
VIEJOS Y NUEVOS MITOS*

Enrique Luque

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

El mito, desde la Grecia Antigua a los tiempos modernos, ha sido considerado como algo opuesto a la historia, la ciencia, la razón e, incluso, la vida cotidiana. De ese modo, el mito se equiparaba tanto a la sociedad antigua como a las sociedades primitivas. Sin embargo, hechos y procesos cruciales de las sociedades modernas y de la época industrial pueden verse con una nueva luz cuando se toma en cuenta el papel del mito, sea bajo viejos o nuevos ropajes. Además, lejos de ser un mero subproducto de la vida social, los mitos moldean en gran medida nuestra historia y nuestra sociedad.

En un artículo reciente sobre el apasionante tema de si existe o no un diseñador de nuestro universo, el Nobel de Física Steven Weinberg se muestra claramente partidario de una respuesta *científica*, o negativa, frente a otra que podríamos denominar *mítico-religiosa*, o afirmativa. Pero la ciencia, afirma, no elimina toda duda: «¿Por qué esta teoría en lugar de cualquier otra teoría? Por ejemplo, ¿por qué se describe hoy el mundo mediante la mecánica cuántica? La mecánica cuántica es la única parte de nuestra física actual que probablemente

* Este texto fue, en una primera versión, base para una conferencia pronunciada en la *Fundación Marcelino Botín*, en Santander, el 18 de octubre de 1999, con el título *Los mitos y su papel social*. Aprovecho la ocasión para agradecer la amable invitación tanto a la mencionada Fundación como al organizador del ciclo, Alfonso Pérez Agote.

sobreviva intacta en cualquier teoría futura, pero no hay nada que haga de la mecánica cuántica algo lógicamente inevitable. En su lugar, puedo imaginar un universo gobernado por la mecánica newtoniana. Por tanto, parece haber un misterio irreductible que la ciencia no eliminará» (Weinberg, 1999).

Viajemos ahora en el tiempo para encontrarnos con un contraste parecido. En su obra tardía sobre *cuestiones naturales*, Séneca contrapone su propia actitud, la del filósofo, a la de la antigüedad, representada para él por los etruscos, ante un mismo fenómeno natural: el rayo. «Nosotros —dice el filósofo— pensamos que los rayos se forjan del choque de las nubes; ellos se persuaden de que las nubes chocan para que los rayos se forjen» (Séneca, 1966).

Pese a los casi dos mil años que nos separan de estas palabras, su actualidad resulta sorprendente si nos fijamos en el contexto en el que están escritas. Séneca no habla allí exclusivamente de hechos físicos (el trueno, el rayo y sus consecuencias), sino de la *interpretación* de esos hechos. La disparidad entre antiguos y filósofos, viene a decir Séneca, estriba en la *significación*, en el *significado*, que unos y otros atribuyen a *señales* como el resplandor del rayo o el destrozo que pueda ocasionar. Dicho de otro modo, para el filósofo cordobés, tanto las viejas creencias como las nuevas certidumbres *comunican* cosas y sirven para que, a través de ellas, podamos entender el mundo en que nos ha tocado vivir. Estamos, pues, en el terreno de la semiótica, que permite captar elementos y funciones análogos en sistemas simbólicos aparentemente tan diferentes como la ciencia y el mito. Y, con ello, también se acerca el filósofo estoico a esta posmodernidad en la que andamos instalados. Es decir, esta situación desde la que todo se nos antoja señal o signo de otra cosa y en la que continuamente nos referimos, más que a las cosas en sí mismas, a la *lectura* o *lecturas* que podemos hacer de ellas, según nuestras peculiares formas de ver lo que nos rodea.

Pero Séneca, por otra parte, se inserta de este modo también en una tradición de pensamiento mucho más antigua y bastante más persistente. Esa tradición viene interrogándose acerca del mito hace, por lo menos, dos milenios y medio y estableciendo, además, desde entonces una estricta frontera entre el mito (algo antiguo, dotado, en proporciones variables, de belleza, poesía, ingenuidad, irracionalidad y, sobre todo, lleno de incoherencias e incongruencias) y nuestra situación actual, racional y práctica, si bien menos llena de emociones. El propio Séneca marca el contraste al decir que el rayo significa o expresa cosas muy diferentes para el filósofo y para los antiguos. Éstos ven en el fenómeno señales mediante las cuales podemos conocer la voluntad de los dioses, mientras que el filósofo lo entiende como una fuerza de la naturaleza que ninguna fuerza humana puede torcer. Por eso, continúa, son inútiles los sacrificios que tratan, precisamente, de influir en el curso inexorable de las cosas. Además, ¿por qué estando el cielo tachonado de estrellas sólo algunas deciden nuestros destinos? ¿O por qué el rayo de Júpiter mata a inocentes, deja con vida a los malvados y derriba, incluso, sus propias estatuas? ¿Por qué, entonces, la leyenda, la fábula, el mito, en definitiva? Pues, sencillamente, porque los

antiguos, llenos de sabiduría, quisieron colocar sobre nuestras cabezas ignorantes seres que fueran freno para la maldad, la osadía o el excesivo poder de los hombres. Y esos seres tenían que ser tan superiores a nosotros que nos resultaran incomprensibles (Séneca, 1966).

Los antiguos mitos, como todos sabemos, no agotan su contenido en esos meteoros. Prácticamente, todas las cuestiones que interesan o han interesado a los hombres han sido objeto de esas leyendas fabulosas, en nuestra propia tradición cultural o en otras diferentes. Entonces, ¿es que hemos perdido ya, y desde hace mucho tiempo, esa antigua capacidad de colocar nuestros problemas reales y sus dudosas soluciones lejos de nuestras manos, en alguna esfera superior? Hay muchas razones para dudar de que esto sea así.

Un estudioso de los mitos que vivió el siglo pasado, bastante olvidado en nuestros días, Max Müller, sostenía que hoy, como en tiempos de Homero, tenemos mitos, pero no reparamos en ellos, porque vivimos a su sombra (Casirer, 1959). Habría que añadir que esas sombras que nos impiden reconocer nuestros mitos son variadas e insospechadas. Y no me refiero ahora a esa aparente vuelta o persistencia de prácticas y creencias que chocan claramente con el racionalismo de nuestro tiempo. Tras ellas (horóscopos, videntes, magnetismo y tantas más) hay poderosos intereses económicos y la explotación rentable de un fenómeno propio de nuestra época: la enorme soledad del hombre en masa, o la *muchedumbre solitaria*, en la conocida expresión de Riessman.

Me refiero, por el contrario, a fenómenos menos obvios. Pensemos que hay temas de las viejas mitologías (grandes mitemas, por emplear abusivamente la expresión lévi-straussiana) sorprendentemente recurrentes a lo largo del tiempo y a través de las culturas. Pero sus expresiones o manifestaciones son diversas, tan diversas como son las épocas, las sociedades o los individuos. Como dice una especialista en mitología comparada, Wendy Doniger, los mitos adquieren aspectos radicalmente distintos según la perspectiva de observación y análisis que adoptemos. Los extremos de observación son lo que ella llama telescópico y microscópico, entre los cuales podemos encontrar posiciones intermedias (Doniger, 1995).

Vistos telescópicamente (es lo que han hecho Freud, Jung, Mircea Eliade o Lévi-Strauss), los mitos nos permiten contemplar los grandes temas de la humanidad. Por ejemplo, el miedo al incesto, el eterno retorno de la vida y la muerte, la perpetua lucha del bien y del mal o esa tajante distinción entre verdad y falsedad en que suelen instalarse las grandes religiones. Hay, también, un punto de observación intermedio: es el análisis de sociedades y épocas concretas, donde este o aquel gran tema se presenta matizado o conjugado con las preocupaciones de un tiempo o los problemas de un pueblo. Por último, situados en el nivel microscópico deberíamos poder observar esas experiencias individuales, íntimas y, en definitiva, inefables que toda creencia entraña. Ni que decir tiene que el peligro de la subjetividad (el de proyectar sobre los mitos nuestras creencias o nuestro escepticismo, o ambas cosas) acecha en cualquiera de esos puntos de observación (Doniger, 1995).

El hombre, decía Baudelaire, camina a través de selvas o bosques de símbolos. Sin embargo, nuestro mundo es —se ha dicho y repetido muchas veces— un mundo desencantado, un mundo aparentemente muy alejado de esos bosques de símbolos donde florecen los mitos.

Ahora bien, tanto la filosofía como la historia de la ciencia han puesto de relieve en nuestra época cómo los paradigmas científicos, los que rigen la investigación durante un período, ejercen sobre sus practicantes la misma fuerza que los dogmas religiosos sobre los creyentes. Pensemos, además, que los descubrimientos científicos y los individuos que los realizaron ocupan en la imaginación científica un lugar análogo al de los héroes de los mitos o a los de los santos de las religiones.

En otro orden de cosas, también la lucha del bien y el mal ha desbordado hace tiempo el marco estricto de las teogonías religiosas. La larga etapa de guerra fría ha sido especialmente fértil en la recreación de espíritus del bien y espíritus del mal, que, según el bando de que se tratara, se identificaban con el sistema capitalista o el sistema soviético. La salvación, por su parte, adoptaba nombres como Plan Marshall o solidaridad socialista con los pueblos oprimidos. Al derrumbarse el muro de Berlín, nuestra década parecía alejarse de los viejos maniqueísmos. Vana ilusión: a los pocos meses, Sadam Hussein, con la invasión de Kuwait, proporcionaba un magnífico pretexto al imaginario occidental. Los noventa han sustituido el dualismo zoroastriano de la posguerra por un escenario más del gusto judeocristiano: un cielo prometido, más o menos identificado con un mercado universal y sin trabas estatales, un pueblo elegido y modélico, y la contrapartida: pequeños demonios seleccionados para mostrar los peligros que acechan en la periferia y, como tales, destinados a ser bombardeados periódicamente o cuando los designios del Señor lo hagan necesario. Ahora, eso sí, como Luzbel, preservados para que puedan continuar representando su papel.

Por otra parte, los mitos son —lo venía a decir Séneca— potentes sistemas de comunicación. Cualquier mito transmite información respecto a innumerables aspectos que sus forjadores o sustentadores consideran fundamentales. Puede tratarse, por ejemplo, del papel del hombre respecto al resto de la naturaleza (así, el Génesis, como otros muchos mitos de origen, transmite toda una taxonomía de lo existente milenios antes de las primeras grandes clasificaciones científicas del siglo XVIII); o la constatación y el intento de explicación de la diversidad humana (la misma Biblia con sus genealogías, o las genealogías de los mitos de muchas sociedades tribales); o, por último, las grandes crisis históricas (como la aparición de la vida urbana o el tránsito de sociedades basadas en el parentesco a otras donde predomina el estado). Pues bien, también nuestros sistemas simbólicos actuales cumplen análogas funciones comunicativas.

En este sentido, Roland Barthes ha resaltado cómo los objetos más prosaicos de la vida actual están, para nosotros, cargados de sentido y son susceptibles de múltiples significados, aparte de su estricto valor instrumental (Bar-

thes, 1999). Pensemos en todo lo que hay tras la utilización o el deseo de poseer una determinada marca de automóvil (fantaseado por los rapsodas de nuestra época que son los técnicos publicitarios). O lo mismo por lo que respecta a vestido, tipo de vivienda, vacaciones, bebidas, etc., etc. Nuestras creencias más profundas y, tal vez, nuestras experiencias más inefables tienen hoy mucho que ver con estos elementos aparentemente intrascendentes y profanos de nuestra vida cotidiana. Su posesión nos identifica con posiciones sociales, generacionales, existenciales, en suma. Su carencia o la dificultad de acceder a ellos puede equipararse a situaciones infrahumanas o absolutamente marginales. Además, hoy probablemente como nunca, nos mostramos obsesionados por los peligros que entrañan funciones fisiológicas o metabólicas que antes parecían relativa o completamente inocuas (como comer, respirar o copular). En las últimas décadas del siglo XX, el próspero mundo occidental ha vivido bajo la amenaza sucesiva, permanente o recurrente del sida, la contaminación atmosférica y de los innumerables problemas derivados del cultivo, cría o procesamiento de nuestro sustento cotidiano. Las pavorosas imágenes que todo esto evoca en nosotros tal vez sólo encuentren parangón en aquella Europa de los siglos XVI y XVII, atemorizada también por los demonios de la brujería, por las contaminaciones heréticas y, quizá más que por nada, por los tribunales que se encargaban de perseguir unos y otras.

Nada de todo esto se entiende bien si excluimos esa dimensión de la vida humana que los griegos denominaron mito. Entraña el mito una creencia enraizada en nuestros planteamientos, compartida con otros congéneres y mantenida durante un tiempo más o menos prolongado. Y, sobre todo, algo que no se discute. Por ejemplo, algo que nos parece tan indiscutible como la maldad absoluta de los talibanes afganos, el riesgo que entrañan los alimentos transgénicos o la verdad de las leyes científicas. Sólo algún especialista en cualquiera de esos ámbitos podrá permitirse cuestionar o matizar tales axiomas y a buen seguro que su audiencia no será muy amplia. Decir talibán sin más equivale a poner ante nuestros ojos todo lo que identificamos con el retraso cultural (fe religiosa ciega, opresión de la mujer, rechazo de los avances científicos, etc.), pero también lo contrario (esto es, nuestra confortable superioridad, desde la que creemos haber terminado con todo eso). Algo parecido nos ocurre cuando oímos aludir a un principio o ley científica. Todos solemos aceptar su autoridad como indiscutible y tan permanente como el curso de las estaciones o el movimiento de los astros; sospechamos, además, aunque no siempre sepamos cómo, que alguna relación existe entre el progreso científico y los avances tecnológicos que han hecho nuestra vida mucho más llevadera. Otra cosa es que los historiadores de la ciencia muestren la periódica sustitución de unos paradigmas científicos por otros, o que tal o cual invento azaroso haya precedido a ciertas formulaciones científicas. Lo importante es que el mitema de que se trate sea aceptado como moneda de curso legal y que, como elemento simbólico (esto es, algo que representa o sintetiza lo que tomamos por realidad), sustituya a la realidad de que se trate. Dicho en términos poéticos: nuestro

bosque de todos los días sigue necesariamente poblado e incluso enmarañado por los símbolos.

Si admitimos que esto es así (y yo, al menos, estoy convencido de que es así), ¿por qué tendemos entonces a desplazar los mitos de nuestra vida? ¿Por qué los equiparamos con las falacias o lo extraordinario? En primer lugar, porque ya el mundo griego, al que debemos muchas cosas, trazó una aguda línea divisoria entre el mito y otras esferas de la vida (Détienne, 1989; Rodríguez Adrados, 1984). Pero, además, porque el mundo contemporáneo ha venido a reforzar ese desplazamiento al situar el escenario del mito en las sociedades más alejadas de las nuestras, culturalmente hablando (Hocart, 1975). Trataré de resumir a continuación las líneas generales de ese doble desplazamiento, que no es en modo alguno puramente negativo, ya que gracias a él hemos aprendido casi todo lo que sabemos del mito y, de esa manera, a entendernos mejor a nosotros mismos. Después de ese recorrido y para terminar quiero mostrar, a través de tres situaciones o momentos históricos muy diferentes, cómo los mitos no son en absoluto ajenos a los grandes dramas del hombre moderno y contemporáneo.

Fue, ciertamente, el mundo griego en el tránsito de los siglos V y IV antes de nuestra era el primero en establecer una rígida delimitación entre mito (al que se identificaba con lo emotivo y poético, pero también con lo engañoso, lo irracional e incluso con las más bajas pasiones), de un lado, y la ética, la razón y la búsqueda de la verdad, de otro, que era lo que distinguía a la filosofía. Lo anterior al pensamiento de los grandes filósofos es esa nebulosa mítica, propia de los antiguos, de los bárbaros, de los otros, en suma. Lo nuevo, lo actual, es la interpretación y crítica de esa antigüedad o alteridad. Frente al mito, la mitología. Esto es, la filosofía y la historia (Détienne, 1989; Tudor, 1972).

De todas formas, cuando los filósofos se enfrentan al mito en la época dorada del pensamiento griego, aquél, el mito, ya ha experimentado una gran transformación, paralela a la de la civilización helénica. Ésta había pasado de ser una sociedad neolítica y rural, poblada de multitud de mitos y ritos locales, de dioses grotescos con rostros animales y hechos bastante incoherentes, a convertirse en un escenario de dioses mucho más próximos al hombre, gracias a los héroes de Homero y Hesiodo. La misma filosofía presocrática supone, en definitiva, la prolongación de toda una tradición mítica, al dar nombres abstractos (o a veces muy concretos, como los cuatro elementos) a fuerzas que el mito personificaba y ponía casi al alcance de la mano (Rodríguez Adrados, 1984). Tal vez el mito, siempre particularista, siempre imbricado en lo concreto, se quedaba pequeño para una civilización que pretendía hablar en términos universalistas como *justicia*, *belleza* y *verdad*. Y, sin embargo, esas dos grandes creaciones del pensamiento griego (que fueron, también, las armas utilizadas contra el mito), esto es, la filosofía y la historia, estuvieron desde el principio contaminadas por el mito (Cassirer, 1998). Y, como he resaltado antes, nunca han dejado de estarlo y, con ellas, otros muchos campos del conocimiento. La *República* de Platón, por ejemplo, supone un feroz ataque a los mitos del pasa-

do y a sus portadores, los poetas. Pero ¿qué son la *politeia* y otras construcciones socráticas y platónicas sino intentos deliberados de crear nuevos mitos basados en esos absolutos (el Bien, la Verdad o la Belleza)?

Pues bien, la tradición filosófica helénica alumbró dos corrientes de interpretación de los mitos, cuyas huellas aún pueden rastrearse en nuestros días (Tudor, 1972). Ambas conciben el mito como algo elaborado en el pasado y que, además, sólo adquiere sentido en esas circunstancias que lo vieron nacer.

La primera y más persistente, vinculada al estoicismo, ve en el mito una especie de filosofía primitiva, sobre la naturaleza y sobre el hombre, pero oculta tras un decorado muchas veces absurdo, contradictorio y, no pocas veces, falaz e inmoral. Es, precisamente, esa apariencia externa inadmisibles la que anima al mitólogo a buscar el significado o verdad subyacente de los mitos, envueltos siempre en un lenguaje metafórico e hiperbólico que era, por su plasticidad y dramatismo, el único que podían entender las gentes sencillas e ignorantes de los primeros tiempos.

Claro está que esta hermenéutica (que, recordemos, es la de Séneca) suscita varias dudas. Por ejemplo, es difícil imaginar un pueblo de ingenuos e ignorantes rodeando a uno o pocos sabios. Otro problema es la presunción de que el mito, cualquiera que sea, tiene un único significado y que éste es compartido tanto por el improbable filósofo primitivo que lo crea como por el mitólogo que lo interpreta siglos después. Precisamente, si algo tenemos claro hoy es que el mito, como cualquier conjunto de símbolos, es fundamentalmente polisémico, y en esa pluralidad de significados radica su enorme plasticidad, su capacidad de adaptarse a tiempos diferentes y de decir cosas diferentes a gentes que también lo son. Dicho de otro modo, cualquier mito tiene mucho más de polifonía que de receta médica o culinaria.

Por otra parte, este tipo de hermenéutica se presta a que cualquier arriesgado mitólogo aventure *su* interpretación como *la* interpretación del mito, con lo cual se desvirtúa el propósito de búsqueda de un solo significado. Claro que este último riesgo existe en muchas otras interpretaciones del mito.

La otra corriente interpretativa de la antigüedad es aquella que concibe el mito como una suerte de historia distorsionada por el paso del tiempo y por su transmisión de un narrador a otro o de una a otra generación. El punto de partida es similar al anterior: la apariencia actual del mito encierra algo muy o bastante diferente. Sin duda, en este caso no hace falta recurrir a aquel filósofo primitivo y sí sólo a un más que comprensible deterioro del relato debido a la cadena de transmisión y a la subjetividad de los portadores. Pero hay otros problemas. Ante todo, que de una interpretación como ésta quedan fuera muchos mitos que no versan sobre acontecimientos irrepetibles (como una guerra, una conquista o la fundación de una ciudad). Además, en este caso, el mitólogo suele convertirse, al tratar de desentrañar lo que *realmente* ocurrió, en forjador de otro mito que, simplemente, viene a sustituir al antiguo. En este sentido, esta vieja corriente interpretativa, refugiada en la historiografía y en la política, sigue siendo actual (Girardet, 1986). Pensemos, sin más, que nuestra

época ha conocido cómo se desmontaban viejos mitos que nos hablaban de la España o la Francia casi eternas y cómo se construían paralelamente identidades andaluza, catalana, euskalduna y tantas más no menos inmutables. Sin embargo, en el terreno de la mitología propiamente dicha el éxito de este tipo de interpretación ha sido más bien escaso. Bien es verdad que la apologética cristiana de los primeros siglos usó y abusó de ella para presentar al paganismo como un conjunto de leyendas que deformaban la verdad (Jaeger, 1961).

Lo que sí ha descartado la interpretación mitológica posterior es esa necesidad de que existieran en algún tiempo remoto individuos que, conscientemente, quisieran transmitir algo a sus coetáneos o a las generaciones sucesivas. Así, por ejemplo, en el siglo XVIII, Giovanni Batista Vico, en sus *Principios de una nueva ciencia*, vio el origen del mito en la creación colectiva de las naciones (Vico, 1978). Fueron éstas las que desarrollaron las lenguas a partir de la poesía. Pero esas lenguas aún conservan, como abstracciones o personalizaciones, huellas de ese primer estadio en el que el gesto, metonímico o metafórico, creaba al propio tiempo el sustrato de las grandes elaboraciones míticas.

Vico apuntaba claramente al lenguaje y, por tanto, a factores ajenos a la voluntad de creadores individuales. Pero fue sobre todo el siglo pasado, con el enorme auge de la filología comparada, la época en la que el estudio del lenguaje se presentó como un potente medio para descifrar los mitos y explicar su existencia misma. Así, el alemán Max Müller, al que aludí al principio, creyó encontrar el origen del mito en la estructura y en la evolución de las lenguas (Cassirer, 1959; Tudor, 1972). También como Vico, Müller (al que importaban más que nada los mitos y las lenguas de los pueblos arios) imaginó a los humanos primitivos como poetas y amantes de lo concreto y de personalizar cuanto ocurría a su alrededor. El problema es que, al dispersarse los pueblos y al hacerse su lenguaje más abstracto, se perdieron las referencias iniciales: lo que habían sido simples descripciones de fenómenos, como la salida y la puesta del sol, se convirtieron en fabulosos recorridos siderales de personajes extraordinarios, difíciles de admitir para seres racionalistas de siglos posteriores. El problema del lenguaje (su *enfermedad*, decía Müller) es que aporta un exceso de sentido a las cosas que nombra: palabras parecidas para cosas diferentes acaban por crear asociaciones y, en definitiva, identidad entre ellas (Détienne, 1989). Visto de ese modo, el mito (por emplear los propios términos de Müller) no es sino resultado de «la oscura sombra que el lenguaje proyecta sobre el pensamiento».

Pocos siguen un planteamiento como éste en nuestros días. Entre otras cosas, porque el lenguaje se concibe hace ya tiempo como algo bastante más complejo y vital que una simple articulación entre pensamiento y realidad. Además, lo que ha venido después de Müller ha consistido en ese segundo desplazamiento del mito a que me refería antes.

Nuestra época (me refiero a este siglo) parece bastante menos interesada en esos remotísimos antepasados nuestros que tanto interesaron a los griegos y luego a Vico o a Müller. Desde finales del siglo pasado, al surgir lo que luego

se ha llamado antropología social o cultural, el puesto de los antepasados vinieron a ocuparlo las gentes que entonces se denominaban salvajes, y luego de muchas maneras más (primitivos, pueblos exóticos, sociedades tribales, preindustriales, ágrafas, etc.). Los primeros antropólogos se interesaron por ellos precisamente porque, al equipararlos con los seres humanos más antiguos, podían proporcionar una información viva y veraz, alejada de toda especulación más o menos fantástica sobre los primeros tiempos de la humanidad. Como el mito imperaba entre los salvajes y éstos, con arreglo al evolucionismo un poco ingenuo de la época, se consideraban como la infancia de la humanidad, el mito se interpretó como producto de una mentalidad infantil; una mentalidad que no podía distinguir claramente entre lo humano y el resto de la naturaleza. Dicho de otro modo, que de aquellos filósofos y poetas primitivos veníamos a encontrarnos con el pensamiento inmaduro de un niño. Pero pensamiento, al fin y al cabo (Cassirer, 1998; Tudor, 1972).

La reacción hizo que los estudiosos buscaran otras fuentes del mito. El mito, se dijo entonces, no es producto de la mente, sino de otras necesidades humanas. Al fin y al cabo, buscar actividad mental más o menos consciente en la génesis de los mitos no es sino proyectar ese proceso que hipervalora el intelectual —el pensamiento— en los fenómenos que estudia.

Hay que tener en cuenta que, desde la perspectiva tradicional, el rito se concebía como expresión o representación visible del mito. Y esto es válido para cualquier otra expresión plástica, estética o dramática. Así, la tragedia griega vendría a ser tanto la puesta en escena de los viejos mitos como de sus transformaciones; del mismo modo, los autos sacramentales, el románico o el gótico serían manifestaciones de un mismo mundo de creencias cristianas imperantes.

Por el contrario, nuestra era parece mucho más inclinada a dar la vuelta a este planteamiento y a buscar, en consecuencia, la base de las creencias en las prácticas, en la acción. Por supuesto, se trata de prácticas y de acciones colectivas. La danza ritual primitiva, en la que se mimetizan movimientos animales y fenómenos naturales para apropiárselos o controlarlos y en la que se participa colectivamente, es la que crea tanto la personalización de la naturaleza como el sentimiento de grupo. Precisamente, la escuela sociológica francesa, con Durkheim a la cabeza, colocó esos sentimientos grupales, tal como se expresan y se refuerzan mediante los ritos, en el origen de todas las formas religiosas.

Al fundamentar el mito en la acción colectiva o en la sociedad, es decir, en lo que a todos nos rodea en cualquier tiempo y lugar, sobra ya aquella vieja apelación a los primeros seres humanos. Sin embargo, no se ha descartado del todo esa vieja frontera que los griegos trazaron entre el mito y la historia. Durante bastantes años, el estudio del mito ha estado circunscrito a sociedades que parecían situadas al margen del tiempo y de la historia (Tudor, 1972). En ellas, eso sí, los antropólogos han buscado las raíces de los mitos factores presentes, actuales. Aunque de formas bastante diferentes.

Freud, por ejemplo, ha sido la fuente de inspiración de algunas teorías

modernas sobre el mito (Freud, 1966). Así, hay quienes ven en los mitos el análogo de los sueños, en tanto que revelan emociones, ansiedades y deseos reprimidos en la vida cotidiana. Más a tono con la búsqueda de factores sociales es la explicación de los mitos del polaco Bronislaw Malinowski. Para él, aunque desarrolló toda su investigación en el exótico mundo de las islas Trobriand, el mito es «un ingrediente indispensable de toda cultura» (Malinowski, 1975). Pero en las sociedades ágrafas su importancia se refuerza, porque equivale a la *constitución no escrita*, en tanto que legitima la estructura política y respalda las relaciones sociales existentes. Aunque, sin duda, la teoría más influyente en el terreno de la mitología en las últimas décadas ha sido la del francés Lévi-Strauss. Con él volvemos al lenguaje, pero no en el sentido de Vico o de Müller. Lévi-Strauss lo que hace es trasladar a este terreno el enorme avance de la lingüística en nuestro siglo.

En este caso, el lenguaje se concibe no como el manantial del mito, sino como el modelo mediante el cual podemos entenderlo mejor (Lévi-Strauss, 1972). Como en una lengua, en el mito los términos aislados resultan incomprensibles. Debemos, sí, identificar sus unidades significativas mínimas o *mitemas* (que en este caso se sitúan en el nivel mínimo de una frase) y descubrir sus articulaciones y oposiciones. Como el lenguaje, el mito transmite también mensajes que circulan del creador del mito a la audiencia. Pero frente a aquella tradición que hacía de los creadores del mito seres plenamente conscientes de lo que se traían entre manos, o aquella otra que los veía como intérpretes infantiles de fuerzas naturales, para Lévi-Strauss, ni quienes elaboran el mito ni sus audiencias son conscientes del mensaje. En realidad, poco podemos saber acerca de cómo piensan los hombres que hacen o transmiten los mitos. O, como dice Lévi-Strauss, extremando la autonomía de los mitos, son ellos los que se piensan en los hombres y los que los utilizan para transmitir sus mensajes. En definitiva, vistas así las cosas, ¿qué utilidad reportan los mitos al hombre? Aparte de que poco podemos hacer para librarnos de ellos ya que, como el lenguaje, también radican en nuestra estructura cerebral más profunda, nos sirven al menos para resolver ficticiamente contradicciones irresolubles (Kronenfeld y Decker, 1979).

Esa autonomía casi absoluta de los mitos viene a ser la antítesis de lo que se denominó tiempo atrás marxismo vulgar. Éste equivalía, como se sabe, a considerar los mitos, como cualquier otro sistema simbólico, mera emanación o reflejo de las condiciones materiales de la existencia. Pues bien, ni una cosa ni la otra: en algún punto medio debe andar la verdad. Lévi-Strauss acierta, sin duda, al situar las bases del mito en las estructuras profundas del cerebro humano. A ello se debe que los temas se repitan, por más diferentes que sean sus expresiones. Pero cada mito o cada conjunto mítico goza sólo de autonomía relativa. Como ha dicho gráficamente algún autor (Hocart, 1975), la clave para la comprensión de las nueve décimas partes del mito se encuentra fuera de él. Precisamente por eso me interesa mostrar en la última parte de mi exposición cómo el mito, lejos de estar al margen de la realidad social y cultural o

de ser mera excrecencia de realidades materiales, se imbrica o se engarza con ellas, se modifica para satisfacer nuevas demandas y contribuye a la transformación de esas realidades.

Me referiré a tres situaciones, muy diferentes entre sí, pero que tienen en común el desarrollarse en momentos de importantes cambios históricos y sociales. La primera tiene que ver con el crecimiento del Estado moderno en España; la segunda, con la expansión de las potencias occidentales por el mundo y lo que podríamos llamar los inicios palpables del proceso de globalización; y la tercera, con la gran transformación que ha experimentado en nuestro siglo una sociedad tan compleja como la norteamericana.

Veamos, en primer lugar, lo relativo a la consolidación en nuestro país del Estado centralista y del absolutismo monárquico. La figura decisiva aquí es la de Felipe II, quien claramente rompe con una tradición mítico-política que Ernest H. Kantorowicz denominó la de los *dos cuerpos del rey* (Kantorowicz, 1975). La idea procede, remotamente, de las nociones cristológicas y de su plasmación en la Edad Media. Es en esa época cuando la comunidad política se concibe como algo análogo al *corpus mysticum* que formaba la Iglesia. Tal entramado político-teológico viene a traducirse en una neta distinción entre la persona física del rey y la comunión que, como institución, forma con otras instituciones, como el Parlamento. Hay que tener en cuenta que esta dualidad, si bien se ha desarrollado con especiales características en el mundo europeo y cristiano, tiene expresiones parecidas en sociedades muy diferentes de las nuestras (como es el caso, por ejemplo, de las monarquías divinas africanas). La dualidad expresa bien esa ambigüedad que parece inherente al poder político: algo necesario, pero que se desliza con facilidad al abuso, cuando no a la tiranía. La dualidad pretende, por tanto, resaltar tanto la fragilidad y transitoriedad del individuo rey como la grandeza y perennidad de la realeza. La famosa proclamación ritual «el rey ha muerto, viva el rey» expresa en síntesis todo ese complejo mítico.

Pues bien, según nos dicen los historiadores, toda la labor de Felipe II en esa época crucial de la segunda mitad del siglo XVI en que le tocó reinar parece dirigida a quebrar esa dualidad (Bouza Álvarez, 1998). El rey pasa su reinado construyendo su figura como si fuera a ser eterno, como si el individuo fuera la realeza misma. De muchas maneras: desplegando hasta el final una actividad inagotable, que relegaba a los secretarios al papel de meros escribanos, cuando deberían haber sido responsables de los actos del rey. O estando en todos los lugares y, en todos ellos, irradiando majestad sobrecogedora. En Aranjuez, por ejemplo, el clérigo que va a predicarle, se turba y olvida el sermón simplemente porque el rey lo mira. El embajador de Francia, por su parte, dice que el rey es tan imperturbable que aunque tuviera un molesto gato en sus brazos no se movería ni mostraría alteración alguna. Hasta la sonrisa del monarca es descrita truculentamente por su famoso secretario Antonio Pérez: corta como el filo de una espada, dice de ella. Fernández Álvarez (1998) muestra cómo esa obsesión regia no se limita al ámbito público: incluso en sus cartas familiares e ínti-

mas, Felipe II aparece como auténtico esclavo del protocolo. Otro historiador, Bouza, resume en pocas palabras este nuevo mito que intenta reemplazar al mito medieval: «la parte del rey que debía medirse con el estricto cómputo del mortal tiempo había sido tratada como si a su cronología le correspondiera la inmortal edad» (Bouza Álvarez, 1998).

Pero los mitos subsisten, como diría Lévi-Strauss, porque resuelven contradicciones. En este caso, la inevitable caducidad humana y la deseable continuidad institucional. La transformación que opera en el viejo mito Felipe II no podía durar mucho. Qué duda cabe que contribuyó a consolidar una nueva forma de monarquía y de Estado; pero no mucho después, ya en el siglo XVII, Saavedra Fajardo (1976) aconseja al Príncipe que delegue muchos de sus asuntos y le recuerda que es tan mortal como cualquiera de sus súbditos. El viejo sustrato mítico reivindicaba, de ese modo, su primacía. Aunque, sin duda, el mito ya no volvería a expresarse de la misma forma.

Ahora bien, los mitos no sólo se transforman internamente, sino que también colisionan entre sí. Claro está que a través de los pueblos que son sus portadores. Tengamos en cuenta que a partir de la época de los grandes descubrimientos no se han desplazado por la superficie del planeta solamente barcos, ejércitos y colonizadores. Con ellos viajaban también sus mitos y eran recibidos por pueblos que también poseían los suyos (Luque, 1999). Uno de esos grandes descubridores fue el capitán inglés James Cook. A propósito de su muerte y de lo que ella representó para colonizadores y colonizados ha habido un interesante debate entre antropólogos estos últimos años (Obeyesekere, 1997; Sahlins, 1995). Sin entrar en los detalles de los hechos ni de los argumentos que se han barajado, sí me gustaría destacar algunos aspectos de unos y otros. Baste recordar brevemente que el capitán Cook murió a manos de los hawaianos en 1789. No están claras las causas de esa muerte, pero lo que no plantea dudas es que, a principios del siglo XIX, Cook formaba ya parte del panteón indígena, identificado con uno de los dioses principales, llamado Lono. Pues bien, según una de las posturas enfrentadas (Sahlins, 1995), Cook fue identificado con Lono desde su primera llegada a Hawai porque se dieron una serie de circunstancias que, a ojos de los nativos, encajaban a la perfección con sus mitos relativos al origen y naturaleza de los dioses. Al volver inopinadamente Cook tiempo después, su regreso se contempló como transgresión ritual y se hizo necesaria su muerte sacrificial. Desde esta óptica, la muerte de Cook fue el punto de contacto entre la nueva era histórica que alumbraron aquellos viajes (esto es, la era industrial, la del control de los mares a cargo de Gran Bretaña y la del lanzamiento a escala mundial del sistema capitalista) y, por otra parte, el mito ahistórico que permitía dar sentido específico y recurrente a acontecimientos irrepetibles.

Ahora bien, visto esto mismo desde la perspectiva contraria (Obeyesekere, 1997), los auténticos mitómanos no fueron los hawaianos. Los indígenas se limitaron a reaccionar violentamente a la violencia de los invasores. Éstos habían sido recibidos como amigos y se comportaron como explotadores. De ese

modo, la muerte de Cook no fue más que un episodio más de una cadena de vejaciones que iniciaron los descubridores. El mito que ellos creyeron ver en la actitud acogedora inicial de los isleños lo traían ellos en sus cabezas y consistía en la indiscutible superioridad del europeo y en sus derechos a apropiarse de todo el mundo so pretexto de civilizarlo. Un mito que ya había tenido expresiones brutales en la conquista de América y que se había hecho algo más ilustrado en el siglo XVIII. El tratamiento dado a Cook, propio de un huésped distinguido, fue interpretado en ese registro mítico occidental. Esto es, el salvaje de donde fuere no podía por menos que considerar dioses a seres tan superiores a ellos en conocimientos y tecnología. Una vez iniciada la evangelización de la zona, los misioneros, que lógicamente también estaban convencidos de la divinización de Cook, trataron de extirpar la supuesta creencia y sólo contribuyeron a su difusión entre los hawaianos.

Hoy no podemos saber qué ocurrió realmente. La documentación de la época es insuficiente y sólo cuenta la historia desde un lado. Probablemente, esas posturas enfrentadas vislumbren retazos de verdad. De lo que sí podemos estar seguros es de que conquistadores y conquistados vivieron aquellos acontecimientos, felices o desgraciados, desde esquemas simbólicos radicalmente diferentes y, en consecuencia, los interpretaron de forma diametralmente opuesta. Porque los registros simbólicos añaden siempre un plus a lo que vemos y a lo que vivimos. Y, así, los ingleses, que no supieron calibrar el importante papel que en una sociedad primitiva juega el intercambio de mujeres para sellar alianzas, tomaron la presentación de doncellas como oferta sin contrapartida. Esto es, lo que un pueblo sencillo e ingenuo *debía* hacer con los europeos superiores. Cuando los nativos, sonrientes, abordaban los navíos ingleses y trataban de coger algunas de sus posesiones, eran tomados por simples ladrones y, en ocasiones, ejecutados a bordo. Los hawaianos, por su parte, tuvieron ocasión de confirmar sus temores respecto al canibalismo de los insaciables ingleses cuando, a lo lejos, los observaron comer con fruición algún fruto rojizo que no podía ser otra cosa que la carne aún sangrante de sus víctimas.

Todo lo que rodea la muerte de Cook es emblemático no sólo de una época, sino de cómo suele producirse el encuentro entre pueblos de culturas muy diferentes y de intereses radicalmente contrapuestos. En nuestra época, el fenómeno de los nacionalismos reproduce muchas veces situaciones bastante parecidas y de consecuencias bastante más funestas entre gentes que, hasta entonces, habían convivido en relativa paz. Se inventan o se reviven tradiciones y acontecimientos con la única finalidad, al parecer, de transformar al vecino en objeto exterminable. Tal vez, una de las mayores paradojas de nuestra época estribe en que, gracias a los viajes y a los medios de comunicación, podemos enorgullecernos de conocer bastante bien la diversidad de lo humano, pero la toleramos bastante mal al lado de casa.

Mi tercer y último ejemplo se refiere a una sociedad que alardea desde sus orígenes de estar fundada en la diferencia y en la discrepancia y en saber afron-

tar los problemas que una y otra plantean mediante la discusión. Estados Unidos, además, gracias a su expansión y a sus enormes recursos, pudo permitirse hasta nuestro siglo el acoger grandes contingentes de inmigrantes. El resultado es una cultura de retazos, pero en la que predominan unos temas y unos valores bastante homogéneos. Eliminada o reducida a su mínima expresión la población autóctona (aun con la recuperación actual, los indios no alcanzan ni el 1 por 100 de la población), un porcentaje cada vez más alto de la población norteamericana procede de inmigrantes que no acudieron a la tierra de promisión por propia voluntad. La población negra, de color o afroamericana —como hoy prefiere denominarse— tiene un grado de integración creciente en la sociedad global, pero que aún hoy no pasa, en su conjunto, de ser sólo relativo. El viejo estereotipo sobre la aceptación del negro en el norte o en el sur mantiene buena parte de su validez. Ese estereotipo dice que, en el sur, el blanco acepta la proximidad del negro siempre que no se enriquezca en demasía, mientras que, en el norte, la riqueza del negro se tolera en tanto que no se aproxime demasiado.

Pues bien, hay un personaje sumamente interesante, nacido a finales del siglo pasado en la sureña Georgia, cuya familia sufrió los efectos de la crisis agraria de la época (Kempton, 1999). Nuestro hombre, Elijah Poole, conoció los mismos sueldos de miseria que sus hermanos de raza y vio los cadáveres de algunos de ellos colgando de los árboles o los trozos de otros arrastrados por las calles. Su marcha a Detroit supuso esa indudable liberación que animó a tantos otros negros a emigrar al norte en la primera mitad de este siglo. Como tanta otra gente, Elías sufrió los efectos de la Gran Depresión y se refugió en la bebida. Fue en aquella época cuando conoció a un hombre singular, un tal Fard o Farad. De éste nadie sabe con certeza cuándo ni dónde nació, y ni siquiera está claro su origen étnico; para rematar el misterio, tampoco se sabe cuándo murió, y sí sólo que desapareció en los años treinta. Fard reveló a Elías su auténtica naturaleza de enviado divino de los últimos tiempos, y el discípulo, ya redimido, acabó adoptando el sobrenombre del maestro (Muhammad), por el que se le conoce. Elías Muhammad abrazó también el cóctel doctrinal del mesías. Éste se componía de retazos bíblicos y del Corán, ritos y tácticas masónicas, pseudociencia y reivindicaciones de algunos líderes negros de la época. Elías redondeó su perfil ascético con cuatro años de prisión por ocultarse para rehuir el servicio militar durante la segunda guerra mundial. De la cárcel salió en 1946 convertido en auténtico mensajero de Alá y, pocos años más tarde, su movimiento, la *Nación del Islam*, pasó de la nada a ser un movimiento político-religioso preocupante para las autoridades. Y no sólo eso, sino, con el tiempo, un auténtico emporio comercial y financiero.

Pero, sobre todo, el movimiento supuso la creación de una nueva identidad para mucha gente que, como Elías, había perdido la sureña sin adquirir otra definida en el norte industrial. Pensemos que, en no muchas generaciones, los afroamericanos se vieron obligados a abandonar, primero, sus identidades tribales de origen y a fundirlas, forzosamente, en la de esclavos y, tras la emanci-

pación, en la de simples explotados. La emigración al norte proporcionaba, a un tiempo, libertad y desintegración como colectividad. Fue en ese trance cuando entró en juego el nuevo mito.

Éste deriva de la teología fardiana (la que transmitió el mesías a Elías). Como se apuntaba antes, ofrece elementos de variada procedencia. Curiosamente, los inspirados en el Islam no son los más importantes e, incluso, si cabe el término en el mundo islámico, la Nación es claramente herética al cifrar sus esperanzas en un Dios de carne y hueso. Ni que decir tiene que el primer hombre, Alá, fue negro, surgido de un átomo y creador de otros hombres que le ayudaron a crear el universo. La primera humanidad, exclusivamente negra, vivió en torno a la Meca y lo que vino después pone de relieve también la superioridad de la raza negra. Así, y haciendo generoso uso de miles de millones de años, la diversidad racial y el atraso y degradación de los africanos se explica como resultado de una torpe expedición aventurera a las junglas del continente; en tanto que la maldad intrínseca de la raza blanca no es sino la consecuencia de las manipulaciones genéticas de una especie de demonio. Fortalecidos por su perfidia y pese a su notoria inferioridad intelectual y física, los blancos lograron esclavizar a los africanos durante siglos. Pero gracias a la Nación del Islam y al papel mediador de Elías Muhammad las cosas van a cambiar radicalmente. El final, apocalíptico, pero mucho más parecido a la guerra de las galaxias que al texto neotestamentario, supondrá por fin la destrucción de los blancos y dará un nuevo edén a los negros.

Habría que añadir que los musulmanes afroamericanos de hoy son mucho más integrados que apocalípticos. Pero qué duda cabe de que el mito, invirtiendo de forma simbólica las creencias dominantes, proporcionó autoconfianza en un importante sector de la sociedad norteamericana y contribuyó a la transformación de esta misma.

Quizá, para terminar, habría que resaltar que situaciones tan diferentes como la forja de la figura de Felipe II y la teología de la Nación del Islam revelan que los mitos del mundo moderno y contemporáneo buscan y logran una coherencia de la que parecen desprovistos el mito de la antigüedad y el del mundo primitivo. El monarca español parece no descuidar, ni en lo privado, su misión. El mito fardiano relata los acontecimientos desde el átomo al apocalipsis con precisión de historiador (por más peregrinas que se nos antojen las piezas y su combinación en el mito). Eso sí, la contradicción y la incongruencia surgen en el plano de las prácticas: Felipe II, que no delegaba responsabilidad alguna en nadie, tiene que recurrir a Antonio Pérez en el turbio asunto de la muerte de Escobedo. Elías Muhammad, dedicado en cuerpo y alma a la redención, es sorprendido en su intensa actividad sexual y financiera por el puritano Malcom X.

Tal vez, la gran diferencia entre estos y aquellos mitos estriba en que hace tiempo que somos conscientes de que usamos mitos y vivimos entre ellos. Hoy sabemos que nos sirven para ordenar el caos de datos que nos proporcionan los sentidos y para resolver, por ficticiamente que sea, las muchas angustias y con-

tradiciones de la existencia. Pero quizá debemos saber también que, como en cualquier bosque o jungla, los símbolos nos acogen o nos cobijan, pero también nos enredan y, a veces, hasta nos ahogan.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOUZA ÁLVAREZ, Fernando (1998): «La majestad de Felipe II. Construcción del mito real», en José Martínez Millán (dir.), *La corte de Felipe II*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 37-72.
- BARTHES, Roland (1999): *Mitologías, Siglo XXI*, Madrid.
- CASSIRER, Ernst (1959): *Mito y lenguaje*, FCE, Buenos Aires.
- (1998): *Filosofía de las formas simbólicas. II. El pensamiento mítico*, México.
- DÉTIENNE, Marcel (1989): «Repensar la mitología», en Michel IZARD y Pierre SMITH, *La función simbólica*, Júcar, Gijón, pp. 75-87.
- DONIGER, Wendy (1995): «Myth and methods in the dark», *The University of Chicago Record*, vol. 30, núm. 1, octubre.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel (1998): *Felipe II y su tiempo*, Espasa, Madrid.
- FREUD, Sigmund (1966): *Totem y tabú*, Alianza Editorial, Madrid.
- GIRARDET, Raul (1986): *Mythes et mythologies politiques*, Editions du Seuil, París.
- HOCART, Arthur M. (1975): *Mito, ritual y costumbre, Siglo XXI*, Madrid.
- JAEGER, Werner (1961): *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- KANTOROWICZ, Ernst H. (1975): *The king's two bodies. A study in mediaeval political theology*, Princeton University Press.
- KEMPTON, Arthur (1999): «The lost tycoons» y «The fall of the black empires», *The New York Review of Books*, 20/5 y 10/6.
- KRONENFELD, David, y DECKER, Henry W. (1979): «Structuralism», *Annual Review of Anthropology*, núm. 8, pp. 503-541.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1972): *Anthropologie structurale deux*, Plon, París.
- LUQUE, Enrique (1999): «De dioses, mitos, historias y sabios», *Revista de Libros*, núm. 31-32.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1975): «El mito en la psicología primitiva», en *Magia, ciencia y religión*, Ed. Ariel, Barcelona, pp. 113-183.
- OBEYSEKERE, Gananath (1997): *The apotheosis of Captain Cook. European mythmaking in the Pacific*, Princeton University Press, Princeton.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco (1984): «El mito griego y la vida de Grecia», en J. Alcina (comp.), *El mito ante la antropología y la historia*, CIS/Siglo XXI, Madrid, pp. 49-73.
- SAAVEDRA FAJARDO, Diego (1976): *Empresas políticas*, 2 vols., Editora Nacional, Madrid.
- SAHLINS, Marshall (1995): *How the «natives» think. About Captain Cook, for exaple*, The University of Chicago Press, Chicago.
- SÉNECA, Lucio Anneo (1966): *Obras completas*, Aguilar, Madrid.
- TUDOR, Henry (1972): *Political myth*, Pall Mall Press, Londres.
- VICO, Giambattista (1978): *Principios de una ciencia nueva*, FCE, México.
- WEINBERG, Steven (1999): «A universe designer?», *The New York Review of Books*, 21/10.

ABSTRACT

From ancient Greece to modernity, myth has been regarded as something opposite to history, science, reason, and even every day life. In that way, myth was put on the same level that both ancient and primitive society. However crucial events and processes of modern and industrial societies may be illuminated when the role of new myths, either in old or new disguises, is taken into account. Moreover, far from been mere by-products of social life, myths, at a large extent, shape our history and our society.