

Mito, símbolo y arquetipo en los procesos de formación de la identidad colectiva e individual

JULIO AMADOR BECH

Resumen

En este artículo, el autor analiza a través de dos recorridos teóricos las maneras en las cuales los mitos y símbolos arquetípicos definen los procesos de constitución de identidad. El primero de estos recorridos se refiere a los mitos como sustancia material que da sentido a las representaciones que constituyen el origen de la identidad colectiva e individual; el segundo, aborda la descripción de las prácticas sociales a través de las cuales el mito configura el contenido de los procesos e instituciones sociales que crean y difunden las nociones de identidad. El autor se detiene, especialmente, en la explicación de los conceptos de símbolo, arquetipo y mito, sobre todo en este último como sustrato fundacional de la identidad. De igual modo, estudia las dimensiones ontológicas, psicológicas, morales, sociales y políticas del mito como creación de una identidad colectiva.

Abstract

In this article, the author analyzes through two theoretical journeys the ways in which myths and archetypal symbols define the identity making processes. The first of such journeys refers to myths as the material substance providing sense to the representations that constitute the origin of collective and individual identity. The second embarks on a description of the social practices through which myth shapes the substance of the social processes and institutions creating and spreading the notions of identity. The author pauses, specifically, to explain the concept of symbol, archetype and myth, especially the latter as a foundational substrate of identity. In same fashion, he studies the ontological, moral, social and political dimensions of the myth as makers of a collective identity.

Existen estructuras básicas del pensamiento humano que han estado funcionando a lo largo de toda la historia y que, a pesar de haber sufrido innumerables transformaciones, conservan sus características esenciales. Éstas han servido en todos los tiempos para dar respuesta a las interrogantes fundamentales que los seres humanos nos hemos planteado acerca de la vida y su sentido. Al proporcionar los instrumentos básicos de conocimiento e interpretación de la realidad, determinan las formas de concebir la identidad colectiva e individual. Su adquisición y uso tienen un carácter eminente-

mente social, inscritos en el interior de los rituales que constituyen lo fundamental de la vida colectiva de las sociedades humanas.

Habitan en los niveles más profundos de la conciencia humana, son símbolos, figuras, imágenes que —bajo *máscaras* distintas— hablan con una misma voz. Al paso del tiempo se han enriquecido, diversificado y vuelto más complejos. No obstante su apariencia varía, podemos seguir reconociendo su unidad. Están contenidas en los mitos y sus arquetipos, siendo esta la forma esencial en la cual se han conservado. Los mitos son formas abiertas, capaces de ser referidas a situaciones diversas e inéditas. A pesar del paso de los siglos y de los cambios sociales consecuentes, han seguido siendo válidos para explicar situaciones históricas —colectivas e individuales— siempre nuevas y diferentes.

Visto desde la perspectiva del conjunto de la historia humana, el mito ha sido la forma de saber más importante en la formación de la vida colectiva de las sociedades origen y fundamento de las costumbres, las prácticas y las instituciones sociales. El mito está presente en todas las formas que constituyen la identidad, tanto en el nivel grupal como en el individual.

Con el fin de mostrar la manera en que los mitos y los símbolos arquetípicos definen los procesos de constitución de la identidad, vamos a presentar dos recorridos teóricos:

El primero corresponde a los mitos y a los símbolos como sustancia material que da sentido a las representaciones y autorrepresentaciones que son el medio y el origen de la identidad colectiva e individual.

El segundo se refiere a la descripción general de las prácticas sociales por medio de las cuales el mito configura el contenido de los procesos y las instituciones sociales que crean y difunden las nociones de identidad.

El símbolo: forma primaria del saber y origen de la identidad

Todas las diversas formas de conocimiento a través de las cuales se producen las representaciones individuales y colectivas que confi-

guran la identidad están compuestas de *unidades elementales* que llamaremos *imágenes*. Tal como algunas investigaciones psicoanalíticas y antropológicas lo muestran, las semejanzas que existen entre las diversas formas del saber humano se ponen de manifiesto en las funciones naturales y sociales básicas de la actividad psíquica. En todas ellas el saber se forma a partir de las imágenes mentales. Así, nuestra unidad cognoscitiva básica será la *imagen mental* que puede traducirse en una infinidad de lenguajes pertenecientes a las diversas formaciones discursivas y sirve como la *estructura explicativa básica de la realidad*. La imagen es la base de toda forma de pensamiento y, por ello, de toda forma de comunicación. Es la unidad básica de interpretación de la realidad, el núcleo de todo pensamiento simbólico. Gilbert Durand define la imagen como la forma específica del pensamiento y la base de toda simbolización:

La conciencia dispone de dos maneras para representarse el mundo. Una *directa*, en la cual la cosa misma parece presentarse ante el espíritu, como en la percepción o la simple sensación. Otra, *indirecta*, cuando, por una u otra razón, la cosa no puede presentarse en “carne y hueso” a la sensibilidad, como, por ejemplo, al recordar nuestra infancia, al imaginar los paisajes de Marte, al comprender cómo giran los electrones en derredor del núcleo atómico o al representarse un más allá después de la muerte. En todos estos casos de conciencia indirecta, el objeto ausente se *re-presenta* ante ella mediante una *imagen*, en el sentido más amplio del término.

En realidad, la diferencia entre pensamiento directo e indirecto no es tan tajante [...] Sería mejor decir que la conciencia dispone de distintas gradaciones de la imagen [...]¹

Al presentar de esa manera la relación entre imagen y proceso simbólico, Durand seguía los lineamientos de Jung, quien sostenía que “el proceso simbólico es un *vivenciar en imagen y de la imagen* [...] En sí mismo, el lenguaje es sólo una imagen”.² Concluyendo, podemos decir que las *formas primarias* del pensamiento son

¹ *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, pp. 9-10.

² *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 45.

las imágenes, que luego pueden traducirse a signos lingüísticos, a gráficos o a cualquier otra forma de representación de la realidad, susceptible de ser comunicada. Así, la imagen se transforma en signo, en alegoría o en símbolo.

La imagen comunicada está construida en torno a un *núcleo esencial* que es el *símbolo*. En palabras del filósofo hindú Ananda K. Coomaraswamy, el simbolismo es el *arte de pensar en imágenes*.³ En ese sentido, tomaremos a la figura del símbolo como la *unidad mínima* a partir de la cual se componen todas las formas de expresión del pensamiento. Greimas defiende esta idea cuando afirma que el simbolismo no es un campo vedado para la lingüística sino un campo más amplio y, por ello, *lógicamente primordial*, respecto del estricto campo lingüístico.⁴ El símbolo es *la primera unidad inteligible de expresión de la conciencia humana*, de tal suerte que nuestro punto de partida del análisis de todas las formas del saber humano será el símbolo. A partir de aquí podremos abordar la creación de las representaciones que dan origen a las nociones de identidad, abordándolas desde la perspectiva de su complejidad constitutiva, siguiendo las huellas de un elemento que está presente en todas sus dimensiones.

En el prólogo a su libro sobre las imágenes y los símbolos —obra que desde hace tiempo ha inspirado infinidad de investigaciones en todo el mundo— Mircea Eliade afirma que “existe en el hombre moderno la supervivencia subconsciente de una mitología abundante y, en cuanto a nosotros, de un género espiritual superior a la vida ‘consciente’. La existencia más mediocre está plagada de símbolos. El hombre más realista vive de imágenes, jamás desaparecen los símbolos de la *actualidad* psíquica: los símbolos pueden cambiar de aspecto, su función permanece la misma. Se trata sólo de descubrir sus nuevas máscaras”.⁵

En ese mismo texto de 1955 que acabamos de citar, Eliade celebra el auge del tema del simbolismo ocurrido en los círculos antropológicos y psicoanalíticos del segundo cuarto del siglo XX, no obstante

³ Véase *The Lost Language of Symbolism* y René Guenón, *Los símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Barcelona, Paidós, 1995.

⁴ Véase A. J. Greimas, *Semántica estructural*, Madrid, Gredos, 1987.

⁵ *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 1989, p. 16.

que ese resurgimiento no sea sino un retorno a una forma antigua y esencial de *conocimiento*.⁶

Deliberadamente he subrayado la palabra conocimiento. En toda cultura las imágenes y los símbolos son los medios esenciales de interpretación de la realidad. Siguiendo esta orientación, podemos ver cómo, el símbolo, con sus usos y prácticas diversos, está presente de manera sustantiva en toda la historia humana. Dice Eliade que el pensar simbólico es consustancial al ser humano, precede al lenguaje y a la razón discursiva. El símbolo revela los aspectos más profundos de la realidad.⁷ Hoy, más que nunca, debe insistirse en la hondura y la potencia de los símbolos. A la vez, una posibilidad de apertura o un peligro, pues los símbolos pueden también degradarse.⁸

Prosiguiendo la investigación sobre lo simbólico en el sentido de Eliade y llevándola a nuevas consecuencias, Gilbert Durand, también miembro del *círculo de Eranos*, escribía en 1964: “a pesar de la ofensiva de toda una civilización, el símbolo se mantiene, y el mismo desarrollo del pensamiento occidental contemporáneo debe, de grado o por fuerza y so pena de alienación, encarar metódicamente el ‘hecho’ simbólico”.⁹ En la obra de Durand hay, a nuestro parecer, una orientación teórica que permite abordar al símbolo en su dimensión, compleja y profunda. Como punto de partida presentamos la ordenación cualitativa de los aspectos del símbolo que propone este autor:

- a) El aspecto *concreto* (sensible, lleno de imágenes, figurado, etcétera) del *significante*.
- b) Su carácter *optimal*: es el mejor para evocar (dar a conocer, sugerir, epifanizar, etcétera) el *significado*.
- c) Es “*algo imposible de percibir*” (ver, imaginar, comprender, etcétera) directamente o de otro modo.¹⁰

⁶ *Ibid.*, pp. 9-10.

⁷ *Ibid.*, p. 12.

⁸ Pueden alcanzar la altura de la imagen poética liberadora o de la figura mística pero, asimismo, pueden descender hasta la mezquindad del símbolo publicitario, de las figuras del deseo orientadas por el mercado o de los símbolos de la propaganda política.

⁹ *La imaginación simbólica*, p. 21.

¹⁰ *De la mitocrítica al mitoanálisis*, Barcelona, Anthropos/UAM, 1993, p. 18.

Si definimos los símbolos desde la perspectiva de su *función cognoscitiva*, podemos decir, que son *figuras explicativas*. Son el medio interpretativo que permite comprender los aspectos complejos de la realidad, a partir de presentar figuras y relaciones de sentido a las cuales puede traducirse la diversidad de la vida. Los símbolos sintetizan y concretizan esa diversidad en figuras repetibles y claramente identificables que sirven de guía heurística de la realidad. Aún si pensamos en el origen religioso del símbolo, podemos continuar sosteniendo nuestra hipótesis pues, en su sentido metafísico, el símbolo es el medio y la evidencia de la verdad revelada. Aún como *epifanía*, es signo de un conocimiento.

El símbolo es una figura precisa, claramente definida, identificable y reproducible. A pesar de su relativa sencillez exterior, el símbolo contiene una gran condensación de significados. Una misma figura hace referencia a una amplia diversidad de dimensiones de la vida. Explica y agrupa una multiplicidad de *realidades esenciales*, de dimensiones de la existencia que se representan y adquieren sentido en y por esa figura. La misma figura es pertinente para significar una variedad de situaciones y fenómenos. Para cumplir tal función, el símbolo, en tanto figura, “requiere una simplicidad última, la reducción del detalle visual al mínimo irreductible. Un símbolo, para ser efectivo, no sólo debe verse y reconocerse sino también recordarse y reproducirse”.¹¹ Carl Gustav Jung, al definir las características de los símbolos escribió:

[El símbolo] debe ser la mejor expresión posible de la prevalente visión del mundo, un receptáculo insuperable para el significado, debe ser también lo suficientemente lejano a la comprensión para poder resistir todos los embates del intelecto crítico por destruirlo y, finalmente, su forma estética debe aparecer de manera tan convincente a nuestros sentimientos que no sea posible presentar argumento alguno en su contra.¹²

Durand fue el primero en criticar la confusión conceptual que había reinado en torno a la terminología sobre las imágenes y los sím-

¹¹ Donis A. Dondis, *La sintaxis de la imagen*, Barcelona, Gustavo Gili, 1990, p. 88.

¹² *Tipos psicológicos*, Barcelona, Edhasa, 1971, p. 130.

bolos, de ahí que propusiese definiciones más rigurosas. Distinguió tres niveles diferentes del signo:

1. El signo común remite a un significado que puede estar presente o ser verificado; reemplaza con economía una larga definición conceptual (palabra, sigla, algoritmo), es arbitrario, carente de toda motivación, de toda razón para estar construido de una forma y no de otra; el significado es limitado y el significante infinito, por su misma arbitrariedad es totalmente adecuado.
2. El signo alegórico pierde su arbitrariedad teórica cuando remite a abstracciones, en particular a cualidades espirituales o morales que son difíciles de presentar “en carne y hueso”; se refiere a conceptos menos evidentes que los basados en percepciones exactas, es la traducción concreta de una idea difícil de captar o expresar en forma simple; contiene siempre un elemento concreto o ejemplar del significado, es parcialmente adecuado.¹³
3. El símbolo es concreto, motivado, inadecuado. El significado y el significante son totalmente abiertos; el significado es imposible de presentar y el signo sólo puede referirse a un sentido y no a una cosa sensible; es la mejor representación posible de lo desconocido.¹⁴

El símbolo es una *condensación expresiva claramente definida* en la cual lo particular, lo concreto, lo material (el simbolizante) contiene y pone de manifiesto lo general, lo que es común, lo que identifica a la diversidad (lo simbolizado). Es la idea en su forma más pura, enigmática, pero a la vez, esclarecedora. Esto se debe a que el símbolo, como dice Durand, tiene dos exigencias: “debe aquilatar su incapacidad de ‘dar a ver’ el significado en sí, pero debe también animar a creer en su pertinencia total”.¹⁵

El símbolo permite abolir la fragmentación y aislamiento de los seres y las cosas. Introduce claridad y orden en la vida. Relaciona

¹³ El signo alegórico incluye varias figuras con función semántica semejante: alegoría, emblema, apólogo, metonimia, parábola, etcétera.

¹⁴ *La imaginación simbólica*, pp. 9-13.

¹⁵ *De la mitocrítica...*, p. 22.

y estructura las dimensiones de la existencia en un *cosmos*. El símbolo es “la correspondencia que liga entre sí todos los órdenes de la realidad”.¹⁶ El símbolo presupone un *ritmo común*,¹⁷ una homología, una *intercambiabilidad* entre los elementos materiales que representa (el simbolizante), lo que le permite constituirse en fuerza unificadora y dadora de sentido (lo simbolizado). La *homología* entre dos o más planos de la realidad se fundamenta en su ritmo común. Entendemos el ritmo común como las afinidades y semejanzas formales, cromáticas, tonales, expresivas, matéricas, energéticas, funcionales, estructurales y situacionales que existen en las cosas y los seres. Por ello es posible la *sustitución mutua de los elementos* y, entre otras cosas, la *polisemia de los símbolos*. Sobre el carácter de esta homología seguimos los lineamientos de Durand: “el símbolo es el vector semántico de base en el cual el simbolizante representa lo simbolizado. Y no lo representa por analogía sino por homología, en el mejor de los casos (digamos, para no confundir homólogo y homogéneo) por homología diferencial”.¹⁸

En psicología se ha interpretado el símbolo como la “proyección de la realidad anímica sobre la naturaleza”, de la cual, de cuyos seres y formas, el hombre toma prestados los *elementos idiomáticos* que le permiten nombrar lo innombrable.¹⁹ La observación de los fenómenos naturales condujo a su sistematización. Ésta trajo como consecuencia que esos procesos fuesen interpretados en términos de *ciclos* o de *estructuras regulares*. Esa figura abstracta permitió que se pudiesen establecer relaciones de homología entre las diversas dimensiones de la realidad, de modo que las estructuras de una dimensión sirviesen como figuras explicativas de otra. De ahí fue posible pasar a la idea de unidad de todas las esferas de la realidad, es decir, a la idea de un *cosmos unificador de toda la realidad*.

Durand establece tres gradaciones en el símbolo: 1) el esquema, 2) el arquetipo y 3) el símbolo *in strictu sensu*. Sobre el primero de ellos, dice: “los esquemas son el capital referencial de todos los ges-

¹⁶ René Guenón, citado por Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1988, p. 30

¹⁷ *Ibid.*, pp. 31-32.

¹⁸ *Ibid.*, *De la mitocrítica al mitoanálisis*, pp. 97-98.

¹⁹ “La proyección, dice Jung, es [...] un proceso inconsciente, automático, por el cual un contenido inconsciente para el sujeto es transferido a un objeto, de modo que ese contenido aparece como perteneciente al objeto”, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, *op. cit.*, p. 55.

tos posibles de la especie *homo sapiens*. Es lo que Bergson presentía en la presencia arcaica en nosotros del *homo faber*".²⁰ Durand sitúa al esquema en la raíz de la figuración simbólica. Considera que las imágenes arquetípicas "sólo llegan en segundo lugar" y son "imágenes primeras y universales para la especie humana". Para él, el símbolo, en sentido estricto, "es el órgano del aparato simbólico".²¹ Por nuestra parte, habiendo definido ya nuestro concepto de símbolo en sentido estricto, nos ocuparemos, ahora, del símbolo arquetípico, dada su importancia dentro de nuestra argumentación.

El arquetipo

Existen ciertos símbolos particulares, los *símbolos arquetípicos* que, debido a su máxima constancia y eficacia, funcionan a manera de *símbolos universales* en el sentido más abierto y genérico del término. Adquieren el valor de *figuras ideales del espíritu humano* en toda latitud y tiempo. Devienen, entonces, *epifanías*. La manifestación del arquetipo es una epifanía porque *hace aparecer un misterio*. Los símbolos arquetípicos se convierten en el lugar de la representación del mundo en el alma y del alma en el mundo.

El autor que exploró el concepto de arquetipo con mayor profundidad y planteó una vigencia más extensa del mismo fue Carl Gustav Jung. El concepto junguiano de arquetipo es decisivo porque permite proponer una hipótesis muy consistente para explicar la continuidad y trascendencia de las mismas figuras simbólicas a lo largo de toda la historia. Acerca del origen y el sentido del concepto de arquetipo en Jung se puede comenzar consultando su autobiografía, obra de la cual hemos tomado el siguiente fragmento:

El concepto de arquetipo [...] se deriva de la observación repetida varias veces de que, por ejemplo, los mitos y los cuentos de la literatura universal contienen siempre en todas partes ciertos *motivos*. Estos mismos motivos los hallamos en las fantasías, sueños, delirios e imaginaciones de los individuos actuales. Estas

²⁰ *De la mitocrítica al mitoanálisis*, p. 19.

²¹ *Ibid.*, pp. 19-20.

imágenes y conexiones típicas se designan como representaciones arquetípicas. Tienen, cuanto más claras son, la propiedad de ir acompañadas por vivos matices afectivos [...] Impresionan, influyen y fascinan. Proviene de un arquetipo imperceptible en sí mismo, de una pre-forma inconsciente que parece pertenecer a la estructura heredada de la psique y puede, a causa de ello, manifestarse en todas partes como fenómeno espontáneo.²²

Vistos así, los arquetipos son *sistemas disponibles de imágenes y emociones*. Son *imágenes guía* que nos permiten penetrar en los misterios profundos de la vida. Establecen los vínculos esenciales entre la realidad primordial y la realidad existencial. No obstante, su significado más profundo permanece siempre oculto. Jung dice que, por ser trascendente, la esencia propia del arquetipo no puede aparecer o ser conocida en el plano consciente.²³ Para él, el símbolo es la mejor representación posible de lo desconocido, de aquello que es imposible de ser designado en primera instancia, de manera clara y característica.

En primer término, la existencia del arquetipo tiene un fundamento biológico. El argumento inicial que se nos presenta es que los seres humanos poseemos una psique preformada, *propia de la especie*, que es transmitida por la herencia biológica. Para Jung, la idea de John Locke, quien afirmaba que la psique de un niño recién nacido es una *tabula rasa*, constituye una gran equivocación. El niño nace con un cerebro claramente diferenciado que es el producto de la herencia biológica. Enfrenta los estímulos sensoriales con aptitudes definidas, de lo que resulta una elección particular e individual y un patrón perceptual específico. Según Jung, es posible mostrar que estas aptitudes constituyen instintos heredados y patrones preformados, siendo estos últimos, los *a priori* y las precondiciones formales para la percepción. Su presencia imprime en el niño y en el soñador la estampa antropomórfica. Se trata de los arquetipos que dirigen la actividad de la fantasía por caminos definidos.²⁴

²² *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona, Seix Barral, 1996, p. 411.

²³ *Ibid.*, p. 411.

²⁴ En el caso de las creaciones de la fantasía infantil o de los delirios de los esquizofrénicos se producen sorprendentes paralelismos mitológicos que también ocurren, en menor grado, en los sueños y las fantasías de las personas normales y los neuróticos.

La existencia universal de los arquetipos muestra, asimismo, que no son una herencia individual sino genérica, apareciendo tanto en la forma de mitos en la historia de los pueblos como en las funciones psíquicas de la vida individual, *contribuyendo a fortalecer la antropogénesis*.²⁵

Sin embargo, dice Jung, no es posible conocer la naturaleza de las predisposiciones psíquicas inconscientes por medio de las cuales los seres humanos estamos en posibilidad de reaccionar en forma humana. Él supone que se trata de formas funcionales a las que llama *imágenes primordiales*. Este concepto expresa no sólo la *forma* de la actividad psíquica sino, también, la *situación* típica en la cual la actividad se desencadena.²⁶ Las imágenes primordiales son las específicamente correspondientes al género humano y, sin ser resultado de un proceso de formación, tal proceso corresponde al de la antropogénesis.

Jung piensa que los componentes estructurales originales de la psique poseen una uniformidad tan sorprendente como aquellos que son propios del cuerpo visible. Por decirlo de alguna manera, los arquetipos son los órganos de la psique preracional. Son predisposiciones formales eternamente heredadas que, en un principio, carecen de un contenido específico. Éste sólo aparece en el transcurso de la vida del individuo, cuando la experiencia personal es asimilada por esas formas precisas.²⁷ El arquetipo es como el viejo curso de un río, a través del cual el agua de la vida ha fluido durante siglos, cavando un profundo lecho para sí mismo.²⁸

Jung ha insistido en disipar el equívoco surgido de la interpretación errónea de sus ideas sobre el arquetipo. Aclara que los arquetipos *no son representaciones heredadas ni están determinados en cuanto a su contenido*. Son entonces *posibilidades para que las representaciones concurren en ciertas formas y situaciones*. El arquetipo es “un elemento formal, en sí vacío, que no es sino una *facultas praeformandi*, una posibilidad dada *a priori* de la forma de

²⁵ Véase *Arquetipos e inconsciente colectivo*, *op. cit.*, pp. 49-68; *The Collected Works of C. G. Jung*, vol. 9, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1968.

²⁶ Véase *Energética psíquica y esencia del sueño*, Barcelona, Paidós, 1995.

²⁷ Véase *Psychology and the East*, Psychological Commentary on *The Tibetan Book of the Dead*, Bolligen Series, Princeton, 1990; *Collected Works*, *op. cit.*, vol. 11.

²⁸ *Collected Works*, *op. cit.*, vol. 10.

la representación". Es una estructura formal indeterminable que puede aparecer bajo formas determinadas.²⁹

Nuestra psicología personal es solamente una delgada piel, un rizo de espuma en el océano de la psicología colectiva. El factor verdaderamente poderosos que hace la historia es la psicología colectiva. Sobre la especificidad de las dimensiones personal y colectiva del inconsciente, Jung sostiene que:

Un estrato en cierta medida superficial de lo inconsciente es, sin duda, personal. Lo llamamos *inconsciente personal*. Pero este estrato descansa sobre otro más profundo que no se origina en la experiencia y la adquisición personal, sino que es innato, lo he llamado *inconsciente colectivo*. Elegí la expresión "colectivo" porque este inconsciente no es de naturaleza individual sino *universal*, es decir, que en contraste con la psique individual tiene contenidos y modos de comportamiento que son *cum grano salis*, los mismos en todas partes y en todos los individuos. En otras palabras, es idéntico a sí mismo en todos los hombres y constituye así un fundamento anímico de naturaleza suprapersonal existente en todo hombre.³⁰

Las ideas más poderosos en la historia se remiten a los arquetipos. Siendo esto particularmente cierto en el caso de las religiones, los principales conceptos de la ciencia y la filosofía no constituyen una excepción a la regla. En su forma actual, son variaciones de las ideas arquetípicas.³¹ A lo largo de toda la historia, el mito ha sido el medio ideal para dar forma concreta en la mente humana a las imágenes arquetípicas. El mito y el símbolo son las formas de conocimiento más adecuadas a las imágenes primordiales.³²

En apoyo a las ideas de Jung y continuando con su línea de reflexión, podemos acudir a las palabras de Joseph Campbell, quien da inicio a su magna obra, *Las máscaras de Dios*, presentando los problemas teóricos que plantea el concepto de arquetipo, al ser inter-

²⁹ *Arquetipos e inconsciente colectivo*, op. cit., pp. 74 y 66.

³⁰ *Ibid.*, p. 10.

³¹ Véase *Energía psíquica y esencia del sueño*, Barcelona, Paidós, 1995 y *La interpretación de la naturaleza y la psique*, Barcelona, Paidós, 1994; *Collected Works*, op. cit., vols. 8 y 18.

³² Véase *Paracélsica*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1966.

pretado desde la perspectiva de la historia universal de los mitos.³³ En primer lugar, sostiene el autor, encontramos la asombrosa *unidad temática* que es común a todas las mitologías del mundo.

El estudio comparativo de las mitologías del mundo [dice Campbell] nos hace ver la historia cultural de la humanidad como una unidad, pues encontramos que temas tales como el robo del fuego, el diluvio, el mundo de los muertos, el nacimiento de madre virgen y el héroe resucitado se encuentran en todas partes del mundo, apareciendo por doquier en nuevas combinaciones, mientras permanecen, como elementos de un caleidoscopio, sólo unos pocos y siempre los mismos.³⁴

No existe sociedad humana alguna en la cual estos motivos y temas mitológicos no formen parte de los rituales sagrados, siendo revelados e interpretados por chamanes, profetas o sacerdotes, por teólogos y filósofos y no existe arte alguno en el cual estos símbolos no aparezcan. No obstante la diferencias y los sectarismos, “una comparación honesta revela inmediatamente que todos ellos provienen de un único fondo de motivos mitológicos, seleccionados, organizados, interpretados y ritualizados de diversas formas de acuerdo con necesidades locales, pero reverenciados por todos los pueblos de la tierra”. De tal forma, se plantea un problema fascinante desde el punto de vista psicológico e histórico, dice Campbell, pues parece que el ser humano no puede existir en el mundo sin creer “en algún orden de la herencia general del mito”. Esta conclusión nos lleva a otra: “la unidad fundamental de la historia espiritual de la humanidad”.³⁵

Los símbolos, como sabemos, no existen de manera aislada, sino que están inscritos dentro de determinadas tramas discursivas: cobran sentido dentro de contextos semánticos determinados. Originalmente, los símbolos aparecen como los elementos constitutivos esenciales de los mitos. Cobran su sentido cabal en el conjunto del discurso mítico. Así, nos parece que lo más consecuente sería estu-

³³ *Las máscaras de Dios, mitología primitiva*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, pp. 19-60.

³⁴ *Ibid.*, p. 9.

³⁵ *Ibid.*, pp. 20-21.

diar los símbolos dentro de ese conjunto discursivo en el que han aparecido.

El mito como estructura fundante de la identidad

Los mitos han desempeñado una función decisiva en la formación del saber durante milenios. La forma fundamental y originaria de la conciencia vital se halla en los mitos. Su modelo explicativo de la realidad ha regido al pensamiento humano desde un principio. De los mitos ha surgido toda la literatura, la poesía y la prosa, la diversidad de las construcciones imaginarias, conocidas hasta ahora. Aun aquellas que han sido creadas por los medios modernos de comunicación y las últimas tecnologías tienen una deuda con el mito.

El mito —dice Mircea Eliade— puede degradarse en leyenda épica, en balada o en novela, o también puede sobrevivir bajo la forma disminuida de creencias, de costumbres, de nostalgias, pero no por ello pierde su estructura ni su alcance. Cada nuevo deslizamiento acarrea un espesamiento del conflicto y de los personajes dramáticos, un oscurecimiento de la transparencia original, así como la multiplicación de las notas específicas de “color local”. Pero los *modelos* transmitidos desde el pasado más lejano no desaparecen, no pierden su poder explicativo, siguen siendo válidos para la conciencia moderna.³⁶ De forma que:

El folclore de todas las naciones [sostiene Eliade] contiene un gran número de mitos o motivos míticos, vaciados de sus valores y funciones religiosos, pero preservados por sus cualidades épicas o fantásticas. Más aún, la poesía heroica de la tradición oral del mundo, así como los orígenes del drama y la comedia derivan directamente de la tradición mítica mundial. Algunas formas de “comportamiento mítico” aún sobreviven en nuestros días; así, podemos hablar de los “mitos del mundo moderno” como, por ejemplo, las estructuras escatológicas y milenaristas del marxismo o las estructuras míticas de imágenes

³⁶ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, México, Editorial Era, 1988, pp. 386-387.

y conductas impuestas a las colectividades por el poder de los medios de comunicación de masas. Los personajes de las tiras cómicas presentan una versión moderna de los héroes folclóricos, mitológicos.³⁷

Las preguntas esenciales que se plantean las ciencias y la filosofía, ya habían sido tomadas en cuenta en los mitos. Han variado las formas de enunciarlas, el lenguaje y las nociones de verdad, pero el sustrato más profundo ha permanecido intacto. Tal como lo enuncia Borges: "la historia universal es la historia de unas cuantas metáforas".³⁸ Por su parte, Claude Lévi-Strauss ha expuesto con detenimiento los paralelismos entre el mito y la ciencia, en tanto medios de conocimiento.³⁹

Todos los sistemas políticos y sociales se han sustentado en discursos míticos, en sus símbolos y en los rituales que los celebran. Hoy en día, los Estados y las organizaciones políticas de todo tipo continúan buscando su fundamento en figuras ideológicas que son formas degradadas de los procesos de simbolización mitológicos.

El mito es la forma fundamental del pensamiento humano que ha dado origen a todas las demás y que, de muchas otras maneras, mediante sus nuevas metamorfosis, continúa rigiéndolo. Así, proponemos al mito como modelo clásico del discurso, como el *modelo generativo* del que surgieron todos los otros modelos discursivos.⁴⁰ Esto apunta tanto hacia un estudio de ciertos aspectos estructurales del mito como hacia una interpretación genealógica de sus modos de ser.

Definamos en una primera aproximación nuestro concepto operativo de mito. Le llamamos operativo porque refiere en su definición los aspectos que nos interesa estudiar en primer término y, aunque muchas otras definiciones son posibles, por ahora, estos ele-

³⁷ "Myths and Mythical Thought", en Alexander Elliot (comp.), *The Universal Myths*, Meridian, Nueva York, 1990, p. 39.

³⁸ Jorge Luis Borges, *Prosa completa* 3, Barcelona, Bruguera/Emecé, 1985, pp. 17-20.

³⁹ *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 27-30.

⁴⁰ El discurso es el sitio privilegiado para localizar, definir y analizar las estructuras míticas de pensamiento. Sabemos que el sentido del discurso no es transparente: *es interpretable*. Lo que nos obliga a la construcción de un metalenguaje que haga posible su interpretación. Una hermenéutica que, articulando las dimensiones estructural e histórica del mito, permita el análisis de las experiencias vivas en las que aparece.

mentos nos bastan. En la medida que avancemos, enriqueceremos nuestra definición.⁴¹

Antes de entrar en materia debemos decir que el mito es, ante todo, un *hecho sagrado* y que sólo si lo pensamos en su contexto religioso lo podemos comprender con la profundidad que merece; al abordarlo de manera científica se corre siempre el riesgo de perder esa perspectiva fundamental. Al pensar al mito como un hecho sagrado, conviene, entonces, acudir a la definición que propone Eliade:

[...] para los miembros de las sociedades arcaicas y tradicionales, el mito narra una historia sagrada que cuenta los sucesos que tuvieron lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos”. De esta manera, el mito es siempre el registro de un tipo u otro de “creación”, al narrar cómo alguna cosa o ser comenzó a existir. Los actores son seres sobrenaturales, y los mitos revelan lo sagrado (o simplemente lo “sobrenatural”) de su actividad [...] Los mitos narran no sólo el origen del mundo y de todas las cosas en él, sino también los sucesos primordiales que conformaron al hombre tal como es ahora: mortal, sexualmente diferenciado, organizado socialmente, forzado a trabajar para vivir y obligado a trabajar de acuerdo con ciertas reglas [...] El mito le enseña los eventos primordiales que lo han convertido en lo que es. Todo aquello relacionado con su existencia y su modo legítimo de existir en el cosmos le concierne directamente.⁴²

Teniendo siempre en cuenta este carácter esencialmente sagrado del mito, nos valdremos de otras dos definiciones que nos ayudarán a introducirnos en su análisis. Carlos García Gual, profundo conocedor de la mitología griega, define los mitos de la siguiente manera:

Mito es un relato tradicional que refiere la actuación memorable y ejemplar de unos personajes extraordinarios en un tiempo

⁴¹ En esta cuestión diferimos de Manfred Frank, quien piensa que el mito es indefinible en cuanto a su esencia; véase, al respecto, *El dios venidero*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pp. 79-109.

⁴² “Myths and Mythical Thought”, *op. cit.*, pp. 23-35 (la traducción del inglés es nuestra).

prestigioso y lejano [...] El mito es un *relato*, una narración, que puede contener elementos simbólicos, pero que frente a los símbolos o a las imágenes de carácter puntual, se caracteriza por presentar una "historia" [...] El relato mítico tiene un *carácter dramático y ejemplar* [...] El mito explica e ilustra el mundo mediante la narración de sucesos maravillosos y ejemplares.⁴³

De este concepto de mito destacamos:

1. El mito relata un suceso.
2. Suceso tiene un carácter dramático y ejemplar.
3. El relato mítico contiene figuras simbólicas.

A la definición anterior debemos añadir otros dos elementos que están presentes en el concepto que propone R. J. Stewart: "Un mito es una historia que comprende y expresa un patrón de relaciones entre la humanidad, otras formas de vida y el entorno."⁴⁴

Así, tendríamos además:

4. El mito comprende y expresa patrones de relaciones.
5. El mito explica las relaciones fundamentales de los seres humanos entre sí, de los seres humanos con otros seres y con el cosmos.

Veamos en que consiste cada uno de estos aspectos:

1. Nos permite ver al mito en tanto *estructura narrativa*: el mito es un relato. Lo que lo hace objeto del análisis estructural del relato. El relato es una forma universal y esencial del discurso, Roland Barthes ha insistido en ello.

Ante todo, hay una variedad prodigiosa de géneros, distribuidos entre sustancias diferentes, como si toda materia fuera buena para confiarle sus relatos: el relato puede estar sustentado

⁴³ *La mitología*, Montesinos, Barcelona, 1989, pp. 12-13.

⁴⁴ *Los mitos de la creación*, Madrid, Edaf, 1991, p. 27.

por el lenguaje articulado, oral y escrito, por la imagen, fija o móvil, por el gesto y por la mezcla ordenada de todas estas sustancias: está presente en el mito, la leyenda, la fábula, el cuento, la novela corta [...] la epopeya, la historia, la tragedia, el drama, la comedia, la pantomima, el cuadro pintado [...] la vidriera, el cine, los cómics, las noticias periodísticas, la conversación. Además, bajo todas estas formas casi infinitas, el relato está presente en todas las épocas, todos los lugares, todas las sociedades; el relato comienza con la historia misma de la humanidad; no existe, no existió nunca en ninguna parte, un pueblo sin relatos [...].⁴⁵

2. Plantea el problema del significado de los sucesos dramáticos y ejemplares que se exponen en el mito. Por una parte, define los modelos fundamentales del comportamiento divino que debe ser imitado por los seres humanos, así como los actos esenciales de la creación. Por otra parte, impone el problema de su desciframiento como condición para poder ser integrado en la vida comunitaria e individual bajo la forma de enseñanza determinante. El desciframiento apunta hacia un plano de significado oculto en el aspecto literal de la historia. Apunta, incluso, a la existencia de *múltiples dominios de significado en el mito*. Esto es algo que todos los estudiosos de las religiones conocen. En su introducción a *Hindu Myths*, Wendy Donigen O'Flaherty escribe:

La elemental simplicidad de su trama, la inocente transparencia de su visión del mundo, permite que un buen mito funcione como un prisma perfecto, a través del cual se refractan, simultáneamente, todas las formas posibles de encarar los problemas planteados por él. El primer nivel que encontramos es el *narrativo*, generalmente, una muy buena historia, aunque a menudo, con un final predecible. Estrechamente relacionado se encuentra el nivel de *lo divino* que concierne a la mitología, tal como era entendida por los estudiosos de los clásicos: las luchas metafóricas entre los poderes y personalidades divinos. Encima de estos se encuentra el nivel *cósmico* del mito, la expresión

⁴⁵ *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 163.

de las leyes y procesos universales, de los principios metafísicos y las verdades simbólicas. Y, bajo éste, hundiéndose en la sombra del folclore, está el nivel *humano*, la búsqueda del sentido de la vida humana.⁴⁶

Lo decisivo aquí es constatar que el mito posee una multiplicidad de dimensiones de significado que están presentes de manera simultánea. Esto es algo que todas las hermenéuticas antiguas del mito sabían. Desde la antigüedad, la hermenéutica se planteó el problema de establecer las diversas dimensiones del mito y sus posibles sentidos. Así, desde una perspectiva tradicional o una moderna, estamos frente a un sistema semántico complejo en el cual el enunciado de un plano sirve de punto de partida para introducirse en el significado del nivel siguiente y así sucesivamente. Roland Barthes en su estudio sobre las mitologías modernas, propone un análisis del mito en dos niveles, pues lo considera como un *sistema semiológico de segundo grado*.⁴⁷

Tenemos aquí dos planos diferentes de significado del mito. El primero sería el *plano literal*, correspondiente a la historia o suceso narrado: el acontecimiento en sí mismo. Lo literal responde a la pregunta: ¿qué sucede? En este plano nos limitamos a la simple reconstrucción de la historia, nos ceñimos a los hechos narrados, por extraordinarios que estos puedan parecer. Pero en el mito, como en la imagen poética o pictórica, la historia, el *plano literal* (o plano de la *denotación*) es sólo una figura metafórica que sirve de medio para transmitir un sentido o conocimiento "oculto", un segundo plano de significado. Es decir, posee un *sentido implícito* diferente del *sentido explícito*, presente en su literalidad. A este segundo sentido le llamamos *plano conceptual* (o plano de la *connotación*). Abordamos así al mito en tanto estructura significativa que, como dice Thompson, "pide ser interpretada".⁴⁸

3. Implica la existencia de figuras simbólicas, de *arquetipos* que constituyen el núcleo esencial de los relatos míticos. Ahora lo que importa es comprenderlos en el contexto mítico con sus significados.

⁴⁶ "Introducción", en *Hindu Myths*, Londres, Penguin, 1975, p. 22 (la traducción es nuestra).

⁴⁷ *Mitologías*, México, Siglo XXI Editores, 1980.

⁴⁸ *Ideology and Modern Culture*, Oxford, Polity Press, 1990.

4. Hace referencia a los *patrones de relaciones* entre las dimensiones esenciales de la vida: *a)* realidad cósmica, *b)* realidad biológica, *c)* realidad histórica, *d)* realidad psicológica y *e)* realidad espiritual.

El desciframiento de todo mito supone descubrir las *secuencias y relaciones: las estructuras* que están presentes en el relato. Estas forman patrones muy específicos, claramente reconocibles: los *patrones míticos*. Los patrones son formas de exposición de los conceptos fundamentales implícitos en los mitos. Las imágenes presentes en los mitos son las portadoras de esos conceptos. Esas imágenes son muy poderosas, han sido elaboradas no sólo en función del concepto del que son portadoras sino también de un conocimiento muy sutil; han sido concebidas a partir del efecto que producen en la mente humana: de la forma poderosa en la que actúan sobre el imaginario colectivo. Al respecto, R. J. Stewart dice que las fórmulas tradicionales de los mitos, así como el lenguaje específico y los ritmos de la narración actúan de manera directa en los niveles más profundos de nuestra conciencia. Elementos de esta índole, el visual y el rítmico, en el que el segundo incluye no sólo la canción y el verso sino también la pauta y la estructura de la narración, así como los tipos que en ella intervienen, contribuyen al vigor de los patrones míticos.⁴⁹

Todo esto nos lleva a enunciar el problema de la *lógica específica de los mitos*, pues a los patrones míticos, entendidos en su acepción más amplia, cobran sentido al interior de una lógica discursiva que les es propia. Según Marcel Mauss, el mito aplica a sus objetos procedimientos de análisis muy definidos; presenta modos particulares de asociación de imágenes, todo un aparato lógico especial. El ilogismo aparente del mito revela su lógica especial, y la persistencia de sus formas oscuras constituye un índice de su función.⁵⁰

5. Cumple la función esencial de exponer las razones de ser de todas las cosas: el origen y el porqué de la existencia de cada cosa, de cada ser, el porqué de la forma de darse las relaciones de todas las cosas entre sí. El mito como explicación del fundamento de las cosas cumple una función cognoscitiva esencial que expondremos más adelante.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁰ Véase *Institución y culto, Obras II*, Barcelona, Barral Editores, 1971, pp. 148-149.

Dimensiones míticas

Dada la gran diversidad y riqueza de los mitos, vamos a establecer cuatro guías interpretativas para ordenar las dimensiones de la vida social en las que las estructuras míticas tienen una importancia decisiva para la constitución de los seres humanos, de las formas de conciencia, de las costumbres, prácticas y comportamientos sociales así como de las instituciones. Trataremos de mostrar nuestra hipótesis sustantiva acerca de la forma en la cual las estructuras mitológicas determinan la formación de los procesos de identidad comunitaria e individual y, de esa manera, definen las formas de diferenciación y oposición respecto de otros grupos sociales.

Dimensión cognoscitiva

Los mitos resuelven el misterio fundamental de la existencia. La vida misma es el gran misterio: ¿Por qué somos? ¿Por qué existe lo que es? ¿Por qué no mejor la nada? ¿Por qué lo que existe es como es? La vida ofrece una abismal dificultad de principio para ser traducida al lenguaje, sometida a la metamorfosis que la transforma en palabras. Entre la vida y las palabras media un abismo. Sobre ese abismo aletean las imágenes. El Ser es tan complejo, tan extenso, tan rico. ¿Cómo capturarlo en el lenguaje? ¿Cómo recrearlo?

Por principio el Ser resiste a la fijación, comprensión y explicación que presupone el lenguaje. El mito encierra la magia del lenguaje que permite superar este dilema. El mito construye un puente entre la vida y el lenguaje. El mito convierte en habla lo que era naturaleza. Por ello, el mito no sólo es el acto de fundación de la vida, del universo, del mundo, es el *acto de fundación del lenguaje mismo*. El mito es la constancia, la evidencia del lenguaje como fundación de las cosas, del lenguaje como origen. Por él existen todas las cosas: *"Dijo Dios: 'haya luz' y hubo luz"* (Génesis I, 1). Así, el lenguaje, gracias a su poder creador, es el principio de todas las cosas.

Más antigua aún, aparece esta convicción de la palabra como origen de todas las cosas en la religión del antiguo Egipto. De acuerdo con lo descifrado en la Estela 797, se nos dice que:

Cada palabra divina comenzó a existir gracias al pensamiento del corazón y el mandato de la lengua; así, “Dios es el padre de los dioses y el padre del padre de todos los seres divinos. Él hizo que su voz sonara y las deidades comenzaron a existir y los dioses surgieron a la existencia después de que Él habló con su boca”.⁵¹

En la base de toda ontología está la palabra. El mito no sólo constituye el acto de fundación del cosmos, es también el acto de fundación del lenguaje: gracias al mito, *el cosmos se vuelve inteligible*. El lenguaje permite por primera vez, unir vida y pensamiento, hombre y naturaleza. *Creación del ser y creación del lenguaje son una sola cosa, un acto único.* En la raíz de toda ontología está la palabra; al nombrar las cosas el mito les confiere claridad, las purifica, las vuelve inocentes, las funda como naturaleza y eternidad.

En muy diversas culturas la palabra posee una función creadora y esto tiene que ver con el principio mismo que subyace al pensamiento mítico, para el cual toda “historia mítica que relata el origen de algo presupone y prolonga la cosmogonía”.⁵² Los mitos de origen son, por eso, comparables en su estructura al mito cosmogónico.

El mito se vale de un lenguaje peculiar, basado en imágenes y figuras poéticas, que son las únicas que permiten proponer una explicación de los misterios de la vida. Para decirlos, para nombrarlos, hace falta otro lenguaje distinto del cotidiano, distinto del lenguaje utilitario. Este es el lenguaje de las homologías, de las metáforas. Metáfora que viene del griego: *metá* (*μετα*), al otro lado y *féro* (*φερω*), llevar: “llevar al otro lado”, es decir, *trasladar una expresión del sentido recto al figurado*. Dado que el misterio no se puede explicar por el *logos*, por el sentido recto, por el discurso de la razón, estamos obligados a dar un rodeo; así, nuestra herramienta explicativa será la metáfora. Este nombrar sin designar de la figura poética, contenida en el mito, es lo que nos permite formarnos una imagen de lo inefable, de lo misterioso e inalcanzable. Valiéndose de un lenguaje poético, los mitos proporcionan una riquísima variedad de imágenes y sím-

⁵¹ Véase Alexander Eliot, *op. cit.*, p. 65 y E. A. Wallis Budge, *Egyptian Religion*, Nueva York, Gramercy Books, 1996, p. 39 (la traducción del inglés es nuestra).

⁵² Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Barcelona, Editorial Labor, 1994, p. 28.

bolos que sirven como herramientas interpretativas para la explicación de los misterios que entraña la vida.

El pensamiento mítico es plural porque trabaja con toda clase de materias diversas. Gracias a ese "sincretismo" matérico y dimensional, el mito tiene la capacidad de servir como estructura explicativa de todas las dimensiones de la vida. Gracias a esas figuras del pensamiento mítico, los seres humanos podemos encontrar una guía heurística en medio de la complejidad de la existencia.⁵³

Dimensión ontológica

Fundación es también participación. La fundación del cosmos supone la participación de todos los seres en la realidad cósmica. El mito supone un acto de iniciación, un acto que hace patente nuestra pertenencia a un cosmos. Por medio del mito se nos permite tener acceso al ser, participar de lo cósmico. El mito es el acto fundacional del cosmos y, a su vez, *de creación del cosmos dentro de cada uno de nosotros*. Es el suceso por el cual nos arraigamos en la vida, por el cual echamos raíces en el universo.

Antes de ser iniciados en la verdad del mito, no existimos aún; nacemos verdaderamente después de ser iniciados. Ser iniciado significa *participar de la realidad mítica*; antes de eso, aún no se existe.

La iniciación abre la fenomenología de la transformación del niño en hombre y de la niña en mujer. Es un proceso con etapas que, en las sociedades tradicionales y sus sistemas míticos, implica el paso obligado por *figuras arquetípicas* que comprenden, como conjunto, ciclos mitológicos, en particular, el *ciclo del héroe*. Cada etapa implica una enseñanza a través de una figura, cada una de ellas constituye un símbolo que contiene un camino de aprendizaje. Es un camino de formación, de constitución del ser humano, es el proyecto de antropogénesis que toda cultura posee. Es un proceso *sagrado* y supone una *iniciación ritual*.

En las sociedades tradicionales, los niños son considerados como seres puramente naturales hasta que llegan a la pubertad y, con ella, el tiempo de la iniciación ritual. Mientras tanto, han estado bajo el

⁵³ Véase *El pensamiento salvaje*, pp. 11-59.

cuidado físico de su madre. Ahora, alcanzada la pubertad, se produce una brusca transformación de la realidad física: el niño se convierte en adulto y el ser “natural” en ser social pleno. Es el momento decisivo de la vida humana, marcado por las ceremonias y rituales más poderosos e incisivos. Para que el nuevo ente social pueda nacer, el viejo ente natural debe morir en sentido simbólico. Los jóvenes que van a ser iniciados pasan por las pruebas más severas. Además de ser arrancados de sus familias y puestos en aislamiento, deben presenciar, las más de las veces, su *muerte ritual*.

Solamente después de que han soportado todas esas duras pruebas, por medio de las cuales las imágenes simbólicas de los mitos se fijan en su memoria, llega el momento de su admisión en la comunidad: la plena participación de sus secretos y misterios. La admisión en la comunidad significa la renovación ritual completa de los individuos, una muerte y un renacimiento simbólicos.⁵⁴

La iniciación pasa por el aprendizaje de las figuras arquetípicas y la adopción interior de sus enseñanzas. El relato del mito es el vehículo de la enseñanza que debe ser revelado por un guía espiritual; éste conduce al iniciado a través de los misterios ocultos de los mitos y sus símbolos. El mito se desdobra al interior de la revelación iniciática, se convierte en una estructura explicativa que permite, por medio de un solo golpe de luz, la comprensión primera del sentido del cosmos y de la vida. Gracias a la revelación, el universo y la vida se vuelven transparentes, se hacen *inteligibles*. La tierra se vuelve habitable y así, pasamos a formar parte de ella.

Los ritos iniciáticos, de las sociedades tradicionales, tienen el poder de transformar a los niños en hombres y a las niñas en mujeres, preparándolos para entrar en contacto con lo sagrado, con los misterios de la vida. Gracias a la iniciación ritual y a la participación en la realidad del mito, hombres y mujeres pueden integrarse verdaderamente a la vida, pueden pertenecer a una comunidad, hermanarse con la flora y la fauna, con el cielo y la tierra, con los dioses y héroes, con el ser todo, pero antes que nada, con ellos mismos. La *certeza* de pertenecer a la vida, a una comunidad, de *tener centro*, de tener raíces, es algo fundamental para que el ser humano pueda

⁵⁴ Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, México, FCE, 1992, pp. 48-63. Véase también Mircea Eliade, *op. cit.*, *Iniciaciones místicas*.

existir plenamente en el mundo. El arraigo a la vida es la verdadera base de la libertad: se puede emprender cualquier travesía, por peligrosa que esta sea, o enfrentar cualquier dificultad o prueba *porque se tiene centro, porque se han echado raíces en la existencia*.

Otro acontecimiento decisivo para la vida colectiva de las sociedades tradicionales, en el que aparece con toda claridad la función ontológica del mito lo podemos encontrar en la *fundación del lugar habitable*. Esta fundación extiende y continúa la creación cósmica porque, lejos de ser un acto humano, proviene de un mandato divino. Es un suceso sagrado, en tanto que completa la cosmogonía.

Para las sociedades fundadas en la religiosidad, el espacio no es homogéneo, existen *lugares sagrados* diferenciados de todo el resto de las tierras que no lo son. La conciencia diferencial del espacio está íntimamente relacionada con la idea del *hábitat* como un *lugar sagrado*. La consagración ritual del espacio habitable, sobre el que se asienta una comunidad, es un suceso religioso de primordial importancia que equivale a una fundación del mundo.⁵⁵

La ubicación del lugar para el asentamiento de la comunidad se define por medio de una revelación divina. Los dioses muestran a los hombres, mediante un signo inconfundible, el lugar donde deben fundar su ciudad. La manifestación de lo sagrado, la hierofanía, fundamenta ontológicamente el mundo. Introduce la realidad absoluta en el espacio, estableciendo un "punto fijo", un *centro* que definirá toda orientación del hombre en la tierra y en el cosmos. La revelación del centro equivale a la creación del mundo pues, como dice Eliade "para vivir en el mundo hay que fundarlo".⁵⁶ Fundarlo es repetir el acto creador de los dioses. Toda fundación del espacio habitable comienza por el templo que es concebido como una abertura hacia el cielo que asegura la comunicación con Dios.

El descubrimiento del lugar sagrado donde los aztecas fundaron Tenochtitlan, comenzó con la revelación que les hiciera su dios Huitzilopochtli, quien se les apareció en Colhuacan, incitándolos a dejar ese lugar, al que habían llegado desde Aztlán, para aventurarse a una larga y penosa travesía que sólo concluiría con la aparición de los signos inconfundibles de la tierra prometida. Ese viaje era *la prueba*

⁵⁵ Véase Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Guadarrama/Punto Omega, 1979.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 26.

*iniciática que convertiría al pueblo azteca en lo que debía convertirse: un pueblo privilegiado por su dios con una misión fundamental que llevar a cabo. Sólo habiendo superado la prueba de la travesía, el pueblo azteca, sería digno de esa tarea sagrada. La prueba es el camino espiritual, la única forma posible de convertirse en quien se debe ser, al final de la gesta. Por eso les dijo su dios al iniciarla: "De ahora en adelante ya no os llamaréis aztecas, sino mexicanos".*⁵⁷

Quien se somete a la prueba debe, como dice Campbell, "hacer a un lado el orgullo, la virtud, la belleza y la vida e inclinarse o someterse a lo absolutamente intolerable".⁵⁸ Los mexicas pasarán grandes penurias, tentaciones y dificultades, debiendo vencer a sus enemigos antes de llegar al lugar destinado para la fundación de su ciudad.

Todas esas dificultades y enemigos exteriores que aparecen en el relato mítico son, a la vez, símbolos de las debilidades interiores que hay que vencer, como seres humanos, en el camino espiritual. El símbolo comunica lo interior con lo exterior. La inocencia inicial es dejada atrás para dar paso a la belicosidad y, finalmente, a la sabiduría, sólo gracias a la dureza y persistencia de las dificultades. Una vez purgado de todos sus infantilismos, el pueblo mexica, en su condición de héroe mítico, puede ser dueño de su humanidad, sobreponerse a ella para poder transformarse en una fuerza cósmica impersonal, condición indispensable para asumir la tarea sagrada que se le ha revelado.

Según Alfonso Caso, la omnipresencia de la religión en la vida de los mexicas se explica por la idea de la misión para la cual han sido escogidos por su dios tribal, Huitzilopochtli, como agentes portadores del destino del mundo y del ideal humano:

El azteca es el pueblo del Sol, su ciudad, Tenochtitlan, se ha fundado en el sitio en que el águila, representante de Huit-

⁵⁷ Walter Krickeberg, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 76.

⁵⁸ "La partida original a la tierra de las pruebas representa solamente el principio del sendero largo y verdaderamente peligroso de las conquistas iniciadoras y los momentos de iluminación. Habrá que matar a los dragones y que traspasar sorprendentes barreras una, otra y otra vez. Mientras tanto se registrarán una multitud de victorias preliminares, de éxtasis pasajeros y reflejos momentáneos de la tierra maravillosa", *El héroe de las mil caras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 103-104.

zilopochtli, se posa sobre el nopal de piedra, en el centro de la isla de la Luna, el *Meztliaipan*, como se llamaba esotéricamente al lago de Texcoco. Allí donde fue arrojado el corazón del primer sacrificado, allí debía brotar el árbol espinoso, el árbol del sacrificio, que representa el lugar de las espinas, *Huitztlampa*, la tierra del Sol, hacia donde salió en peregrinación la tribu, partiendo de la tierra blanca, Aztlán.

Y sus sacerdotes, los conductores de la peregrinación, les habían dicha que sólo cuando el Sol, representado por el águila, se posara sobre el nopal espinoso, cuyas tunas rojas son como corazones humanos, sólo en ese lugar habían de descansar y de fundar la ciudad, porque eso representaba que el pueblo del Sol, el pueblo elegido por Huitzilopochtli, habría llegado al sitio desde donde debía engrandecerse y transformarse en el señor del mundo y en el instrumento con el cual el dios iba a realizar grandes proezas.⁵⁹

En la profecía se define con toda claridad que la larga peregrinación debe concluir cuándo y dónde aparezcan los signos inconfundibles del lugar dispuesto por el dios Huitzilopochtli para la fundación de la ciudad, comenzando por su templo:

De verdad os iré conduciendo a donde habréis de ir; apareceré como águila blanca; por donde hayáis de ir, os iré voceando; id viéndome nomás; y cuando llegue allí, adonde me parezca bien que vosotros vayáis a asentaros, allí posaré, allí me veréis, de modo que luego allí haced mi adoratorio, mi casa, mi cama de hierba, donde yo estuve levantado para volar; y allí la gente hará casa, os asentaréis.⁶⁰

La teofanía, la aparición del dios en forma de águila blanca es el signo que define el lugar para la edificación del templo y a la vez el carácter sagrado del lugar. La fundación comienza por el templo porque éste constituye una abertura hacia lo alto y asegura la comunicación con los dioses.⁶¹ El templo, a su vez, une el símbolo del

⁵⁹ Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, p. 118.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 119.

⁶¹ Mircea Eliade, *Lo profano y lo sagrado*, *op. cit.*, p. 29.

centro y el de la ascensión, al ser una “montaña escalonada” (montaña + escalera). El águila misma es símbolo de la altura, del espíritu identificado con el sol, del principio espiritual. Como principio celeste lucha con las fuerzas del mundo ctónico inferior y posee, en ese sentido, una connotación guerrera. La función del águila, dice Juan-Eduardo Cirlot, es corregir las fuerzas oscuras simbolizadas por la serpiente y comunicarles un impulso hacia la realización superior.⁶² Todos estos símbolos confluyen en el significado fundamental de la travesía como elevación espiritual y en la fundación del templo y la ciudad como signos inconfundibles de la misión cósmica encomendada a los mexicas.

Dimensión psicológica y moral

La dimensión ontológica del mito tiene la función de fundar al cosmos y dar sentido a la vida humana, da lugar a los procesos de enraizamiento de los seres humanos en el universo, en la tierra y en su comunidad. Visto en su dimensión cognoscitiva, el mito es el medio de conocimiento para lograr la evolución espiritual de cada hombre y mujer. La dimensión psicológica y moral del mito presupone las dos anteriores y, en un sentido más general, las incluye. Las presentamos por separado para fines de exposición y análisis pero, en realidad, las dimensiones míticas son interdependientes, son una sola: un solo ser con múltiples rostros.

La dimensión psicológica aparece en todas las mitologías. En la religión hindú encontramos una de las psicologías más elaboradas y profundas de todas las mitologías arcaicas.⁶³ Es también a partir de ésta que podemos proponer cierto paralelismo con la teoría psicoanalítica. En la psicología hindú tradicional se distingue entre los fines por los cuales los seres humanos luchan en el mundo y la voluntad de liberación absoluta de esos fines.⁶⁴ Los fines humanos en este mundo son:

⁶² *Ibid.*, pp. 57-58.

⁶³ Véase Heirich Zimmer, *Mitos y símbolos de la India*, Madrid, Ediciones Siruela, 1997 y *Hindy Myths*, Londres, Penguin Classics, 1972.

⁶⁴ Véase Mircea Eliade, Ioan P. Couliano, *Diccionario de las religiones*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 171.

1. Amor y placer: *kama*.
2. Poder y éxito: *artha*.
3. Orden y virtud moral: *dharmā*.⁶⁵

El primer principio está centrado en el placer que aparece en todos los aspectos de la vida. Todo cuanto existe en esta vida es un medio para la consecución del placer. La manifestación fundamental del placer se encuentra en la sexualidad. Corresponde a la *pulsión erótica* del psicoanálisis clásico.

El segundo principio obedece al de la voluntad de dominio: conocer, controlar, vencer: *dominar al mundo*. Todo es un medio para el engrandecimiento individual y colectivo. Corresponde a la *pulsión agresiva* del psicoanálisis clásico.

Los dos principios (*kama* y *artha*) comprenden todo el abanico de necesidades naturales-sociales humanas. La satisfacción de estos dos abanicos, pulsional y cultural, contraponen a los hombres entre sí, causa los conflictos y podría llevar a la destrucción de todos los lazos sociales si no estuviese limitada y mediada por el *dharmā*: el orden moral, equivalente al *principio de realidad* en el psicoanálisis, que establece los condicionamientos sociales que limitan y dan una forma mediatizada a las pulsiones, de manera que puedan armonizar con los fines sociales de la colectividad. En toda sociedad el principio del placer y el principio agresivo deben someterse al principio de realidad. Este es el punto central del que parte toda cultura como proceso de socialización, en su sentido más profundo. Lo esencial de la enseñanza de la vida colectiva consiste en imprimir el *dharmā* en todos aquellos que entran como miembros de pleno derecho a la comunidad.

La evolución espiritual está regida por el aprendizaje de la verdad oculta en los mitos. Esa verdad debe ser revelada a través de la iniciación para que los seres humanos que nacen por este medio a la vida social plena se valgan de los *modelos ejemplares* de los mitos para armonizar sus vidas. De acuerdo con Joseph Campbell, la función principal de todo mito y ritual siempre ha sido y continuará siendo, la de *comprometer al individuo, tanto emocional como intelectualmente, en la organización local*.

⁶⁵ Véase Joseph Campbell, *Las máscaras de Dios, mitología primitiva*, op. cit., pp. 521 y ss.

Y este propósito se efectúa mejor a través de una conjuración solemne de experiencias intensamente compartidas, en virtud del cual todo el sistema de fantasías de la infancia y creencias espontáneas se comprometen y se unen con el sistema funcionante de la comunidad. El ego infantil se disuelve para reorganizarse en un ritual y una experiencia, de hecho, de la muerte y la resurrección: la muerte del ego infantil y la resurrección del adulto socialmente deseable.⁶⁶

Todas las sociedades tradicionales dan forma a los rituales de implantación del *dharmā*. Esto constituye el centro de la educación tradicional, la participación de la realidad mítica y, en consecuencia, de la moral colectiva. Éste es el camino de la *buena vida*, regida por los ideales del *dharmā* que enseñan a lograr un equilibrio entre los deseos individuales y las normas colectivas. El *dharmā* orienta y rige la necesidad de dominio y moderación de las pulsiones psíquicas y corporales primarias, lo que constituye una parte sustantiva del pacto colectivo, permitiendo la armonía entre el mundo pulsional y el espiritual.

Retomando las enseñanzas básicas de la sabiduría de los mitos, Campbell nos previene de los peligros que representa la distorsión del significado de los símbolos míticos. Nos explica cómo, en ciertas creencias religiosas, se acentúan los aspectos negativos y belicosos de las figuras simbólicas. Esto ocurre cuando las pulsiones instintivas simbolizadas en los mitos, no encuentran medios y metáforas adecuados para permitir su armonización. Un ejemplo de esto se da cuando los conflictos entre grupos en una comunidad son reinterpretados de manera que las diferencias internas puedan ser mediatizadas y la violencia sea desviada del interior de la comunidad hacia el exterior, inventando un enemigo o amenaza proveniente de otra comunidad. Como el nuevo pacto social no incluye a las otras razas o tribus, con las que existen enemistades tradicionales, *el resentimiento y la violencia se desvían del interior al exterior de la comunidad*:

⁶⁶ *Ibid.*, p. 527.

Los cultos totémicos, tribales, raciales y los agresivamente misioneros, representan sólo soluciones parciales al problema psicológico de vencer al odio por medio del amor; son sólo parcialmente iniciadores. El ego no está aniquilado en ellos, más bien está ampliado, en vez de pensar en sí mismo, el individuo se dedica al todo de su sociedad. El resto del mundo, mientras tanto, queda fuera de la esfera de su simpatía y protección, porque está fuera de la esfera de la protección de su dios. Entonces toma lugar ese dramático divorcio de los dos principios del odio y el amor que las páginas de la historia ilustran abundantemente. En vez de limpiar su propio corazón, el fanático trata de limpiar al mundo. Las leyes de la Ciudad de Dios se aplican sólo a él y a su grupo (tribu, iglesia, nación, clase, o cualquier otra cosa), mientras tanto, se aviva el fuego de una perpetua guerra religiosa (con buena conciencia y con el sentido de un servicio piadoso), contra aquella gente no circuncisa, pagana, bárbara, extraña, “nativa”, que ocupa la posición del vecino.⁶⁷

El tema profundo de la dimensión psicológica y moral del mito es la *armonización de la vida*. Los mitos teogónicos, que narran los hechos de los dioses y los héroes, muestran el camino —ya sea de manera negativa o positiva— hacia la armonización de la vida. Desde un punto de vista psicológico, los arquetipos míticos tienen la función primordial de armonizar lo interior con lo exterior. En su obra acerca de los símbolos en la mitología griega, Paul Delmondo lleva a cabo una lectura de los mitos griegos que le permite derivar una psicología y una moral de ellos.⁶⁸ A partir de esta interpretación, centrada en la dimensión psicológica y moral del mito, Delmondo propone como su tema fundamental el de la *evolución espiritual de los individuos y de la especie humana*. En ese sentido podemos establecer también un paralelismo entre la mitología griega, la psicología tradicional hindú y la teoría psicoanalítica.

Para Delmondo, el espíritu es la fuente principal de la armonía. Tiene la función de evitar el sufrimiento, producido por la tensión entre la pul-

⁶⁷ Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras*, op. cit., pp. 145-146.

⁶⁸ *El simbolismo en la mitología griega*, Barcelona, Editorial Labor, 1991.

sión primigenia (subconsciente) y lo práctico-utilitario (consciente) con lo espiritual (supraconsciente). Al nivel de la psicología interior existen conflictos de los principios del placer y del poder con el principio de realidad. El mito es un camino de desarrollo evolutivo que tiene un sentido preciso: permite situar estos conflictos dentro del proceso de desarrollo espiritual. El mito es el medio gracias al cual todos los días estamos aprendiendo a armonizar.

El espíritu está vinculado al supraconsciente, nivel más alto de conciencia. Encierra la relación del hombre con lo sagrado. La capacidad del consciente es procesal, hay que trabajarla, requiere del esfuerzo evolutivo que conduce al crecimiento espiritual. La fuerza que impide al espíritu crecer y desarrollarse es el funcionamiento parasitario del subconsciente. La humanidad siempre lucha por alcanzar lo cósmico y evitar la caída que significa la vuelta al caos. De esta idea surge una figura triádica de la conciencia:

1. Supraconsciente \Rightarrow lo espiritual. El supraconsciente es el nivel más alto, el espíritu que: une al hombre con el cosmos, con lo sagrado.
2. Consciente \Rightarrow lo intelectual. El consciente está en el espacio del mundo, del hombre y sus creaciones, lo práctico-utilitario. Es el lugar de los conflictos y las oposiciones.
3. Subconsciente \Rightarrow lo pulsional. El subconsciente es el nivel más bajo, representa lo pulsional, lo amorfo y primigenio, lo no armonizado, el caos.⁶⁹

El tema central de los mitos teogónicos es el de las transformaciones energéticas entre el deseo exaltado y su armonización. La satisfacción armoniosa de los deseos es el sentido último de la vida, su

⁶⁹ En los relatos míticos, el subconsciente y sus peligros están representados por los monstruos que surgen del inframundo. La tierra es la región donde habita el héroe, donde venera a los dioses y lucha contra los monstruos. La tierra es la arena del combate vital, es el espacio del intelecto, del consciente. El cielo es el lugar simbólico del espíritu. Todo lo que está en la tierra debe aspirar a la perfección de lo celestial, lo terrenal es sólo la imitación de lo celeste. Cielo, tierra e inframundo constituyen una unidad interdependiente, una subdivisión de lo cósmico que está presente en todas las cosas y, por ello, en la psique humana. Símbolos como el árbol cósmico o la cruz —que es una transfiguración de éste— representan la unión de los tres mundos. A cada una de las tres esferas exteriores corresponde una forma de conciencia. El esquema triádico une lo exterior y lo interior. Véase *ibid.*, pp. 21-41 y Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, *op. cit.*, p. 47.

sentido espiritual. En la Grecia democrática del siglo V a.C., gracias al teatro y a la importancia que el Estado le otorgó como un pilar de la cultura, los mitos continuaban teniendo una función moral decisiva:

La épica y la tragedia —y también la lírica coral doria— fueron no sólo formas de arte, sino también instituciones sociales con valor educativo.

Los mitos hablan de héroes y de dioses que habían actuado en un tiempo remoto, pero en sus dramáticas escenas plantean conflictos de valores en los que se muestra, paradigmáticamente, la trágica condición del hombre. Ese cruce de dos tiempos —el del mito y el presente ciudadano— y la imbricación de lo humano en lo heroico, y viceversa, sirve a la educación mediante la reflexión y la purificación afectiva, que Aristóteles supo reconocer tan admirablemente.⁷⁰

En la época más remota de la comunidad griega no se hacía distinción alguna entre ontología y ética. Los seres humanos estaban inmersos en la *sustancia ética*, pertenecer a la comunidad significaba *ser como se tiene que ser*.⁷¹ Ser ateniense era ser como se debía ser, vivir de acuerdo con las normas del saber vivir, del arte total que era la vida buena y bella. El vivir sólo se concebía como formando parte de la familia y de la *polis*. Fuera de la familia y de la *polis* no era posible existir. Por eso el castigo más terrible era el destierro y equivalía a la pena de muerte.

En la tragedia, la *polis* cobraba conciencia de sí misma. La *polis* se expresaba en y por la tragedia. Ahí era el lugar de la revelación, donde aparecía la precariedad sobre la que se levantaba la vida, la contradicción sobre la que se edificaba. La tragedia enseñaba a prevenir la *hibris*, inculcando el cuidado absoluto, la prevención de cualquier desmesura. La tragedia era *un modo de vida*, no un género literario.

⁷⁰ Carlos García Gual, *op. cit.*, p. 37.

⁷¹ Véase *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, pp. 259-260.

Dimensión social y política

La iniciación ritual es también la forma fundamental de *crear una identidad colectiva*. La integración a la comunidad de los jóvenes novicios durante el ritual iniciático, se instaura en el momento en el cual los mitos fundamentales de la comunidad les son revelados. Lo específico de la identidad colectiva está en el hecho de participar de la verdad revelada por los mitos. Esto significa que se adopta un universo simbólico, un acervo de imágenes a través de cuyo prisma se mirarán y se significarán las experiencias de la vida. Creer en la verdad de los mitos supone también aceptar el pacto social y sus reglamentos, sus maneras de vivir la vida diaria. No podemos olvidar que en las sociedades tradicionales el pacto social era un pacto sagrado, la relación de los miembros de la comunidad con sus instituciones se daba de manera indirecta, estaba mediada por la relación con los dioses que las fundaron. En las ceremonias de iniciación de los kurnai vemos como ese sentido del ritual está presente:

[...] echados en el suelo en el cerco sagrado, y cubiertos con mantas, se duermen los novicios bajo el efecto de una canción monótona. Al despertar, se les provee con un “cinturón de madurez” y comienza la instrucción. El misterio central de la iniciación se llama “mostrar al abuelo” [...] echándose nuevamente los novicios al suelo se les cubre la cabeza con mantas. Los hombres se aproximan, agitando las bramaderas [que imitan el ruido del viento]. El jefe ordena a los novicios desprenderse de las mantas y mirar hacia el cielo, y acto seguido hacia los portadores de las mantas y mirar hacia el cielo, y acto seguido hacia los portadores de las bramaderas. Entonces, dos ancianos dicen: “no deberéis hablar de esto nunca [...] a nadie que no sea [...] iniciado” [...] y el jefe les cuenta el mito del origen de la iniciación [...] Tras la revelación de este misterio, vuelven al campamento, pero la instrucción continúa. Les explican, sobre todo, los deberes del adulto.⁷²

⁷² Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 29.

La colectividad existe a partir de esta *comunidad mítica*, de la vivencia de un imaginario común que, si bien, significado de manera particular por cada uno, proporciona los *temas fundamentales* —como diría Jung— y las *formas fundamentales* —según Lévi-Strauss— para que hombres y mujeres encuentren sentido en todos los hechos que componen la vida, desde los más sencillos hasta las ceremonias más solemnes. En el libro místico judío del *Zohar* aparece esta idea perfilada con toda claridad: “La Comunidad de Israel (*Shejinah*) no aparece frente al rey (*Tiferet*) sino por medio de la *Torah*. Cada vez que los hombres de Israel se dedican al estudio de la *Torah*, la Comunidad de Israel habita en ellos.”⁷³

La imitación de los actos ejemplares de los dioses y los antepasados funda todo el horizonte de la cultura tradicional: proporciona las figuras esenciales de interpretación cotidiana, establece los principios de las tradiciones y costumbres, sacraliza la cultura material —recordándonos el origen mítico de todos los utensilios, armas y herramientas—, confiere los deberes y las libertades, fija las jerarquías y sus atribuciones, en fin, todo el orden social se funda en los sucesos originales relatados en los mitos.

Entre los mexicas, la existencia de las jerarquías sociales y las correspondientes obligaciones de cada clase social estaban sancionadas explícita y, muchas veces, detalladamente, en el *corpus* mitológico. El origen y destino de los macehuales se encuentra descrito en el mito cosmogónico que relata el principio de todas las cosas:

Pasados seiscientos años del nacimiento de los cuatro dioses hermanos, los hijos de Tonacatecuhtli, se juntaron todos cuatro y dijeron que era bien que ordenasen lo que había que hacer, y la ley que habían de tener y convinieron en nombrar a Quetzalcóatl y Huitzilopochtli para que ellos dos ordenasen, y estos dos, por comisión y parecer de otros dos, hicieron luego el fuego y hecho, hicieron medio sol, el cual por no ser entero no refulmbraba mucho sino poco. Luego hicieron a un hombre y a una mujer, al hombre llamaron Oxomoco y a la mujer, Cipactónal, y mandáronles la tierra y que ella hilase y tejiese, y que de

⁷³ *Zohar. Libro del esplendor*, traducido por Esther Cohen y Ana Castaño, México, Conaculta, 1998, p. 54.

ellos nacerían los macehuales, y que no holgasen sino que siempre trabajasen, y a ella le dieron los dioses ciertos granos de maíz para que con ellos ella curase y usase en adivinanzas y hechicerías y así acostumbran hacer hoy día las mujeres.⁷⁴

La división del trabajo entre el hombre y la mujer, la inclinación de ésta por la adivinación y la hechicería, así como las obligaciones de los macehuales como trabajadores, se derivan de un gesto creador y ordenador de los dioses que han dispuesto las cosas de esa manera, desde un principio y para todos los tiempos. Fijan, así un destino para todas las generaciones venideras, una tras otra. Tanto para el más humilde de los súbditos como para el primero en la jerarquía de los nobles, las obligaciones estaban bien definidas, las normas de una moral fuerte y profunda definían el deber ser de la figura del *tlatoani*. En un discurso perteneciente al ritual de entronización del *tlatoani*, que forma parte de los *huehuetlahtolli* (“testimonios de la antigua palabra”) —donde las normas morales de la religión se hacen patentes— se dice:

Con esto te digo que actúes con todo tu esfuerzo y que no esté contento, antes bien te ruego que te aflijas [...] Ahora que estás en lo más alto, dignate recibir y escuchar con atención a los que vengan a quejarse ante ti, a los que te muestren sus penas. No contestes sin antes reflexionar; entérate de la verdad pues eres sustituto de Tloque Nahuaque. Él habla por ti y tú hablas ante él en nombre de la gente [...] No te regodees en los placeres sensuales; piensa en tu responsabilidad aun cuando estés dormido. No quieras engordar y emborracharte a costa del trabajo de los macehuales. No permitas que lo que Dios [te] da, todos los bienes materiales, se transformen en cosa de locura y desvarío. De esa manera harías daño a la gente.⁷⁵

El ritual de entronización del *tlatoani* muestra el vínculo esencial que existe entre mito y ritual. La dimensión social y política del mito corresponde al de la relación entre el mito y el ritual. En el ritual se

⁷⁴ Krickeberg, *op. cit.*, p. 22.

⁷⁵ Citado por José Alcina Franch en “Poder y sociedad”, *Azteca mexicana. Las culturas del México antiguo*, Madrid, INAH, Quinto Centenario, 1992, pp. 163-164.

reviven, ceremonialmente, el tiempo y los sucesos míticos originarios. El ritual es el suceso de la vida colectiva por medio del cual el mito se vuelve algo presente, actual, vivo. El ritual es el principal medio de socialización del mito. El ritual enriquece al mito, lo significa de nuevo, lo dota de nuevos sentidos y lo adapta a las situaciones siempre cambiantes de la vida. El ritual es el cíclico recuerdo de los sucesos fundamentales del cosmos y del mundo. Por medio de él, los mitos establecen su actualidad en la vida cotidiana de la comunidad. Gracias al ritual, lo sagrado y lo cotidiano pueden pertenecer a un mismo universo.

Al sancionar todos los hechos sociales, el mito se convierte en fundamento de las instituciones comunitarias. Las reglas que rigen las relaciones políticas, sus jerarquías, el origen mismo del Estado y de la autoridad de los gobernantes encuentran su explicación y sentido en los mitos. El mito no sólo funda por completo el orden político, sino que sitúa a todo el ámbito de la política dentro del orden cósmico. Para el pensamiento religioso ninguna esfera de la vida está aislada; todas son interdependientes y existen a partir de su lugar dentro de la cosmogonía. El gobierno supone la regulación y armonización de todas las cosas y seres bajo el cielo. Eso sólo puede hacerse si los actos que deciden el destino de los seres humanos están en consonancia con las fuerzas cósmicas, con los designios divinos. El destino humano es ser el principal colaborador de los dioses:

La idea de que el azteca era un colaborador de los dioses; la concepción de que cumplían con un deber trascendental y que en su acción radicaba la posibilidad de que el mundo continuara viviendo, permitió al pueblo azteca sufrir las penalidades de su peregrinación, radicarse en un sitio que los pueblos más ricos y más cultos no habían aceptado, e imponerse a sus vecinos ensanchando constantemente su dominio, hasta que [...] llevaron el poder de Tenochtitlán a las costas del Atlántico y del Pacífico [...].⁷⁶

⁷⁶ Alfonso Caso, *op. cit.*, pp. 121-122. Véase también Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl*, México, UNAM, 1983, p. 100.

La tarea esencial de los aztecas era la de proveer el alimento mágico de la sangre humana (*chalchihuatl*) para propiciar y prolongar la vida del Sol, prolongar el ciclo vital que corresponde a su era cósmica. Aquí estaba la fuente de su inspiración mística y lo que dotaba de sentido a su existencia. Todo el orden universal y, en consecuencia, el social estaba fundado en el antiquísimo mito náhuatl del Sol. En ese mito se hallaba la explicación del acaecer cósmico. Los ciclos cósmicos habían sido sucesivos y eran simbolizados por un Sol distinto cada vez, hasta llegar al Quinto Sol, al que pertenecen los mexicas. La misión de éstos era de tal importancia que justificaba cualquier acto que se encaminase a cumplir dicho fin. Se fundó, de hecho, todo un *orden militar* orientado a obtener prisioneros destinados a la piedra de los sacrificios que proporcionaba el alimento vital para el Sol.

El orden humano se concebía como una réplica del orden divino, las cinco divisiones del imperio azteca correspondían a los cinco rumbos del universo; de la misma manera, el *tlabtoani* no hacía sino personificar a los dioses, en sus acciones fundamentales. Su relación con ellos tenía que ser íntima. La divinidad hablaba por medio de la palabra del soberano y actuaba, también, por mediación de él.

[...] se dice que el *tlabtoani* “hace andar al sol y a la tierra”; el *tlabtoani* es, en ocasiones, el sol nascente, o bien se equiparan la vida, el gobierno y la muerte del *tlabtoani* con el curso solar. “Estas imágenes parecen indicar que se considera al *tlabtoani* como parte fundamental del universo, tal como era el sol, la tierra o el inframundo y se pensaba que para la armonía del universo era imprescindible la presencia del gobernante supremo” [...] “a Huitzilopochtli no le representaba nadie si no era el rey” y al *tlabtoani* muerto se le vestía “con los atavíos de Huitzilopochtli y quemaban su cuerpo en el patio del tiempo de este dios”.⁷⁷

En los mitos mexicas sobre el poder del soberano encontramos un ejemplo puntual de la función del mito como sustento del orden político. Tal como ocurre en todas las mitologías, el mito político se

⁷⁷ José Alcina Franch, *op. cit.*, p. 164.

basaba en un mito más vasto y complejo, el mito cosmogónico. Lo que muestra cómo en la mentalidad colectiva imperan las imágenes formadas por el pensamiento religioso. Bajo formas diferentes no dejan de aparecer, porque expresan lo más profundo de la conciencia humana y también porque seguimos siendo educados con variantes de esos mismos arquetipos.