

# MITO Y CULTURA

---

**Bases para una ciencia de la conciencia  
mítica y una etnología tautegórica (1)**

Por **MARCELO BORMIDA**

## La narración mítica

**T**ODA persona de mediana cultura sabe aproximadamente qué es un mito y podría definirlo someramente como un relato de acontecimientos fantásticos y maravillosos ocurridos en un pasado muy remoto, y en el que actúan personajes dotados de poderes extraordinarios. Esta definición adolece de cierta ingenuidad pero no es de ninguna manera inferior a las de algunos especialistas, quienes se afanaron y se afanan en trazar límites empíricos entre mito,

cuento, leyenda y fábula. No es muy provechoso introducirse en el zarzal de las definiciones en esta materia y de los discutibles principios sobre los que se basan, por lo menos en el campo de la etnografía. A manera de ejemplo y como punto de partida para una nueva caracterización del mito recordemos que Van Gennep<sup>2</sup> resumía las ideas corrientes en su época en base a las cuales se definía la fábula como una narración que se refiere a personajes dotados de cualidades humanas y que actúan como hombres;

<sup>1</sup> El presente trabajo fue concebido originariamente como una exposición unitaria. Sin embargo parte del mismo fue adelantado bajo el título de: "Mito y conciencia mítica. Un ensayo". (Bórmida, 1968). Por razones de claridad este texto ha sido reincorporado en las páginas que siguen, con algunas modificaciones.

<sup>2</sup> Van Gennep, 1914: 20-28.

el cuento, como una narración maravillosa en la que el lugar y los personajes no están determinados; la leyenda, como un relato en que el lugar está indicado con precisión y los personajes son individuos determinados cuyos actos tienen un fundamento histórico; el mito, finalmente, como una relación localizada en tiempo y lugares extrahumanos y con personajes de carácter sobrehumano. Esta clasificación, que toma en consideración otras anteriores, sigue utilizándose con algunas variantes hasta el día de hoy.

La esencia de la definición antes mencionada del relato mítico y de su separación de otros relatos extraordinarios, consiste en la delimitación de estos tipos de narraciones en base a su *contenido*, es decir a la naturaleza de los personajes y del ambiente en que actúan. Es fácil percatarse de que este principio rector y la clasificación que en él se apoya no resisten una crítica que proceda del análisis de las supuestas diferencias, pues las características de los personajes y del escenario se combinan de tal modo en el mismo relato, que resulta difícil encontrar una narración que encaje perfectamente en una de las definiciones consignadas más arriba. Hay relatos en que

actúan personajes humanos en lugares y tiempos extrahumanos; otros, en que personajes superhumanos se mueven en un paisaje tan humano como para coincidir punto por punto con el de hoy<sup>3</sup>. Hay personajes de origen seguramente histórico que actúan como personajes superhumanos en lugares no determinados. Extremando la crítica no sería fácil encontrar una diferencia intrínseca entre el cuento "El Rey del Valle de Oro" de los hermanos Grimm —en donde aparecen personajes sobrehumanos y se dan repetidas metamorfosis y ciertos mitos heroicos o naturalistas de los pueblos etnográficos—<sup>4</sup>.

Pero la razón última de la imposibilidad de diferenciar empíricamente el mito de los otros relatos tradicionales consiste en el hecho de que conceptos como "superhumano", "humano", "maravilloso", "extrahumano" e, inclusive, "histórico", si bien tienen un sentido bastante preciso en el lenguaje y en la conceptualización de Occidente, no tienen necesariamente el mismo significado en otras culturas, que son justamente aquéllas de donde proceden, directa o indirectamente, el mito, la fábula, el cuento y la leyenda<sup>5</sup>. La lógica interna<sup>6</sup> que rige la estructura de estos relatos no coincide en absoluto con los

<sup>3</sup> El mito de la Mujer-Estrella, común a casi todos los grupos del Chaco y de amplia difusión en Sudamérica, relata el casamiento de un hombre con una Estrella y su viaje al Cielo. En la versión chorote el protagonista atraviesa el pueblo de los Buitres que lo devoran. En el ciclo mataco de Tokwaj este héroe, dotado de poderes extraordinarios, se mueve frecuentemente en un paisaje que es el actual.

<sup>4</sup> En este cuento aparece, entre otros episodios, una personificación del Viento del Noroeste y se relata la metamorfosis de un perro en el Rey del Valle de Oro, amén de la de los dos hermanos malvados en sendas rocas negras.

<sup>5</sup> La tesis que los cuentos populares procedan de culturas muy remotas en el tiempo y guarden relación con la organización social, jurídica y con la ética de aquellas ha sido sostenida desde Vico (1953) y Fontenelle (1686) por muchos autores. Entre los actuales véase Propp, 1949.

<sup>6</sup> La idea de una "lógica interna" de los relatos míticos fue planteada por Schelling, 1946. Este autor expresaba que la comprensión del mito comienza cuando se reconoce que no se trata de un mundo de imágenes caprichosas, sino de un mundo que posee una peculiar *necesidad* (es



critérios que presiden a una clasificación como la de Van Gennep. Es claro que el concepto de "superhumano" no puede tener el mismo valor en una cultura que cree firmemente que el shaman tiene el poder de volar al cielo; también lo es que la cosmología o topografía occidentales no guardan relación con las de culturas que consideran el cielo no mucho más alto que los árboles o las cumbres más elevadas<sup>7</sup>. Caben pocas dudas, entonces, de que una definición de mito partiendo de una conceptualización racional del mundo y del conocer no sólo distorsiona el sentido del mito en su propio contexto cultural y conceptual sino que también lleva a contradicciones insolubles.

El camino correcto para separar un determinado tipo de relato, que denominamos mito, de las demás narraciones tradicionales es prescindir de toda consideración relativa a su contenido, y tomar en cuenta la *actitud* de las culturas que podemos denominar "míticas" —en donde el mito se halla en su función y en su contexto originarios— frente a dichos relatos. En otros términos, utilizar el mismo criterio clasificatorio de estas culturas —si lo hay— poniendo entre paréntesis el nuestro, y analizando luego los supuestos, conscientes o inconscientes, que presiden ese criterio.

Por de pronto, ciertas culturas etno-

gráficas distinguen claramente dos clases de relatos tradicionales: uno, que incluye todas las narraciones que se refieren a *hechos ocurridos realmente* y otro que incluye las narraciones relativas a *hechos y personajes inventados*<sup>8</sup>. Hay que subrayar que el carácter de realidad o de invención es por completo independiente de la naturaleza de los personajes y del escenario, puesto que puede considerarse como ocurrido realmente un relato en que hablan y alternan animales con dioses en un escenario que puede ser la tierra, el cielo o el mundo subterráneo.

Colocándonos, entonces, "en situación etnográfica", un primer criterio que nos permite separar dentro del conjunto de las narraciones tradicionales un grupo de relatos que denominamos mitos, es el de verdad. Los mitos son *relatos verdaderos*, lo cual es abiertamente contradictorio con la definición empírica de la que arrancamos, que los consideraba fantásticos. Decimos *relatos verdaderos* y no *creídos verdaderos* —lo que podría establecer un compromiso entre una y otra definición— porque, colocándonos en la actitud de la cultura mítica, el mito es *absolutamente* verdadero. En efecto, para que un relato sea *creído* verdadero es necesario que se lo pueda enfrentar con otro relato posible y distinto sobre el mismo asunto y que se perciba esta

decir que se remite a ciertos principios básicos) y al que, en consecuencia, le corresponde cierta realidad.

<sup>7</sup> La imagen de un "cielo bajo" se desprende claramente de todos aquellos relatos en los que se habla de un ascenso al cielo o un descenso del mismo mediante sogas, escaleras, series de flechas, árboles, etc. También de las frecuentes y rápidas idas y vueltas de personajes al mundo celeste.

<sup>8</sup> Dorsey, 1906: 10, 13, 128 y 141. Sin embargo no parece ser ésta una clasificación general de los relatos tradicionales a nivel etnográfico. Entre los Tehuelche meridionales y los grupos chaqueños Pilagá, Choroti, Chulupí y Mataco, todos los relatos tradicionales son considerados sobre un mismo plano de verdad. La duda o la negación de la verdad de la narrativa tradicional surge tan sólo por efecto de la catequesis cristiana (Material de las Expediciones del Instituto de Antropología, 1963, 1965, 1967, 1969. De aquí en adelante MEIA).

contradicción<sup>9</sup>. Por ejemplo, un cristiano creyente puede *creer verdadero* el relato bíblico de Adán y Eva en cuanto lo enfrenta con otro relato posible acerca del origen del hombre, como el de la antropogénesis evolucionista. Pero el hombre etnográfico no tiene otro relato que oponer a su mito antropogónico y si, acaso, existiera otro relato antropogónico distinto en su misma cultura, no haría hincapié en la contradicción; de hacérsela notar no dejaría de percibirla, pero la explicaría sin entrar a juzgar la verdad de ambos relatos, atribuyéndolo, por ejemplo, a la oscuridad que envuelve a los tiempos remotos en que ocurrían muchos hechos que en la actualidad no ocurren más<sup>10</sup>.

En base a lo dicho es evidente que no puede darse, a este nivel cultural, ninguna interpretación "alegórica" del mito<sup>11</sup>. En el Cristianismo moderno el episodio antropogónico de la Biblia puede ser interpretado como verdadero en cuanto simboliza con Adán y Eva los primeros seres dotados de "humanidad", emergidos del "barro" de una especie animal, por obra del "soplo"

de la voluntad divina. Pero el Adán y la Eva del Cristianismo medieval, así como los antepasados míticos de los hombres de un pueblo etnográfico, fueron personajes *reales* como lo son para nosotros César o Alejandro Magno; y el relato del Génesis se consideró como *inmediatamente* verdadero, *verdadero en sí*, es decir, provisto de los atributos de realidad que caracterizan al hecho histórico.

El mito es, entonces, un relato verdadero. Cabe aclarar aquí que el relato no es necesariamente verbal, aunque sea éste el caso más común, y por ello se denomine generalmente mito a la narración verbal. Existen, sin embargo, numerosos casos en que el relato es representado dramáticamente en un rito sin que exista —o sin que se conozca— una narración "hablada" que pueda considerarse su guión. En otros casos, la narración puede estar contenida en una fórmula ritual mágica, que adquiere su sentido tan sólo cuando se la remite a un relato ejemplar que, por lo general, no se da en la forma narrada<sup>12</sup>. Denominamos a este tipo de narración *implícita*, en contraposi-

<sup>9</sup> Es esta la situación de los individuos rebeldes a la catequesis en grupos convertidos al Cristianismo. Un shaman mataco proclamaba la verdad de los mitos tradicionales frente a las "mentiras" de los anglicanos. (MEIA, 1969).

<sup>10</sup> La expresión vivida de esta percepción y de la indiferencia a la misma se evidencia en las frases: "esto nadie lo sabe", "quien sabe porque habrá sido", "Vaya saber porqué" a las que tan acostumbrado está el mitógrafo de campo cuando plantean dudas o subrayan contradicciones.

<sup>11</sup> La comprensión "tautegórica" del mito en oposición a la "alegórica" fue planteada en general por Vico, 1953 y más específicamente por Schelling, 1946. Retomando la idea de necesidad (ver nota 6) Schelling afirma que la misma parece contradictoria con la aparente arbitrariedad y accidentalidad del relato. El problema consiste en descubrir un sentido a esta aparente irracionalidad. Pero ello no debe hacerse de manera *alegórica*, es decir distinguiendo algo racional, que se considera esencial (por ejemplo un fenómeno natural), de la *forma mítica* que se considera como un mero disfraz (por ejemplo dios del Trueno); por el contrario hay que buscar cómo también la forma se presenta como racional y, por lo tanto, como esencial y necesaria.

<sup>12</sup> Hay que diferenciar los mitos de los que los ritos son una representación casi "textual" (por ejemplo las ceremonias Intichiuma de los Aranda) (Spencer y Guillen, 1927: 145-174) de aquellos a los que el rito se remite en forma genérica; tal es el caso de los rituales shamánicos mataco, instituidos por Tokwaj (MEIA, 1969). Para las fórmulas mágicas que remiten a un relato ejemplar ver De Martino, 1966: 14-49.

ción a la *explícita*, que es la que tradicionalmente se denomina mito.

El carácter narrativo, explícito o implícito y su verdad no agotan las características del mito visto desde la perspectiva de las culturas etnográficas. Asociada con la realidad de sus personajes y acontecimientos, se manifiesta en el mito cierta clase de *presencia*, puesto que los unos y los otros no se hallan limitados exclusivamente a un pasado más o menos remoto, sino que existen y se repiten en la actualidad. Esta "contemporaneidad" del relato mítico se manifiesta de diferentes modos. En primer lugar, en cuanto los mismos personajes que actuaron en "aquel tiempo" siguen actuando en el presente: dioses, animales humanoides, espíritus y otros seres pueden intervenir en los acontecimientos diarios y, frecuentemente, son ellos quienes los explican y les dan sentido <sup>13</sup>. En segundo lugar, puede suceder que un determinado episodio, ocurrido en el "tiempo de los mitos" se prolongue o se repita en la actualidad <sup>14</sup>. Finalmente, es un hecho conocido que la representación dramático-ritual de un relato mítico se confunde, a nivel etnográfico, con los acontecimientos que representa, haciéndose, en cierta medida, contemporáneo de aquellos <sup>15</sup>. Esta sincronía entre mito y rito es

análoga —pero supera— la situación del espectador o del lector que se hace existencialmente contemporáneo del drama a que asiste o del relato que lee en el momento en que lo vive. Volveremos en otro lado sobre la particular vivencia del tiempo que explica y da sentido a este aparente absurdo cronológico. Por el momento, quizás, podemos apaciguar en algo el escándalo lógico que esto pueda despertar considerando que hay millones de cristianos que creen —o quieren creer— que la vida y el sacrificio de Cristo *se repiten realmente* en la misa y que Cristo mismo se *halla presente* en su cuerpo, sangre y divinidad en el pan y en el vino consagrados que *son* —no representan simbólicamente— al Cristo Vivo.

La presencia de los personajes y acontecimientos míticos se vincula con ciertas prerrogativas que estos seres y actuaciones tienen, o bien comunican, a otras de la actualidad. Así, una montaña tendrá un particular tipo de potencia en cuanto es la residencia de un ser mítico o bien por ser un personaje mítico transformado en montaña. Análogamente, un mito de caza, contado o recitado antes de emprender una cacería, la hará exitosa; la narración de un mito cosmogónico garantizará la permanencia y la seguridad del mundo; un shamán tendrá poder en cuanto

<sup>13</sup> Entre los grupos ribereños del Chaco las prácticas relativas a la pesca se refieren al Dueño del Agua o de los Pescados, que actuó en la época mítica y aún hoy cuida que no se desperdicien los pescados. Lo mismo ocurre con respecto a los Dueños de Animales (MEIA, 1969).

<sup>14</sup> Entre los Ona el movimiento de la Luna y del Sol continúa la persecución de la Mujer Luna por parte del Hombre Sol, luego del descubrimiento del uso de las máscaras por parte de las mujeres y la matanza de éstas. (Bórmida, 1956).

<sup>15</sup> La explicación lúdica de Jensen, 1954, referente a la vivencia de la representación mítica, si bien puede tener valor desde un punto de vista psicológico, falla desde un punto de vista fenomenológico. Es difícil explicar los centenares de sacrificios humanos de los Aztecas con un "como si fuera cierto" a la manera del etnólogo alemán.

es poseído por un espíritu que actuó también en el tiempo de los mitos; la representación ritual de un mito totémico fomentará la reproducción del animal-totem y, con él, la vida y la prosperidad del clan que de él descende. De todo esto se desprende que la presencia del mito en la actualidad se vincula frecuentemente con cierta clase de potencia, lo que se manifiesta también en las precauciones y en las circunstancias en las que dicha potencia puede ser utilizada <sup>16</sup>. Y esta potencia procede del mismo acontecimiento mítico y se nos presenta como una cualidad que impregna, por así decir, el tiempo de los mitos puesto que el presente la adquiere *en cuanto* se relaciona con él y lo repite.

La frecuencia con que la característica de potencia acompaña frecuentemente al mito ha llevado a algunos autores a considerar a ésta como un rasgo definitorio esencial del mito mismo, que sería tal en cuanto potente. Por otra parte, otros, entre los cuales Nilsson <sup>17</sup>, opinan que la potencia —y su consiguiente función ritual— no es una característica esencial del mito, por lo menos en ciertas culturas como la griega. Para aclarar esta aparente contradicción hay que distinguir el relato mítico *en sí* del relato mítico *en su integración posible dentro de una cultura determinada*. Es claro que existen muchos relatos míticos que son consi-

derados verdaderos y poseen cierta clase de presencia y que, sin embargo, no tienen una respuesta ritual ni deben ser relatados o representados en tiempo y lugar propio y, en consecuencia, no manifiestan ninguna potencia que pueda ser de algún modo instrumentalizada a través de su actualización. Tales fueron, por ejemplo, muchos de los mitos olímpicos de la Grecia primitiva, los que no tenían un correlato ritual y que, sin embargo, seguían siendo “verdaderos” y representaban la explicación y el sentido del mundo y de la sociedad <sup>18</sup>. Por otra parte hay que subrayar que la estructura interna del relato no varía siquiera cuando el mito se desacraliza por completo y se vuelve fábula o cuento, proceso que ha ocurrido con gran frecuencia y al que se debe, sin duda, el origen de buena parte de la fabulística folklórica occidental <sup>19</sup>. Esto quiere decir, entonces, que el relato mítico posee una particular estructura interna que es independiente de su utilización como fuente de potencia, estructura que puede ser considerada y analizada de por sí, poniendo entre paréntesis su posible integración en una cultura concreta. Poco importa en este caso —y sería muy difícil averiguarlo— si todo relato mítico fue provisto *originariamente* de una potencia instrumentalmente ritualmente, problema que de todos modos debería ser resuelto caso por caso. Desde un punto de vista

<sup>16</sup> Entre los Huachipaire (Maschco) el mito de Atunto es narrado como relato y cantado como instrumento de magia erótica. El Lic. Mario Califano pudo escuchar esta variante pero fue obligado a volverse de espaldas al cantor y a purificarse posteriormente por medio de un baño (MÉIA, por M. Califano, 1966).

<sup>17</sup> Nilsson, 1961: 10-13.

<sup>18</sup> A nivel etnográfico la mayoría de los mitos, si bien son considerados verdaderos, tienen carácter exotérico, por lo menos en su versión vulgar.

<sup>19</sup> Prott, 1949.

metodológico nos es suficiente saber que podemos analizar la estructura interna de un mito independientemente de la función que desempeña en una determinada cultura, con tal de que mantenga su "verdad", que debe considerarse como su carácter esencial.

Lo mismo que dijimos con respecto a la potencia actuante del mito vale para con otro de sus caracteres que también procede de su integración del mito en la cultura vivida: la *ejemplaridad*. Del mismo modo que de un rito el relato mítico es frecuentemente el "ejemplo" de ciertas formas de conducta y la íntima razón de ser de las mismas. El caso que más se acerca a la ejemplaridad ritual es aquel en que un mito explica el sentido de un tabú, que se cumple justamente como consecuencia de un acontecimiento mítico<sup>20</sup>. Análogamente, un relato mítico puede constituir el modelo ejemplar y la razón de ser de normas ético-jurídicas positivas o negativas, tales como ser la elección preferencial de un cónyuge o bien el impedimento de las relaciones sexuales entre determinadas personas<sup>21</sup>. En este último caso la prohibición no se diferencia de un tabú en cuanto la infracción de la norma determina las mismas consecuencias nefastas para el infractor y, a veces, para todo el grupo del que hace parte. En cuanto a las normas positivas de conducta que

tienen su ejemplo en un mito, si bien es cierto que su violación puede no implicar las mismas consecuencias que la infracción de un tabú —siempre que no infrinja específicamente una norma negativa— una actitud distinta de la normal carece de sentido y quien la asuma cae en el ridículo o en la desconsideración pública<sup>22</sup>.

No es difícil percatarse de que las normas de conducta de una cultura tienen frecuentemente su explicación en el horizonte mítico de la misma. De ahí que la mitología de un pueblo tenga una estrecha adherencia a su ética y con ello a su concepción de la vida. Culturas dionisiacas reflejarán esta naturaleza en la mitología que les es propia; en otro orden de cosas el derrumbamiento de un grupo etnográfico en contacto con los blancos determinará frecuentemente el surgimiento de una mitología de resentimiento y de revancha<sup>23</sup>. Sin embargo, es claro que no todos los mitos constituyen ejemplos directos de las normas de conducta e, inclusive, pueden relatar acciones y actitudes que sus mismos relatores consideren reprochables. De ahí que la ejemplaridad no deba considerarse como una característica *necesaria* del mito y que pueda darse o no sin que ello afecte la estructura interna del relato y su carácter esencial de "verdadero"<sup>24</sup>.

En síntesis, podemos definir al mito

<sup>20</sup> Ver Pettazzoni, 1963: II (textos 29, 43, 44).

<sup>21</sup> Ver Pettazzoni, 1963: II (texto 11). Un caso especial es la institución de la *infracción a las normas*. Entre los Matacos es Tokwaj quien introduce el adulterio, el estupro, la pelea y la muerte (MELA, 1969).

<sup>22</sup> Es esta la razón principal del misonéismo de los pueblos etnográficos en cuanto a pautas de conducta.

<sup>23</sup> Piénsese, por ejemplo, en las manifestaciones del "cargo cult" basado en el mito de la desposesión de los indígenas por los blancos. Ver entre otros Lanternari, 1956 y Worsley, 1961.

<sup>24</sup> Hace excepción la infracción de las normas con modelo mítico (ver nota 21) que, en el fondo, se resuelve en otra norma.

como una *narración verdadera y presente, explícita o implícita, frecuentemente potente y ejemplar*. De estos atributos podemos considerar como esenciales la verdad, en cuanto el mito es un relato de hechos ocurridos verdaderamente, y la presencia, pues sus personajes y sus acciones continúan o tienen ingerencia en la vida del presente. Cuando el relato mítico llega a perder su carácter de verdadero, de inmediato pierde también su presencia y, desde ya, su potencia y ejemplaridad. Se transforma, entonces, en otra clase de narración, en una fábula o en un cuento que, si bien siguen manteniendo la misma estructura interna, poco o nada tienen ya que ver con la cultura vivida, en la que desempeñan tan sólo la función de proporcionar diversión, emoción o un placer estético. Es por ello que los cuentos no tienen influencia en la vida ni la vida se remite a ellos: sus personajes quedan en un pasado indefinido y sus acciones carecen de sentido; su ejemplaridad originaria pierde vigencia e <sup>25</sup>, inclusive, el mundo ético que los permea es a menudo contradictorio con las normas de conducta aceptadas por quienes narran y quienes escuchan. El sombrío ambiente de ferocidad, intolerancia, engaños, muertes y venganzas de muchos de los cuentos tradicionales infantiles no es sino el reflejo de otro estilo de vida, desaparecido desde hace siglos en la normati-

dad —si no en la realidad ética— de la civilización occidental <sup>26</sup>. La permanencia del relato a través del tiempo se debe al hecho de que este estilo de vida hace parte de su misma estructura y en la pérdida de su verdad que lo hace, como conjunto de acontecimientos y personajes fantásticos, moralmente indiferentes.

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

Una de las características del surgimiento de la conciencia histórica en la civilización occidental ha sido la adquisición de una amplia perspectiva temporal. El tiempo de la historia ofrece al hombre un escorzo de acontecimientos articulados en una sucesión lineal, más vivos y actuantes los más cercanos, más desdibujados e indiferentes los más remotos, todos, sin embargo, enhebrados en un único hilo temporal, en el que siguen ensartándose, uno tras otro, los actos de todos los días. De este modo la perspectiva histórica se resuelve en la continua acumulación de acontecimientos, de la que surge la conciencia del cambio y del devenir. Más allá del comienzo de la historia, antes que la prehistoria comenzara a levantar lentamente el velo que cubría los milenios de los Tiempos Oscuros <sup>27</sup>, comenzaba la época nebulosa de los orígenes ocupa-

<sup>25</sup> Puede quedar, sin embargo, cierta ejemplaridad en el triunfo de los "buenos" y la derrota de los "malos". Pero este desenlace no es necesario y, por otra parte, no es seguro que el elemento ético no resulte de un sincretismo tardío.

<sup>26</sup> Véase Prott, 1949.

<sup>27</sup> La expresión es de J. B. Vico y designa la totalidad de los tiempos que hoy denominamos prehistóricos y protohistóricos. Conviene recordar que la adquisición de la actual perspectiva cronológica en el devenir del hombre data de poco más de un siglo, con la aceptación de las ideas de Boucher de Perthes acerca del hombre cuaternario.

da, a falta del testimonio de los hombres, por el de los dioses. Es el tiempo de los mitos, paganos o bíblicos, en el que dioses y hombres actúan en un mundo aún plástico y cambiante y establecen las condiciones necesarias para el comienzo de la historia humana.

La perspectiva cronológica de Occidente implica, entonces, una secuencia lineal y acumulativa de acontecimientos humanos —o principalmente humanos— precedida por otra de acontecimientos divinos —o principalmente divinos— ambas caracterizadas por cambios constantes que suponen la idea de un devenir. Diferente es la perspectiva cronológica de los pueblos etnográficos. En primer lugar, no se dan en ellos testimonios del pasado, de las *res gestae*, lo que hace que los acontecimientos del pasado lleguen al presente tan sólo a través de la tradición oral. Sin entrar a considerar el grado de fidelidad con que este mecanismo de memoria colectiva puede recordar los hechos, ello implica fácticamente la imposibilidad de rememorar, en un nexo coherente, los acontecimientos que se sitúan más allá del lapso abarcado por la vida de tres o cuatro generaciones.<sup>28</sup> La profundidad "histórica" de estos pueblos no alcanza, por lo tanto, los cien años, la misma profundidad a la que pueden llegar nuestros recuerdos familiares cuando no se hallen documentados

por razones de prestigio o por circunstancias ocasionales. Podemos decir, entonces, que toda la *historia rerum gestarum* etnográfica se halla "comprimida" en lo que abarcan las *res gestae* de las tres generaciones anteriores a la presente.

Pero este lapso, que podemos denominar "tiempo de la tradición" tiene características que lo hacen, no sólo cuantitativa, sino también cualitativamente diferente del que abarca la historia de Occidente. Ante todo, éste es acumulativo, y aquél no, pues, al mismo tiempo que el recuerdo se va ampliando en el presente, va retrotrayéndose en el pasado con el olvido o la distorsión de los acontecimientos más antiguos. Podríamos decir que el tiempo de la tradición sigue al presente como el carro a los bueyes, sin aumentar nunca la distancia que separa este presente de su comienzo<sup>29</sup> y sin adquirir no sólo una verdadera perspectiva diacrónica, tal como la de la historia, sino ni siquiera la idea de esta misma perspectiva.

Lo primero que se vincula con semejante situación de hecho y de principio es que la "historia" etnográfica es sumamente breve; una historia a la que le cuesta relatar con precisión, y en una secuencia coherente, acontecimientos aún fundamentales ocurridos unos setenta años atrás<sup>30</sup>. Su pasado más

<sup>28</sup> Este lapso es a menudo mucho más breve. Aparte la intervención de personajes míticos en la vida de todos los días (ver nota 13), entre los Huachipaire el Lic. M. Califano escuchó relatos de la vida del padre de su informante cuyos acontecimientos ya se colocaban en el tiempo de los mitos (MEIA, por M. Califano, 1967).

<sup>29</sup> Se trata, por ejemplo, de un "comienzo" empírico y arbitrario. El tiempo de la tradición se imbrica con el tiempo de los mitos y no es posible establecer un momento en que los dos se deslinden.

<sup>30</sup> Entre los aborígenes del Chaco Central los ancianos no recuerdan frecuentemente el nombre de su madre, casi nunca el de sus abuelos. Entre los Tehuelche meridionales se recuerdan

remoto está articulado con los recuerdos de la vida individual, tales como son para nosotros los viajes o los amores de nuestros bisabuelos. Más allá de estos recuerdos, confundiéndose e imbricándose con ellos, está el tiempo de los mitos, un tiempo que, mientras en la historia se entrevé mucho más allá del alcance de nuestra memoria y totalmente desvinculado de ella, en la tradición etnográfica no se halla mucho antes de los recuerdos de los abuelos, cuando no en la vida de la generación anterior.

El tiempo histórico de Occidente y el tiempo de los mitos que lo precede se caracterizan ambos por la secuencia lineal de los acontecimientos, el primero, por su propia naturaleza, el segundo por una asimilación y una integración tardía a los cánones historiográficos<sup>21</sup>. El tiempo de la tradición y el tiempo de los mitos de los pueblos etnográficos tienen características diferentes. En el primero se da aún cierta secuencia temporal en los hechos más próximos, pero en el segundo los acontecimientos no se disponen ya según un orden lógico y cronológico preciso. Los diferentes episodios de un *corpus* mítico —y, a veces también los de un ciclo— no ofrecen más ordenación cronológica de la que

requiere la imprescindible sucesión de los relatos. Tampoco existe una ordenación determinada necesariamente por un “después” que implique lógicamente un “antes”, según los postulados del modo de pensar occidental<sup>22</sup>. De este modo el tiempo de los mitos se nos presenta como un lapso unitario, no subdivisible en momentos sucesivos, como una suerte de recipiente en el que los relatos se disponen todos juntos y entremezclados, a la espera de que el narrador los extraiga en el orden que le conviene y que él mismo o la tradición determinen. Parecería como si todos los hechos del tiempo de los mitos acontecieran al mismo tiempo, situados en un pasado “global”, que se hace pasado sólo en relación con el tiempo de la tradición y el presente.

Sin embargo, esta relación cronológica, que sitúa el tiempo de los mitos antes del tiempo de la tradición, tampoco es exacta, pues la tradición más remota comienza a ingresar en la misma atemporalidad que caracteriza al tiempo de los mitos. Así, entre los Trobriandeses<sup>23</sup> los *libogwe* —tradiciones históricas— y los *lil'ú* —mitos sagrados— no se diferencian en abstracto y por lo tanto no se ubican claramente en una sucesión cronológica, sino se distinguen

casi siempre los abuelos, difícilmente los bisabuelos. Ello siempre que no intervengan razones de poder social o político vinculados con el parentesco (familias de caciques, por ejemplo) (MEIA, 1963, 1969).

<sup>21</sup> No hay que olvidar que las fuentes mitográficas clásicas son todas posteriores al nacimiento de la historiografía y seguramente el material mítico ha sufrido un ordenamiento cronológico sobre la base del relato histórico.

<sup>22</sup> En este aspecto hay que diferenciar “unidad mitográfica” de “corpus mitográfico”. En una unidad narrativa hay, sin duda, una secuencia necesaria, lógica y cronológica de los acontecimientos, que se deriva de la esencia misma de la unidad y que, por otra parte, está implícita en su definición. En un “corpus”, es decir el patrimonio mítico conjunto de una cultura, esta secuencia es ausente o bien arbitraria. Lo comprueba, por ejemplo, la arbitrariedad de los nexos que los relatos establecen entre los diferentes episodios de un ciclo, como el de Tokwaj, entre los Mataco o de Kiswet entre los Chorote (MEIA, 1969).

<sup>23</sup> Malinowski, 1926.

tan sólo en concreto por el nombre con que el relato es designado y por la conciencia de que los personajes de los *liboques* fueron "gente como nosotros". No parece entonces existir un límite definido y una verdadera sucesión entre el tiempo de la tradición y el tiempo de los mitos, sino que uno y otro confluyen y se imbrican mutuamente en un lapso que puede definirse como un pasado remoto y que transiciona al pasado próximo y al presente sin solución de continuidad.

La falta de una clara perspectiva temporal entre los acontecimientos míticos, los acontecimientos tradicionales y los presentes hace que el tiempo de los mitos se halle no sólo cronológica sino también existencialmente muy cercano al hombre etnográfico. Carece éste de un escorzo verdaderamente temporal, como aquél que le permita al hombre histórico percibir la sucesión de los acontecimientos de una manera casi gráfica, clasificarlos tanto por su lejanía como por sus cualidades intrínsecas<sup>34</sup> y percibir cuantitativamente la inmensa distancia temporal que separa su presente, y el pasado con él vinculado, del remoto y casi indiferente tiempo de los mitos. El hombre etnográfico, por el contrario, pasa casi sin transición desde los recuerdos vivos de la tradición familiar a un lapso relativamente cercano, en que hechos humanos y divinos, tradición y mito, se confunden en una carencia de pers-

pectiva temporal. De este modo el tiempo de los mitos llega a los umbrales de su vida de todos los días.

La imbricación del tiempo de los mitos con el presente vivido se vincula con el hecho de que las mismas formas de existencia de los personajes míticos (y estos mismos personajes) que actúan en el mito no dejan de estar presentes y de obrar intensamente en la vida cultural. Así, aquellos dioses, aquellos animales potentes, aquellos héroes de un mundo precósmico<sup>35</sup>, que hicieron posible y que dan sentido a cada uno de los entes o acontecimientos de la cultura vivida, no desaparecieron ni murieron todos al finalizar el tiempo originario pues muchos de ellos se hallan presentes y actúan aún hoy. Porque los personajes del mito etnográfico no son como los héroes clásicos o los patriarcas bíblicos que tienen existencia tan sólo en su propia época remota, sino que transfieren su acción y su presencia, casi sin solución de continuidad, desde el tiempo de los mitos, y a través del tiempo de la tradición, hasta el presente. En la vida etnográfica de todos los días los personajes míticos comparten el mundo con los hombres, se mantienen en relación con éstos, los ayudan, los hostilizan o, simplemente, están presentes allí para dar sentido al movimiento de un astro, a las costumbres de un animal o a las características de una planta<sup>36</sup>.

Juntamente con los seres míticos

<sup>34</sup> En la perspectiva histórica el tiempo de los mitos no es tan sólo cronológicamente remoto sino *cuantitativamente* diferente del tiempo de la historia.

<sup>35</sup> El término "precósmico" es meramente convencional, inspirado en la mitología clásica. El tiempo de los mitos a nivel etnográfico era también un "cosmos", si bien diferente del actual.

<sup>36</sup> Esta presencia, que en su aspecto etiológico puede parecer algo simbólica, se evidencia claramente cuando se considere que frecuentemente el astro, el animal o la planta son el mismo personaje mítico.

pasan al presente las mismas relaciones que los unían entre sí y con el hombre. Tal como ocurre en el tiempo de los mitos los seres del mundo "natural" pueden ser concebidos como provistos de voluntad y de intención y vincularse entre sí y con el hombre en base a normas de carácter social y jurídico <sup>37</sup>. El cazador se enfrenta a un animal que frecuentemente no es en esencia diferente de los animales-hombres de la época originaria; o bien a un dueño de animales que desde esa época ha establecido sus normas con respecto al hombre y lo castiga si no las cumple <sup>38</sup>. El dios uránico, que fundó los principios ético-sociales está allí, observando con sus ojos, que son las estrellas, el fiel cumplimiento de las mismas, pronto a amonestar al infractor con su voz que es el trueno y a castigarlo con el rayo y la tempestad <sup>39</sup>. El sol y la luna, que se desplazan en el cielo, continúan día tras día el drama originario que terminó con la fuga hacia lo alto de la Mujer-Luna perseguida por su esposo, el Hombre-Sol <sup>40</sup>.

El estar-en-el-mundo del hombre etnográfico, entonces, es en muchos casos perfectamente homólogo al de sus predecesores míticos y de todos los seres que compartían con ellos la vida de esos tiempos. El orden cósmico del

tiempo de los orígenes se rige por los mismos principios que rigen el de la actualidad <sup>41</sup>. Pero, además de esta continuidad aceptada pasivamente como un hecho, existe otro tipo de continuidad en la que el hombre etnográfico utiliza el tiempo mítico y se vincula activamente con él. El carácter etiológico de casi todos los mitos hace que éstos sean la referencia que explica y da sentido al mundo vivido. Un accidente geográfico, el movimiento de un astro, una institución social, una práctica de carácter religioso tienen su razón de ser en un acontecimiento ejemplar ocurrido en el tiempo de los mitos <sup>42</sup>. Pero los hechos del mundo natural y cultural tienen verdadera existencia para el hombre etnográfico en cuanto significan algo para su acción; los que carecen de esta significación no son tomados en cuenta y, culturalmente, no existen. Este tipo de existencia pragmática del mundo el hombre etnográfico lo encuentra ya dado en el mito, que opera no sólo como explicación del hecho, sino que indica y fundamenta las normas para actuar con respecto a él. De ahí que el acontecimiento mítico no se ubica en un pasado teórico e indiferente sino que se prolonga hasta el presente y se integra funcionalmente en la vida. Es él que da sen-

<sup>37</sup> Ver Kelsen, 1953.

<sup>38</sup> Se trata de la infracción de determinados tabú con respecto al cuerpo del animal cazado (ver Rasmussen, 1929) o bien simplemente de desperdiciar el producto de la caza o la pesca. Así la Dueña de los pescados en el Chaco castiga el desperdicio retirando a los peces o bien con la muerte del culpable (MEIA, 1969).

<sup>39</sup> Estas características del Dios Celeste están bien representadas en el Puluga de los Andamaneses (Radcliffe Brown, 1922: 157-163).

<sup>40</sup> Ver nota 14.

<sup>41</sup> Es típico el caso del contrapaso, de la concepción social de la naturaleza (ver Kelsen, 1953), de la apercepción sustancial, la potencia y otros.

<sup>42</sup> Ello no significa que todos los entes *deban tener* su razón de ser en la cultura. Hay muchos que no la tienen. En tal caso se *aceptan como hechos*. Pero cuando hay una "explicación" ésta es siempre mítica.

tido y eficacia al ser y al actuar, no ya como una explicación teórica y desinteresada, sino fundamentando un conocimiento pragmático, en el que el ser es un ser-para-la-acción y el actuar es un actuar-con-un-ser. El horizonte mítico, entonces, se hace omnipresente en una ontología que tiene sentido tan sólo en la vida vivida <sup>43</sup>.

La concreción más inmediata de esta ontología existencial es el rito, en el que conocimiento-del-mundo y acción-en-el-mundo se confunden en algo que bien puede considerarse un saber pragmático en el que la referencia mítica proporciona, *al mismo tiempo*, el conocimiento de la realidad y las normas para actuar frente a ella. De ahí que mito y rito constituyen casi siempre una unidad inseparable, pues el primero es un conocimiento a través de una acción y el segundo es una acción que tiene

sentido tan sólo con referencia a ese conocimiento "actuado". Los ritos del *Intichiuma* de los Aranda, destinados a fomentar la reproducción del animal totem, consisten en la repetición dramática de las andanzas de los antepasados totémicos, y son estos acontecimientos los que proporcionan la "teoría" de la reproducción juntamente con la praxis para actuar frente a ella <sup>44</sup>.

En resumen, analizando a nivel etnográfico la relación entre el tiempo de los mitos y el presente nos hallamos frente a un nexo cronológico *sui generis* que poco tiene que ver con el que la

historiografía occidental estableció entre historia y mito. Más aún, vemos que toda relación basada en un "antes" y un "después" a la manera histórica choca con dificultades insalvables y se nos revela como una proyección arbitraria de un modo de ver el devenir propio de nuestra historiografía, fundado en la oposición cualitativa y en la distancia cronológica entre mito e historia. Los que a primera vista pueden parecer dos mundos, dos maneras de existir diferentes y en cierto sentido opuestas, se manifiestan como participando de las mismas maneras de ser y de actuar y se remiten constantemente uno al otro. Tanto es así que el tiempo de los mitos tiene sentido sólo en función de la ontología pragmática del presente y ésta adquiere sentido en ese tiempo originario. De este modo, así como la vida se refiere

continuamente al mito, el mito irrumpe constantemente en ella.

Hasta el momento hemos tratado el problema de la relación entre el tiempo de los mitos y el presente partiendo de una premisa diacrónica, es decir, considerando el primero como anterior al segundo. Es algo que debíamos pagar, en aras de la claridad, a nuestra concepción de la historia y del tiempo de la que forzosamente teníamos que arrancar. Pero ya Lévy-Bruhl había observado que esta diacronía puede contradecir abiertamente a los hechos <sup>45</sup>. En efecto, el criterio cro-

<sup>43</sup> Las más detallistas y complejas clasificaciones de la naturaleza a nivel etnográfico, tales como las que presenta Levi-Strauss (1964: 60-114) tienen casi siempre un fundamento mítico y se vinculan de algún modo con un fin pragmático.

<sup>44</sup> Spencer y Gillen, 1927.

<sup>45</sup> Lévy-Bruhl, 1963: 3-8. Ver también al respecto el clásico trabajo de Hubert y Mauss, 1902.

nológico del "antes", que prima en nuestra ubicación del tiempo mítico, no parece tener sentido en la acepción que esta expresión tiene en algunos pueblos etnográficos. Por ejemplo, el tiempo de los mitos se denomina en diferentes lenguas australianas, con los términos de *alchera*, *dzugur*, *bugari*, *lalau* u otros, expresiones que indican toda la época primitiva en que los antepasados y héroes míticos establecieron la civilización de la tribu. Pero estos mismos términos expresan también el *sueño* y la *acción de soñar*, como hecho y también como mecanismo de una revelación sobrenatural. El elemento común a ambas acepciones es la trascendencia con respecto a la experiencia y al aprendizaje usual, puesto que tanto el sueño como el mito llegan al hombre a través de una "revelación". Análogamente, entre los Marind-Anim, el término *dema* indica tanto a los antepasados míticos, creadores y testamentos —cuando se lo emplea como sustantivo— como lo insólito, inexplicable, extraño, cuando se lo utiliza como adjetivo. Es claro que en éstos, como en muchos otros casos, nos hallamos frente a una ubicación del tiempo de los mitos que trasciende la mera situación cronológica y que, sin negarla, la integra con otro principio clasificatorio fundado en una "cualidad" diferente de ese tiempo. Es lo que Lévy-Bruhl denominaba una diferencia de

"estado" <sup>46</sup>. Pasar a este estado significa, entonces, pasar también de un tiempo a otro, de lo cual se deriva que el tiempo de los mitos no es un verdadero pasado en cuanto el hombre puede introducirse a él en cualquier momento. Tiempo de los mitos y presente se integran, entonces, en una unidad que la distancia cronológica no permite disociar.

Tanto la imbricación cronológica del tiempo de los mitos y el presente como esta unidad de "estado" nos permiten pensar que no existe una diferencia esencial entre los principios generales que rigen los seres y los acontecimientos míticos y los que dan sentido a muchas de las acciones y seres de la vida cultural. Podemos entonces partir de la premisa de que ciertas estructuras de conciencia que subyacen y dan sentido al relato mítico las vamos a encontrar también subyaciendo a ciertos aspectos de la vida de los pueblos etnográficos, y viceversa; por este motivo podemos identificar a estas estructuras tanto partiendo del relato mítico y proyectándolas sobre la vida, como partiendo de la vida y aplicándolas al mito. Mito y vida se hallarían entonces bajo el signo de una misma forma de conciencia que denominamos la *conciencia mítica* <sup>47</sup>.

#### La conciencia mítica

La conciencia mítica debe definirse como un *conjunto de formas de pensa-*

<sup>46</sup> Habría que analizar si en última instancia este "estado" no es una sola cosa con lo sagrado, cuya característica esencial es de ser al mismo tiempo distinto y potente.

<sup>47</sup> La expresión conciencia mítica ha sido utilizada entre otros por GUSDORF (1960) y es análoga a la de pensamiento mítico de CASSIRER (1923-29:II). Sin embargo, ni en estos autores ni en otros que utilizan estas expresiones se subraya claramente el sentido de la adjetivación "mítico". Nosotros lo empleamos considerando que la clave de este tipo de conciencia se halla justamente en el mito. A partir de éste y de su lógica interna es posible descubrir un conjunto de sentidos que pueden luego trasladarse a innumerables aspectos de la cultura vivida.

miento y de acción que hace posible y da sentido a determinadas actuaciones y seres, tanto en el mito como en la vida de una cultura. En otros términos, como un todo integrado de estructuras de conciencia que constituyen la racionalidad interna de un modo de ser y de actuar, que no tendría ninguna coherencia a partir de una concepción del mundo tal como nos la proporcionan el saber occidental y las normas pragmáticas que de éste se derivan.

La definición que acabamos de ofrecer intenta evitar el equívoco —tanto más grave si es inicial— de concebir a la conciencia mítica como una *ciencia* mítica del mundo, vale decir como un conocimiento de la realidad que se diferenciaría del de la ciencia occidental tan sólo por partir de premisas diferentes frente a una misma situación. Por este motivo hemos evitado la expresión “pensamiento mítico” a la manera de Cassirer <sup>48</sup>, pues la palabra “pensamiento” aparece teñida de un matiz de intelectualismo, y nos hace deslizar fácilmente hacia el error de considerar a la conciencia mítica como una “falsa ciencia”, es decir como una especie de “conciencia racional” basada en otros supuestos. Una definición correcta debe tomar en consideración

no solamente los aspectos racionales de la conciencia mítica —que no faltan— sino también la irracionalidad <sup>49</sup> que es propia de sus premisas y, principalmente, el carácter de *conocimiento-para-la-acción*, que constituye su cifra esencial.

Desde ya conviene aclarar que, contrariamente a lo que ocurre en la conciencia racional, la autoconciencia <sup>50</sup> de las estructuras de la conciencia mítica no es necesaria ni se da en la realidad de la vida. Es claro que la relación entre el cazador esquimal y la foca tiene sentido tan sólo si la remitimos a la estructura general de “el dato como el otro”, en base al cual el hombre se vincula con los seres de la naturaleza mediante el mismo nexo de carácter social y jurídico que guía sus actuaciones con respecto a los otros hombres <sup>51</sup>. Pero de ningún modo puede sostenerse que el esquimal se formule una “teoría” de su relación con el animal y que, siquiera, tenga conciencia de la existencia de un principio general que rijan este tipo de relaciones. El Inuit se limita a *actuar* de determinada manera porque así ha aprendido a hacerlo y conoce un conjunto de hechos particulares que dan sentido a su acción <sup>52</sup>. En su actuar se da únicamente la creencia de que

<sup>48</sup> Entendemos el término conciencia en el sentido husserliano de la total consistencia fenomenológica del yo empírico, la percepción interna de las vivencias propias y la denominación general para toda vivencia intencional.

<sup>49</sup> Entendemos por “irracional” lo que es ajeno a la razón. El término más correcto sería el de “arracional”, en cuanto no todo lo irracional —y en particular lo que hace a la conciencia mítica— es en contra de la razón. No lo utilizamos, sin embargo, en vista de su escasa difusión y del entendimiento que ya existe acerca de la acepción de lo irracional en una fenomenología de la cultura.

<sup>50</sup> Entendemos por autoconciencia el conocimiento de los principios generales del conocer.

<sup>51</sup> Kelsen, 1953.

<sup>52</sup> Si el esquimal no cumple con ciertos tabú con respecto al cuerpo de la foca cazada, Sedna, la Dueña de los Animales Marinos que vive en el fondo del mar, prohibirá a las demás focas de hacerse cazar por el infractor. Ello implica el conocimiento de los siguientes hechos, entre otros: que las focas sobreviven a su muerte, que desean hacerse cazar, que dependen de una dueña, que se comunican con ella y que acatan sus órdenes (Rasmussen, 1929).

estos hechos son ciertos, que su acción es eficaz y que la experiencia confirma esta eficacia.

Estas consideraciones no deben hacernos caer en otro error: el de atribuir a la conciencia mítica el carácter de una mera praxis irracional, con lo cual nos deslizáramos hacia el "prelogismo", en el sentido en que este concepto le fuera atribuido a Lévy-Bruhl<sup>53</sup>. Dijimos que el esquimal actúa no solamente sobre la base de una *creencia* sino también de una *experiencia que la confirma*. Es claro que la tesis intelectualista de la conciencia mítica como una "falsa ciencia" choca con la dificultad que procede de su persistencia en el tiempo frente a los supuestos desmentidos por la experiencia<sup>54</sup>. De ahí que irracionales e intelectualistas caigan fatalmente en la teoría que hace a la conciencia mítica *impermeable a la experiencia*, lo que implica atribuirle un mecanismo lógico diferente del de la conciencia racional. Pero todo hace suponer que los mecanismos mentales básicos del hombre no varían sustancialmente en el tiempo y en el espacio; por otra parte no es fácil concebir una humanidad viviendo durante decenas de milenios, no sólo indiferente, sino *en contra* de la experiencia. La verdad no está en ninguna de las dos tesis, ni en la prelogista ni en la intelectualista y fue percibida cabalmente por Jung<sup>55</sup>. Se fundamenta

en una revisión y en la consiguiente relativización del concepto mismo de experiencia del que nuestra ciencia occidental está, con justicia, tan orgullosa como para considerar la manera en que ella la entiende como la única posible.

Por experiencia la ciencia moderna entiende la *verificación* de algún hecho; pero esta verificación se afirma en procedimientos basados en ciertas ideas rectoras que no son innatas en el hombre sino que se van afirmando a lo largo del devenir del saber occidental<sup>56</sup>. Todo el sistema demostrativo de la ciencia tiene valor y sentido tan sólo dentro de una forma de concebir la realidad, previamente definida de una manera explícita o implícita, que es la que enunciaron e hicieron consciente los fundadores de la ciencia moderna. En la conciencia mítica también existe la verificación de la eficacia de una acción y los casos en que la experiencia se manifiesta negativa, según los principios de la ciencia occidental, pueden explicarse sobre la base de otras ideas rectoras que integran una concepción del mundo diferente de la que fundamenta esa ciencia.

Uno de los principios de la ciencia experimental afirma que, dado un fenómeno A, si siempre se produce un fenómeno B, A es la causa de B, siempre que A y B se hallen en las mismas circunstancias. Así, el fracaso de una

<sup>53</sup> Lévy-Bruhl siempre rechazó esta dudosa paternidad. Por otra parte cualquiera hubieran sido sus ideas primitivas, su pensamiento evolucionó en el sentido de considerar el prelogismo no ya como una etapa del devenir humano sino como una estructura antropológica permanente. Ver a este respecto Gusdorf, 1960: 183-193 y Cazeneuve, 1967: 11-55.

<sup>54</sup> Se ha caído, así, en la idea de una "estupidez primitiva" del hombre, tal como la sostiene Preuss, 1953.

<sup>55</sup> Jung, 1962.

<sup>56</sup> Es sabido que todo el mecanismo del conocimiento científico moderno no se formula claramente antes de Bacon, Descartes y Galilei. Para el surgimiento de la ciencia moderna, véase entre otros De Ruggiero, 1948.

curación mágica en un elevado porcentaje de casos es, para la ciencia experimental, razón suficiente como para negar también su eficacia como causa de los éxitos que le sigan. Pero todo este sistema demostrativo se basa en la creencia de que *no han variado las condiciones* en que se desarrolla la enfermedad y en que se aplica el remedio, creencia fundada en el hecho de que no ha sido posible descubrir estas variables o bien que ha sido posible extrapolarlas. Y esta imposibilidad se basa a su vez en la idea de que no hay nada que potencialmente no pueda ser descubierto puesto que los hechos naturales ocurren mecánica y fatalmente, siempre que se den las circunstancias apropiadas, sin que puedan interferir hechos que alteren arbitrariamente su ocurrencia. Si un médico aplicara una misma técnica terapéutica a cien casos semejantes y ésta fracasara en más de la mitad, sonreiría con indulgencia a quien le sugiriera la posibilidad de que los fracasos se hayan debido a la voluntad de Dios. Admitiría tan sólo que la técnica es dudosamente exitosa, o del todo ineficaz y, en el primer caso buscaría las variables que *constantemente* han interferido en el proceso. Pero, en un mundo regido por voluntades e intenciones, a menudo caprichosas e imprevisibles, la explicación de la interferencia arbitraria tiene plena vigencia pues, en el caso del fracaso, se prestaría atención, no ya a las *variables constantes*, sino a *variables variables* que lo determinaron. El shamán que fracasa en su curación parte de la base que ésta es *en sí* siempre eficaz, pero que pueden

interferir en ella intencionalidades hostiles, tales como la voluntad de otro shamán más poderoso o la de un demonio, espíritu o dios cuyo poder sea mayor. Se ve claramente que, partiendo de estos supuestos, el fracaso mismo de la curación se resuelve en una confirmación de la "teoría" de la curación y de la práctica misma.

Por otra parte el método estadístico basado en el porcentaje de éxitos tiene valor únicamente en un sistema de conocimiento que tenga *intención y posibilidad* de aplicarlo. A nivel de conciencia mítica la explicación en base a las intencionalidades interferentes es suficientemente satisfactoria como para resistir a una casuística negativa, pues se basa en una concepción del mundo acabada y coherente. Negar estas intencionalidades significaría renunciar a este mundo en su totalidad y con ello a la seguridad que el mismo proporciona. En cuanto a la posibilidad concreta de aplicar aunque sea un rudimento empírico de estadística a los hechos en cuestión no cabe duda que ello no es tarea sencilla; el hombre etnográfico dispone de una casuística reducida, pues vive en grupos pequeños y carece de la posibilidad de acumular casos más allá de la experiencia de una o dos generaciones, verificada por unos pocos individuos. Para él, aplicada la terapia, hay simplemente un número considerable de enfermos que sanan y cierto número que mueren, lo que de ninguna manera contradice su "teoría intencional" de la enfermedad y no necesita, por lo tanto, ulteriores averiguaciones <sup>67</sup>.

Existe, así, una concepción mítica

<sup>67</sup> Bórmida, 1967.

del mundo que hace actuar en él una interacción de intencionalidades, interacción que *hace posible* el éxito o el fracaso de un determinado procedimiento curativo y que a su vez lo *explica* de un modo tal que, a la luz de la ciencia experimental, carece de sentido. Pero esta concepción mítica del mundo es justamente la que da un *sentido* a ésta y otras acciones, actitudes o procedimientos. Cuando el viajero occidental observa al cazador esquimal que toma una serie de precauciones y respeta numerosos tabúes con respecto al cuerpo de una foca que ha cazado, considera todo esto como carente de sentido. Y las prácticas mencionadas siguen careciendo de sentido aún cuando el esquimal le explique que, de no hacerlo así, la foca muerta relatará el hecho a la Diosa de los Animales Marinos, que vive en el fondo del mar, quien impedirá a todas las demás focas hacerse cazar por él <sup>58</sup>. En efecto, para el occidental la foca muerta no puede actuar después de muerta ni comunicarse con alguien; por otra parte, en ningún caso tiene la intención de hacerse matar por nadie. Pero este conjunto de afirmaciones se basa en varios supuestos que no son compartidos por el esquimal: que la foca es un ser fundamentalmente distinto del hombre, que no sobrevive a su muerte, que guarda con respecto al hombre una relación automática de hostilidad y que, desde ya, en el fondo del mar no existen más que los peces. De ahí que el conjunto de prácticas propiciatorias le parezca un sin sentido y un error, y su

éxito una ilusión. Pero todo el ritual aparece bajo una luz de coherencia si partimos de los supuestos que guían la acción del cazador hiperbóreo: que la foca piensa y habla como el hombre, que sobrevive a su muerte y se reencarna, que guarda con respecto al hombre una relación de buena voluntad y colaboración y que, en el fondo del mar, existe una vieja monstruosa de quien los animales marinos acatan las órdenes. Dicho en términos generales, que el mundo es una estructura social que incluye, en una interrelación constante, a hombres, animales y dioses. Toda vez que partamos de esta idea básica un sinnúmero de actitudes y seres, a primera vista arbitrarios y fantásticos, se nos mostrarán bajo una luz de coherencia y adquirirán una particular *realidad* y un particular *sentido*.

La conciencia mítica es, entonces, todo el conjunto de estructuras de pensamiento y de acción que dan coherencia a todo un conjunto de hechos y actitudes, tanto de la cultura vivida como de la narración mítica; una coherencia que estos hechos y actitudes no tienen si son considerados a partir de las premisas a las que se remite nuestra forma occidental de pensar y de existir. Dicho de otra manera, constituye la racionalidad *subyacente* e *intrínseca* a la aparente irracionalidad del acontecer mítico y de ciertos aspectos de la vida cultural simétricos con él <sup>59</sup>. Subrayamos una vez más que esta racionalidad no importa, como dijimos, una *teoría* mítica del ser y del actuar, es decir la

<sup>58</sup> Ver nota 52.

<sup>59</sup> Se vuelve aquí a replantear en un sentido más amplio la idea de Schelling acerca de la "lógica interna" del mito. Ver notas 6 y 11.

autoconciencia de los principios a los que estos se remiten. Por de pronto una teoría implica una explicación que se opone a otra, es decir, la suposición de una explicación verdadera frente a otra que no lo es. Pero el hombre mítico vive exclusivamente en una realidad mítica y, por lo tanto, no reconoce a la conciencia mítica, —es decir a los fundamentos ideales de su manera de actuar y de pensar— como enfrentada a otra posible conciencia. Vive simplemente una verdad inmediata e indiscutible pues carece de la idea de otra verdad posible, basada en otros fundamentos<sup>60</sup>. Tan sólo cuando surge el pensamiento racional —en Occidente a lo

largo de su historia, en los pueblos etnográficos por el contacto cultural con este mundo— surge la alternativa entre dos diferentes maneras de pensar y de actuar; de este modo se origina también la posibilidad de optar entre dos verdades y con ello la duda. En una etapa más avanzada de autoconciencia, tanto a nivel individual como en la historia de una cultura, surge el enfrentamiento de la concepción mítica del mundo con la racional y la inevitable opción. El proceso parece finalizar en la conciencia de los principios que rigen una y otra concepción que origina el nacimiento de uno de los capítulos más fundamentales de la antropología.

Pero el hombre mítico ignora todo esto. Para él la explicación mítica no es un teorizar desinteresado sino una forma de relacionarse con el mundo, con un mundo que ha sido construido por la conciencia mítica con el fin de garantizar su existencia y de solucionar problemas de vida que hacen a su seguridad y a su bienestar. La verdad y la explicación de este mundo tienen sentido tan sólo en la acción que se ejerce sobre él. De ahí que el contacto con la civilización occidental haga surgir en los pueblos etnográficos problemas que ofrecen matices de tragedia. Enfrentada su verdad-para-la-acción a otra verdad que la vence y le priva de la seguridad que le brindaba la suya, imposibilitado para asumir racionalmente

esta nueva verdad que le resulta incomprendible, quedan atrapados en una contradicción insoluble de un mundo-para-la-acción que entienden y que demuestra su falsedad en su fracaso y otro —el de los blancos, siempre exitosos— que manifiesta una eficacia ininteligible y, por lo tanto, inmanejable. De ahí la mimesis incoherente de ese estar-en-el-mundo triunfante, los sincretismos arbitrarios, la ascensión esporádica de rasgos aislados, desintegrados del transfondo de racionalidad y de los supuestos que son su razón de ser, el inevitable fracaso y la miseria cultural sin esperanzas<sup>61</sup>.

El “conocimiento pragmático” propio

<sup>60</sup> No nos referimos aquí al enfrentamiento de dos posibles verdades míticas, tal como ocurre, por ejemplo, entre los indígenas catequizados. Este enfrentamiento no se basa en los fundamentos de las dos posibles verdades, sino en la aceptación de una u otra como acto de fe. La opción, por otra parte, se plantea tan sólo cuando uno de los horizontes míticos es excluyente del otro, tal como sucede justamente en la catequesis cristiana. De no ser así las eventuales oposiciones no son claramente percibidas y existen amplias posibilidades de sincretismo.

<sup>61</sup> Recordamos al respecto que entre los Mataco y otros grupos del Chaco Central la vestimenta europea está siendo considerada como imprescindible. Esta idea se basa principalmente

de la conciencia mítica se resuelve, entonces, en una determinada manera de estar-en-el-mundo que se traduce en una estructura de acción más que de pensamiento, en una actitud más que en un conocimiento. En efecto, si bien existe cierto tipo de conocimiento, éste se halla en función del actuar y no tiene sentido alguno separado de la acción. Una "ciencia mítica" no es sino un aspecto parcial, aislado arbitrariamente de una estructura vitalmente integrada en función de garantizar al hombre y protegerlo del miedo y de la inseguridad<sup>62</sup>. Esta integración radical de conocimiento y acción no permite la duda sistemática —fundamento de la ciencia racional y basada en la crítica de los principios— y con ésta la apertura hacia el cambio. En efecto, en la conciencia mítica un conocimiento o un principio general no son tales para una *acción posible*, sino para una *acción concreta*. El relato mítico que inspira el rito es la eficacia del rito y no una teoría previa de esta eficacia que pueda ser objeto de duda. Por otra parte, no existe en la conciencia mítica un mo-

mento teórico general que dirija, en una segunda instancia, determinadas praxis particulares, sino que la "teoría" se expresa en la acción. Así el brujo, que emplea una determinada técnica de magia simpática, no aplica conscientemente los principios generales de la potencia, del tiempo y del espacio calificados que son los que dan sentido a su actuar, tal como podría hacerlo un ingeniero al aplicar a un proyecto de construcción la teoría de la resistencia de los materiales. Simplemente *expresa prácticamente* esos principios generales, que se hacen verdaderamente principios tan sólo cuando se los separa arbitrariamente de su concreción.

Al hablar de "conocimientos" y de "acción" míticos debemos evitar otorgarles un matiz de praxis racional para no caer así en otra distorsión intelectualista. El conocimiento que se deriva de la conciencia mítica participa siempre de un *saber* y de un *sentir*, es decir, tiene al mismo tiempo una faz cognoscitiva y otra emocional<sup>63</sup>, del mismo modo el actuar mítico, en el que la faz "técnica" va acompañada siempre por

en la relación que se establece entre dicha vestimenta y un determinado status de prestigio. Sin embargo, los indígenas mencionados son incapaces de ahorrar el dinero suficiente para comprar ropa y la solicitan sistemáticamente a los visitantes, como si éste fuera el único medio de conseguirla. No entramos a analizar aquí las razones de esta incapacidad de acumulación, pero es claro que no depende de la imposibilidad real de acumular la cantidad de dinero necesaria para la adquisición, ni de la imposibilidad real de realizarla. Es interesante, además, subrayar como en estos mismos grupos la "diferente" riqueza de los indios y de los blancos es remitida a un mito (MEIA, 1969).

<sup>62</sup> Gusdorf, 1960.

<sup>63</sup> Los factores emocionales en la conciencia mítica fueron claramente percibidos por J. B. Vico (1953) quien diferenció en la "fantasía sensible" los aspectos teoréticos (memoria y producción de imágenes) de los *aspectos pasionales* que consisten en expresar en imágenes una perturbación o emoción por no poderla dominar y clarificar con la razón. La importancia de la emotividad en lo mágico-religioso fue reconocida ya durante el Iluminismo (De Bosses, 1760; Fontenelle, 1686 y Bergier, 1767). Valorada muy especialmente en la época romántica (Creuzer, 1810-12; Müller, 1825 y Schleiermacher, 1799) fue tomada escasamente en cuenta en la edad del positivismo. A fines del siglo pasado nacen las teorías emocionales de la magia con Marett, 1909. En 1917 aparece la primera edición de la famosa obra de R. Otto, con la que el aspecto emocional queda afirmado para siempre en la fenomenología religiosa, recurriendo en las obras de W. Otto (1968), van der Leeuw (1961, 1964), M. Eliade (1949) entre otros.

una faz emotiva. La concepción social de las relaciones del hombre con la naturaleza, por ejemplo, no se resuelve en un conocimiento indiferente de los seres que la constituyen —animales, montañas, plantas— integrado con una acción también indiferente, sino en una relación vital cargada de emotividad. El dios del cielo de los Twides no es sólo una explicación de los fenómenos uránicos (aspecto cognoscitivo) en función del comportamiento de los humanos (aspecto pragmático); es también un ser que *quiere algo* del hombre y a quien se teme. El cadáver viviente no es la mera concreción de la continuidad de la existencia humana después de la muerte, sino es también y principalmente la concreción del espanto que el muerto hace surgir en el viviente. “El terror es la esencia del fantasma” decía con una bella expresión Rudolf Otto <sup>64</sup>.

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

## Las concreciones de la conciencia mítica

Aclarados los aspectos más generales que caracterizan la conciencia mítica podemos retomar ahora, con mayor claridad, el problema de sus concreciones: la narración mítica y la vida. La realidad de una estructura de existencia que constituye la racionalidad interna común a estos dos mundos, uno “fantástico” y el otro “real”, plantea el problema de si el hombre mítico establece una verdadera diferencia entre mito y vida, es decir, entre los lapsos que hemos denominado tiempo de los mitos y tiempo de la tradición. El interrogante carece de sentido si partimos de la base de que el mito es un relato de acontecimientos fantásticos, pero adquiere significación por el hecho incontrovertible de que el hombre mítico cree en la real ocurrencia de esos acontecimientos, en la existencia real del tiempo originario y en la injerencia constante de éste en su presente. Partiendo de esta premisa tiene sentido aclarar hasta que punto el hombre mítico tiene conciencia de la diferencia entre el tiempo de los mitos y el lapso abarcado por la tradición, de si los percibe como dos diferentes maneras de existencia o como dos aspectos de una sola manera de existir. Puesto que el hombre mítico cree que los acontecimientos ocurridos en la época mítica son tan reales como los que le ocurrieron a sus padres o a él mismo, debemos descartar una diferenciación basada en *cierta duda* acerca de su verdad, tal

<sup>64</sup> Otto, 1917.

como podría darse entre nosotros con respecto a la realidad de Adán y Eva o del Diluvio Universal. El hombre mítico no puede dudar del relato mítico pues éste es lo único que puede llenar el vacío "histórico" del pasado más remoto, no alcanzado por la memoria tradicional. De no creer en sus mitos no tendría ningún otro tipo de relato con que sustituirlos como no fueran otros mitos. Además, la posibilidad de una duda basada en la existencia de mitos contradictorios no tiene fácticamente valor, pues estas contradicciones se hallan presentes en todo *corpus* mítico y no se toman en cuenta o bien se las explica simplemente con el misterio que envuelve una época remota en la que muchos hechos y seres eran diferentes de los de ahora.

Esta perspectiva cronológica del tiempo de los mitos nos remite nuevamente a la idea, por cierto muy difundida, de que el hombre mítico pueda diferenciarlo del tiempo de la tradición en base a su lejanía temporal. La época de los mitos se hallaría en un pasado remotísimo, en "el comienzo". Pero ya vimos que este pasado no es tan remoto, pues no se halla mucho más allá del tiempo de los bisabuelos e interfiere continuamente en la vida presente. En cuanto la idea de "comienzo" es claro que no debemos pensar en los millones de años que la geología y la astronomía atribuyen a la Tierra y al Universo, sino en un comienzo bastante próximo, mucho más cercano, inclusive, que los cinco mil

y tantos años "desde la creación del mundo" que abarcaba la cronología histórica hace sólo dos siglos. Por otra parte, la misma idea de comienzo carece, en los mitos de origen, del carácter absoluto que le otorga la filosofía occidental de inspiración bíblica. Se trata de un comienzo relativo, que supone siempre un estado preexistente, un mundo diferente, pero jamás la nada<sup>65</sup>. "Origen" o "creación" significan en general la aparición de *ciertas características geográficas*, de *ciertos seres* y de *ciertas instituciones* que antes no existían y que se agregan a otras que se dan fácticamente como preexistentes. Al leer ciertos mitos cosmogónicos tenemos la impresión de hallarnos en un mundo no muy diferente del lugar en el que vive el pueblo al que pertenecen y todo, hombres, animales y cosas, trasuntan tal "aire de humanidad" que nos hace pensar más en una continuidad que en un verdadero tiempo originario. Por otra parte, la idea de un auténtico comienzo no cabe en el tiempo de los mitos, donde no existe un verdadero orden cronológico de los acontecimientos, pues aquél funciona como un lapso unitario, como un "tiempo sin tiempo", en el que se ubican, en una misma dimensión temporal, acontecimientos "históricos" remotos y acontecimientos míticos.

Un camino para intentar establecer la naturaleza de la diferencia que el hombre mítico percibe entre el tiempo de los mitos y el de la tradición consiste

<sup>65</sup> Las narraciones cosmogónicas se refieren siempre a actos de formación o de creación de una *parte* del mundo (tierra, mar, montañas, ríos, hombres, animales, etc.). De lo demás no existen referencias en cuanto a su comienzo. Inventariando todos los actos cosmogónicos en un "corpus" mítico queda siempre una parte de la realidad a la cual no se alude, que constituye justamente el estado preexistente a todo comienzo.

en tomar en consideración la diferencia que establecen los Trobriandeses entre *libogue* (tradiciones históricas) y *lili'u* (mitos sagrados), ya que ésta se fundamenta en que en las tradiciones actúa "gente como nosotros"<sup>66</sup>. Pero ello no significa que en las tradiciones haya dejado de actuar la "gente distinta de nosotros", es decir, los dioses y otros personajes míticos, pues muchos de éstos siguen existiendo aún en la actualidad. La diferenciación trobriandesa debe interpretarse en el sentido de que en los *lili'u* actuaron *exclusivamente* —o casi— los seres "distintos de nosotros" mientras que en la tradición y en el presente sus acciones se entremezclan continuamente con las de los hombres. Ello nos lleva a pensar que la diferencia establecida por los Trobriandeses entre el tiempo de los mitos y el presente es *de grado* y no esencial. En el fondo, el tiempo de los mitos pertenece a la "gente distinta de nosotros" sólo porque en esa época no existíamos "nosotros". La diferencia entre "ellos" y "nosotros" reside en el hecho de que "ellos" existieron antes, en un pasado en que "nosotros" aún no existíamos. Los personajes míticos se resuelven en seres que trascienden el tiempo de la tradición, la "historia", y que se hallan en una "metahistoria", presentes en el tiempo originario y presentes también hoy en una permanencia que

es la acepción mítica de la eternidad.

Pero, además de pertenecer a una metahistoria, los seres del tiempo de los mitos se distinguen de los hombres por otra característica, íntimamente vinculada con la diferencia entre el mundo de ese entonces y el actual. Es claro que los seres míticos *podían* más que los hombres de ahora y que su mundo era mucho más fluido que el de la actualidad. Lo extraordinario, lo excepcional, lo que nosotros denominaríamos "milagro"<sup>67</sup> era entonces cosa de todos los días: los acontecimientos que implicaban creaciones o metamorfosis constituían hechos de la crónica diaria, en la que actuaban normalmente seres provistos de poderes extraordinarios. La diferencia entre un ser mítico y un hombre reside, entonces, en su *potencia*, que le permite realizar acciones que son más excepcionales, más "milagrosas", que las que pueden hacer los hombres. Debe subrayarse, sin embargo, que esta diferencia de potencia no es absoluta sino de grado. El hombre también tiene potencia, una potencia que le permite a veces enfrentarse a los mismos seres míticos y vencerlos y también crear de la nada por un simple acto de voluntad, tal como puede hacerlo un shamán *maidu*<sup>68</sup>. Por otra parte, los seres míticos siguen presentes, aquí y ahora, con toda su potencia. El "milagro" no ha desaparecido en el tiempo

<sup>66</sup> Malinowski, 1926. La "gente como nosotros" no indica sin embargo necesariamente a hombres desprovistos de atributos de potencia, ya que estos atributos, en grado mayor o menor, persisten a menudo en los hombres actuales. Por otra parte, en la época mítica de los aborígenes del Chaco actuaron hombres como los de hoy o seres que no pueden claramente distinguirse de estos (MEIA, 1969.).

<sup>67</sup> Desde ya la idea de milagro tiene sentido tan sólo en una cultura que, como la occidental, posee una concepción mecanicista de la naturaleza, es decir que considera a los entes naturales sometidos a leyes inmutables, cuya infracción por obra de la interferencia de una voluntad trascendente, constituye justamente el milagro.

<sup>68</sup> Pettazzoni, 1955: 539-540.

de la tradición y en el presente; tan sólo se ha hecho menos frecuente. No han desaparecido los seres míticos que poblaron el cielo, las montañas, las aguas y las selvas; aún hoy hay seres que se transforman en otros, tales como los Baloyi de los Tonga o el Runa-Uturunco de los Quechua <sup>69</sup>.

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

La conciencia mítica se concreta, entonces, en un mundo y un tiempo metahistórico más potente, que es el del mito, y en un mundo y un tiempo "históricos" menos potente, que son los de la vida. De ahí que las mismas estructuras de la potencia, con simples diferencias de grado, pasen de un mun-

do a otro y de uno a otro tiempo. Por ello la vida del hombre mítico está llena de potencias, a las que teme y a las que utiliza; por lo cual, si consideramos a la religión como el *nexo* entre el hombre y la potencia, la vida mítica es una existencia esencialmente religiosa <sup>70</sup>. Por supuesto, no debemos considerar la religiosidad del hombre etnográfico —ni el papel que la potencia desempeña en las culturas a las que pertenece— tomando como modelo la cultura occidental. En primer lugar, las estructuras de la potencia, es decir las diferentes manifestaciones de la sacralidad, pueden referirse a la totalidad de los actos de su vida, aún a las categorías y rasgos culturales que, en una sistematización racional de la cultura, nada tienen que ver directamente con lo sagrado <sup>71</sup>; puede haber una "religiosidad" en la economía, en la vivienda, en la tecnología y en cualquier actividad de la vida que un occidental calificaría como profana <sup>72</sup>. Esta misma potencial omnipresencia de la sacralidad hace muy difícil determinar una esfera que le sea propia y, con ello, recortar en la cultura etnográfica un sector que sea exclusivamente religioso, pues la separación entre aspectos religiosos y profanos de una cultura mítica es un arbitrio ficticio, inventado por los etnógrafos

<sup>69</sup> Para los Baloyi ver Junod, 1927: II. Del Runa-Uturunco trata Franco, 1961.

<sup>70</sup> van der Leeuw (1961: 141-142) habla de una "santidad de la vida" a nivel primitivo.

<sup>71</sup> En el universo de la razón sagrado y profano constituyen dos planos bien separados que raras veces interfieren uno con el otro; en el mundo mítico aparecen estrecha y dinámicamente imbricados. De ahí que en el primero los entes puedan "clasificarse" y asignarse a uno u otro de los planos con seguridad y para siempre; en el segundo, por el contrario, todo lo "profano" es potencialmente sagrado en cuanto puede volverse tal en cualquier momento.

<sup>72</sup> Recordamos los tabú relativos a la caza o a la pesca, las prácticas relativas al abandono de la vivienda en caso de una muerte, la ruptura de un cerámico si, al cocinarse, se halla presente un hombre, las ceremonias agrícolas. Puede decirse que toda actividad u objeto, a nivel etnográfico, es "profano" tan sólo en cuanto se recorta arbitrariamente ese aspecto que, en la concepción racional del mundo, cae en la esfera de lo sagrado, pero que, tautegóricamente, es inseparable del conjunto.

por comodidad de exposición, tomando como modelo la categorización de la vida occidental. Es claro que tanto hace a la descripción de una vivienda etnográfica el aspecto técnico de su construcción como la particular potencia protectora del "adentro" en relación con la eventualmente agresiva del "afuera". En efecto, para el hombre mítico es a veces tan importante tener techo y paredes que lo abriguen de la intemperie como disponer de un fetiche en los umbrales de la vivienda que la proteja de las potencias dañinas al acecho. De ahí que parte de las estructuras de la conciencia mítica sean las mismas que describe la fenomenología de la religión.

La parcial superposición de la fenomenología de la religión con el estudio de la conciencia mítica nos lleva a considerar el problema de su delimitación en cuanto al objeto y el de la individuación de una posible ciencia que se ocupe de ella. Con respecto a la delimitación, la primera pregunta que se nos ofrece es: ¿dónde se manifiesta concretamente la conciencia mítica? Para contestarla debemos partir de la premisa de que la conciencia mítica se define dialécticamente en oposición a la conciencia racional, modo de pensar, de actuar y también de estar-en-el-mundo<sup>73</sup> que caracteriza sectores variables, pero siempre bastante amplios, de la vida de los hombres que pertenecen a la civilización

occidental. Es cosa sabida que la razón, como autoconciencia crítica de un determinado modo de conocer a la realidad y de actuar con respecto a ella, surge —o por lo menos se hace manifiesta— en Occidente. Sus primeras manifestaciones las encontramos en los orígenes del pensamiento filosófico griego y a partir de ahí vemos como va afirmándose cada vez más hasta autoconsiderarse la única manera posible de conocer y de actuar, como el único estar-en-el-mundo verdadero y coherente<sup>74</sup>. No cabe aquí analizar hasta qué punto esta aspiración se cumple concretamente y en qué medida su opuesto, la conciencia mítica, puede seguir subyaciendo al conocer y al actuar racionales, determinando en última instancia creencias y acciones del hombre moderno<sup>75</sup>. Nos interesa por el momento, y sobre la base de que en cierta época nace o se hace evidente la conciencia racional, delimitar la conciencia mítica en su dimensión diacrónica.

Parece claro que la aparición de la conciencia racional coincide con el comienzo de la historia del mundo occidental. Los atisbos que de ella se manifiestan en el pensamiento templario de las altas culturas protohistóricas o en cualquiera de las sistematizaciones sacerdotales de los conocimientos y de la realidad, propios de las culturas históricas pre-griegas, no parecen ser sino

<sup>73</sup> También la concepción racional del mundo tiene un aspecto existencial, amén de cognoscitivo. Por ejemplo, la idea de un universo newtoniano, sometido a leyes inmutables, representa una garantía acerca de su permanencia y de la posibilidad de sus fenómenos.

<sup>74</sup> Ver GUSDORF, 1960: 97-181.

<sup>75</sup> No es muy difícil comprobar que la raíz última de cualquier comportamiento o creencia del hombre occidental se resuelve en un acto de fe o en una afirmación voluntarística basada en supuestos *racionalmente* indemostrables. Detrás de ellos es posible encontrar o vislumbrar un mito ejemplar.

intentos de sistematizar una "materia" mítica que no han tomado en cuenta críticamente los fundamentos de ésta y del instrumento que la sistematiza <sup>76</sup>. En una situación semejante parecen encontrarse, por otra parte, algunos de los filósofos naturalistas griegos. Esta coincidencia cronológica entre el surgimiento de la razón y el de la historia fue valorada en toda su importancia por Husserl <sup>77</sup>, quien hace comenzar la "humanidad" con la superación de la conciencia mítica por el conocimiento racional de la realidad y también por GUSDORF, quien homologa la conciencia racional con la "historia", en oposición a la "prehistoria", dominada por la conciencia mítica <sup>78</sup>. No pasó desapercibido, por otra parte, a la precursora penetración de Vico, quien había diferenciado en el quehacer humano una "producción espontánea e inconsciente", propia de la historia primitiva, de una "producción a la luz de la razón", característica de la civilización <sup>79</sup>.

La historia, entonces, que en el sentido tradicional del término se inicia con la aparición de la escritura, correspondería en su esencia al comienzo del abandono de la conciencia mítica

por parte de una determinada línea del devenir de la humanidad y a los comienzos en ésta de un nuevo enfoque del mundo y de la vida, que es el de la razón. La prehistoria se resuelve entonces en la época en que el hombre vivió sumergido en la conciencia mítica; todo aquel inmenso lapso en que la humanidad dejó tan sólo testimonios externos e inintencionales de su quehacer, las "piezas arqueológicas" que el prehistoriador exhuma e interpreta. Durante este lapso la falta de una verdadera perspectiva temporal no hace posible que el hombre tome conciencia de un devenir abierto e indefinido, pues su breve "historia" permite tomar clara conciencia del cambio <sup>80</sup>. Puede decirse entonces con GUSDORF que, para el hombre prehistórico, no ocurre realmente nada nuevo, pues los acontecimientos y los hechos significativos, justamente por ser tales, se remiten al tiempo sin tiempo de los orígenes y son los únicos que merecen ser recordados y se recuerdan. Los demás, por carecer de significación no son recordados más que en la memoria individual y no se desarrolla, entonces, ninguna técnica para perpetuar su recuerdo entre las cuales la escritura <sup>81</sup>.

<sup>76</sup> El esquema de las direcciones del espacio en las altas culturas si bien es fruto de una indudable elaboración intelectual, se basa en un conjunto de principios míticos que no son objeto de crítica. Ver entre otros, Orta Nadal (1948) quien resume numerosos trabajos sobre el tema de J. Imbelloni. También Cassirer, 1923-24.

<sup>77</sup> Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Cit. por Kogan, 1963: 122.

<sup>78</sup> GUSDORF, 1960.

<sup>79</sup> Vico, 1953.

<sup>80</sup> Por otra parte, por el mismo carácter repetitivo de la conciencia mítica, el cambio en la "prehistoria" es sumamente lento y parece acelerarse recién cerca de los comienzos del advenimiento histórico de la razón. Piénsese en la estaticidad del paleolítico durante sus, por lo menos, trescientos mil años de duración, en relación a la dinámica progresiva del cambio desde el comienzo de la edad de los metales.

<sup>81</sup> La aparición de la escritura se da en las Altas Culturas, en las que ya parece existir cierta conciencia del cambio. Sin embargo, tampoco en éstas se desarrolla una verdadera historiografía.

Naturalmente, la prehistoria en el sentido que acabamos de aclarar es un concepto que rebasa ampliamente el marco cronológico tradicional. Tanto la etnología histórico reconstructiva como la arqueología prehistórica demuestran que una prehistoria así entendida —que para Occidente termina en Grecia aproximadamente en el siglo VA.C.— continúa en los pueblos denominados etnográficos hasta fechas muy diferentes <sup>82</sup>. De ahí, entonces, que todo el mundo etnográfico se halle sumergido aún en la prehistoria pues permanece bajo el signo de la conciencia mítica. Es esta la razón profunda de aquel sentimiento de *extrañeza* que producen a los occidentales las costumbres y las actitudes de los pueblos etnográficos, quienes nos resultan a primera vista incomprensibles y a los que sólo podemos acercarnos con un gran empeño hermenéutico.

Este extrañamiento no es sino la vivencia inmediata del alejamiento histórico, cultural y existencial de Occidente con respecto a ciertos tipos de cultura; y es la toma de conciencia de dicho alejamiento la que permite recortar en la humanidad el objeto propio de la etnología y justificar de este modo la autonomía y la originalidad de esta ciencia. Parece evidente que las tentativas de delimitar empíricamente el objeto de la etnología en las culturas que desconocen la escritura o que están “más cerca de la naturaleza” o bien que “carecen de historia” —hechos todos propios de las culturas

que tradicionalmente estudia esta ciencia— están destinadas al fracaso. El camino más oportuno para ese fin es buscar una definición que intente definir ese objeto no ya desde un punto de vista empírico, “objetivo”, sino en relación con la *actitud* con que Occidente lo enfrenta y con el modo con que lo percibe y lo vive. En este sentido fue pensada una definición de etnología, que propusimos hace años, como el *estudio de los pueblos y de las culturas bárbaras*, entendiendo la “barbarie” no ya con el matiz despectivo que caracterizó tardíamente este concepto, sino derivándolo inmediatamente de la acepción original griega de “bárbaros”: la *gente que no entendemos* <sup>83</sup>.

En efecto, la razón de la gran dificultad que ofrece una hermenéutica etnológica en relación a una hermenéutica histórica estriba justamente en el hecho de que, mientras los acontecimientos y los personajes históricos están compenetrados de racionalidad y encuentran gran parte de su razón de ser y de actuar en una concepción racional del mundo y del quehacer humano, los hechos y los hombres de la etnografía encuentran frecuentemente su sentido en principios diferentes. Es por ello que tan sólo la puesta entre paréntesis de la conciencia racional, que se ha encarnado en el hombre occidental como una segunda naturaleza, permite al etnólogo iniciar la dificultosa tarea de comprenderlos. Es claro que en un César Borgia o en Luis XIV ve-

<sup>82</sup> La idea de una identidad entre los tipos de civilización arqueológicas y las etnográficas surge con Menghin (1931). Para un análisis conceptual de esta posición ver Bórmida, 1956.

<sup>83</sup> Para una crítica de las definiciones tradicionales de la etnología y una definición desde un punto de vista tautegórico ver Bórmida, 1958-59.

mos reflejada en gran parte una manera de actuar y de pensar a las que estamos acostumbrados, por lo cual podemos fácilmente proyectar nuestros principios racionales de pensamiento y de acción a sus pensamientos y a sus acciones para comprender su sentido <sup>84</sup>. Pero muy diferente es nuestra situación frente al actuar del jefe de un grupo etnográfico, actuar del que tan sólo una pequeña parte cabe propiamente en nuestros marcos de pensamiento y de existencia y en el cual el sentido de la mayoría de las acciones puede entenderse en base a una concepción de la realidad y a unas estructuras de existencia que en nosotros existen tan sólo desdibujadas y crípticas <sup>85</sup>.

Las dificultades para una hermenéutica etnológica aumentan aún más por el hecho de que las fuentes etnográficas escritas no son casi nunca objetivas. Se trata, en efecto, de testimonios en los cuales los hechos vividos nos llegan distorsionados, por haber sido reflejados ya por el espejo deformante de la racionalidad occidental. Es muy fácil de comprobar que el etnógrafo tradicional, en la imposibilidad de captar la racionalidad "interna"

de las culturas bárbaras, proyecta sobre ellas los marcos de su propio tipo de racionalidad, es decir el sentido que gobierna sus conocimientos y sus acciones <sup>86</sup>. Es por ello que muchas de las fuentes etnográficas son escasamente aprovechables para una hermenéutica de la cultura pues el autor ha hecho todo lo posible para hacer desaparecer los aspectos "irracionales" de la cultura vivida y ha estructurado creencias y acciones en base a principios que tan sólo —y parcialmente por cierto— pueden aplicarse a algunos aspectos de la cultura vivida de Occidente. De ahí que la aplicación de las simples categorías etnográficas tradicionales, tales como economía, vivienda, técnicas, ciclo vital, vida religiosa, mitología y otras, representen ya de por sí un radical desmembramiento de formas de vida que no tienen conciencia ni reconocen esta categorización y que, por el contrario, actúan en una integración constante de todos los aspectos de la cultura. El funcionalismo hizo algo para reestablecer la unidad perdida introduciendo la idea de integración y de estructura funcional, pero esta unificación se estableció también sobre bases racionales; por este motivo casi nunca llegó a per-

<sup>84</sup> Tal vez no sea tan sencillo hacer lo mismo con respecto a un Akhenaton, un Ciro el Viejo y, quizás, un César o un Augusto.

<sup>85</sup> Lo mismo vale para aquellos hechos de la cultura que, a nivel occidental, son interpretados como fundamentados en un análisis causal. Los elementos técnicos, por ejemplo, si bien son contruidos y empleados "racionalmente" no se consideran originados por una "invención" —es decir por una manifestación autónoma del espíritu— sino como dones o hallazgos. Hasta las manifestaciones tecnológicas más refinadas, como la construcción de una canoa en Polinesia (ver Firth, 1961: 64-77) pueden estar integradas con técnicas de carácter mágico-religioso.

<sup>86</sup> Cuando un etnógrafo describe una cultura, al referirse a una técnica, por lo general enfoca tan sólo aquello que la cultura occidental incluye en su propio concepto de técnica. Lo demás, por ejemplo, los aspectos mágico-religiosos de las técnicas, son descritos aparte (en el acápite "magia"); aún en los casos en que el etnógrafo se cuida de separar en su relato técnica y magia, sobreentendiéndose que su asociación es meramente empírica y que nada tiene que ver la una con la otra. Pero es claro que, tautegóricamente, en la fabricación de un cerámico, tanto tiene que ver con el éxito la correcta mezcla de arcilla y antiplástico y el control de la temperatura como mantener alejado a un hombre o a una mujer menstruante.

cibir la integración espontánea y autónoma, la unidad "empírica" de las culturas etnográficas, que tan sólo podía captarse partiendo de otros supuestos y colocándose en una situación que no fuera la de un "científico", por comprensivo y agudo que fuese <sup>87</sup>. Del mismo modo tampoco el moderno estructuralismo consigue evitar la distorsión intelectualista de la cultura, pues las "estructuras inconscientes" de Levi-Strauss se refieren tan sólo al aspecto externo, "morfológico" de los hechos culturales mutilados de su faz vivencial, es decir separados del contexto de acción y de emotividad que constituye su aspecto más esencial <sup>88</sup>. Una cosa es describir las posibles vinculaciones de parentesco en base al principio de la retribución y otra descubrir, por ejemplo, la razón de ser mítica de la relación entre padre e hijo, prescindiendo del nexo biológico, o la naturaleza y el sentido de la vinculación de un hombre con su clan o con su totem. En efecto, un sistema de parentesco no es solamente un conjunto de relaciones, una estructura que puede representarse elegantemente por medio de esquemas gráficos, sino el patrimonio de ideas, creencias y vivencias que hacen posible y dan sentido a esas relaciones.

Pero el concepto de "barbarie" en la acepción de "extraño" e "incomprensible" no se limita solamente a las culturas etnográficas. Hay otras formas de vida frente a las cuales la concepción

racional del mundo y de la vida experimenta una análoga sensación de lejanía existencial y semejantes dificultades hermenéuticas. Se trata de las culturas de las comunidades campesinas tradicionales, que se designan con el término, un tanto vago y empírico, de "cultura folk". También en los integrantes de esta cultura percibimos, aunque en un grado menor, las estructuras de la conciencia mítica que invaden gran parte de su vida y en la que se halla el sentido de muchas de sus creencias y de sus actos. También en la cultura folk el aspecto "religioso" de la vida se halla omnipresente, desde las prácticas curanderísticas mágicas, pasando por las ceremonias y creencias relativas a la vida económica, hasta el papel que muertos, aparecidos, duendes y animales potentes desempeñan en la vida de todos los días. No cabe duda que un elevado porcentaje de los hechos y actitudes folklóricas encuentra su sentido en principios que son distintos de los esquemas racionales del actuar y de los supuestos científicos que caracterizan el saber y la actividad del ciudadano culto <sup>89</sup>. Decimos "culto" —tomando como base empírica el nivel educacional que proporciona la enseñanza escolar y su interiorización— pues no cabe duda de que entre las capas menos instruidas de la población urbana y periurbana existe un folklore muy desarrollado, que se percibe con claridad en las llamadas supersticiones

<sup>87</sup> Véase, por ejemplo, la posición excéptica y algo irónica de Malinowski frente a uno de sus informantes quien le relataba sus visiones (1933: 155-181).

<sup>88</sup> De ninguna manera la reciprocidad, si bien explica cierto nivel de las relaciones de parentesco, es suficiente para explicar el horror sagrado hacia el incesto.

<sup>89</sup> La identidad de fondo entre folklore y etnología fue percibida desde la época iluminista. Modernamente los identifica en la práctica Frazer (1915) y Lévy-Bruhl, entre muchos otros. Para un enfoque teórico del problema ver De Martino, 1941; Imbelloni, 1959.

y en las prácticas del curanderismo que son casi siempre las mismas de las poblaciones rurales. Baste considerar la actuación y la fama de algunos curanderos<sup>90</sup> y la de varias asociaciones "científico-religiosas" en las cuales la racionalización paracientífica no oculta el trasfondo mítico de las creencias y de las actuaciones de sus integrantes.

Pero no es un misterio para nadie que a los curanderos de los centros urbanos acude no sólo el pueblo inculto, sino cierto número de personas que han alcanzado una instrucción secundaria e, inclusive, una cultura universitaria. No cabe duda de que estas personas participan, en esas oportunidades, de los mismos principios que dan sentido a la acción del curandero y que no difieren esencialmente de los que subyacen en las prácticas del médico brujo de una cultura etnográfica. De este modo la conciencia mítica alcanza el umbral de la élite intelectual de la cultura occidental y llega, inclusive, a traspasarlo<sup>91</sup>. Quiere decir, entonces, que en cada uno de nosotros, tanto en quien escribe estas páginas como en quien las está leyendo, se da un conjunto de actuaciones posibles que aparecen sin sentido a la luz de la concepción racional del mundo y que tan sólo adquieren una significación sobre la base de otros supuestos. Estos supuestos, no solamente científicos sino a veces anticientíficos,

no son sino las estructuras mismas de la conciencia mítica. La mujer de clase media que, atormentada por los dolores del *Herpes zooster*, acude al "culebrillero", acepta y participa conscientemente de una práctica mágica que tiene sentido tan sólo en los supuestos de que la "culebrilla" sea consecuencia de un contacto directo o indirecto con una culebra, y de que se trate de una sustancia material y que puede ser eliminada del cuerpo, por obra de una persona dotada de poderes excepcionales<sup>92</sup>.

La "barbarie", entonces, no se halla limitada a determinados pueblos ni a cierta época de la historia, ni a algunas clases sociales, sino puede estar presente en todos y cada uno de los hombres. La conciencia mítica, que constituye su trasfondo esencial, resulta ser, entonces, un patrimonio potencial común a toda la humanidad. Se trata de una manera de estar-en-el-mundo que pertenece a la esencia misma del hombre como ser provisto de cultura, es decir de una "estructura antropológica". Su presencia en las diferentes culturas varía sólo cuantitativamente y en intensidad; en algunas representa el sentido profundo de todas, o casi todas, las creencias, acciones y conocimientos, en otras, en especial en la de Occidente, aparece más esporádicamente y parecería desempeñar un papel ocasional, al margen de las maneras racionales de pensar y de

<sup>90</sup> En las áreas urbanas de la Argentina recordamos la Madre María, Tibor Gordon y Jaime Prest, entre otros.

<sup>91</sup> En un seminario titulado "La conciencia mítica en la cultura media urbana" pudimos comprobar la existencia de innumerables prácticas "supersticiosas" en personas de educación secundaria y universitaria. En ellas pudimos hallar casi todas las estructuras más comprensivas de la conciencia mítica (potencia, espacio y tiempo calificados, concepto social de la naturaleza, etc.).

<sup>92</sup> La técnica mágica consiste en una operación de "barrido" con la mano; acompañada por fórmulas y utilización del signo potente de la cruz trazada con tinta china en la parte afectada. La emplea un curandero especializado, el "culebrillero".

actuar, pero coexistente con ellas. Sin embargo es posible que su papel en la vida del hombre occidental no sea tan nimio como podría juzgarse a primera vista; quizás la interferencia de la conciencia mítica en la concepción racional del mundo y de la vida deba considerarse más oculta que ausente, pues, de un modo o de otro, el etnólogo acaba por encontrarlo, detrás de la pantalla de la razón, como sentido último de nuestras acciones <sup>93</sup>.

El carácter de estructura antropológica que caracteriza a la conciencia mítica tiene un relevante valor instrumental y metodológico. Su presencia en todos y cada uno de los hombres, cualquiera sea su ubicación en las coordenadas culturales, históricas y espaciales, es el resorte metodológico fundamental para su hermenéutica. Si esta manera de estar-en-el-mundo fuera privativa de algunas culturas, remotas en el espacio y en el tiempo, y no existiera en la nuestra, sustituida enteramente por la conciencia racional, esas culturas estarían destinadas a permanecer incomprendibles para el etnólogo occidental. El hecho de que aquellas culturas y la nuestra propia participen, si bien en diferentes medidas, de una misma manera de pensamiento y de existencia, nos permite colocarnos "en situación" con respecto al hombre etnográfico e intentar penetrar en la intimidad de su cultura y en el sentido de su vida. Una vez colocada entre paréntesis la opaca

cortina de nuestra concepción racional del mundo y de la vida, no nos será imposible hacer vibrar de alguna manera ciertas cuerdas comunes y entrar en resonancia con hechos y actitudes que, en un primer momento, se nos presenten como extraños e incomprensibles <sup>94</sup>. Nuestro porcentaje de "barbarie" es la fuente a la que podemos acudir para tomar conciencia de un estar-en-el-mundo que, en último término, difiere del nuestro tan sólo por la cantidad relativa de los ingredientes que lo componen. No nos será tan difícil describir y entender el papel que el cadáver viviente desempeña en el ciclo vital de una cultura etnográfica cuando revivamos nuestra propia experiencia del temor al muerto, que en algún momento todos hemos experimentado. Del mismo modo no nos resultará tan extraño la actitud mítica frente al animal, siempre que recordemos los numerosos casos en los que estuvimos actuando como si atribuyéramos al animal inteligencia, voluntad, intención, malicia o maldad; actitud que, tiéndole de cierto "aire de humanidad", diera sentido a nuestros sentimientos afectuosos u hostiles hacia él. Y ¿quién no ha practicado alguna vez, especialmente en momentos particularmente riesgosos, algún acto que en una cultura etnográfica se consideraría un acto de magia propiciatoria? Por ejemplo, repetir estereotípicamente determinadas acciones antes del riesgo, vestir la misma indumentaria, llevar

<sup>93</sup> A menos que no apelemos a una definición hedonística o utilitarística no parece posible definir el bien y el mal si no se los remite en última instancia a un imperativo cuyo transfondo es evidentemente un mito ejemplar.

<sup>94</sup> Recuérdese la hermosa frase de Usener: "Solo penetrando, con abnegación, en estas huellas espirituales del tiempo desaparecido... podemos educarnos para sentir algo igual; después, poco a poco, suenan y vibran en nosotros cuerdas semejantes y descubrimos en la propia conciencia los hilos que unen lo viejo y lo nuevo". (1895).

consigo cierto objeto o efectuar determinados ademanes. Y todo ello dejando a un lado nuestras experiencias religiosas, enmarcadas o no en una fe tradicional, en la que las estructuras de lo sagrado y las relaciones hacia él aparecen en cada creencia y actitud <sup>95</sup> y es en estas estructuras en donde podemos hallar su sentido y su racionalidad profundos, que poco tienen que ver, por cierto, con tentativas de racionalización de ciertas teologías.

Si es cierto que toda nuestra vida puede ser un instrumento y una fuente para la hermenéutica de la conciencia mítica, hay un período de nuestra existencia en que ésta se manifiesta con intensidad y frecuencia muy particulares. Se trata del período de la primera infancia, antes que la enseñanza escolar comience a sedimentar progresivamente en nuestro espíritu los fundamentos de la concepción racional del mundo y del actuar. El tema de la "psicología infantil" y de sus relaciones con la conciencia mítica rebasa los propósitos de este trabajo; baste por ahora enunciar la tesis de que las semejanzas, tantas veces percibidas entre la "psicología infantil" y las actitudes de los hombres etnográficos <sup>96</sup>, deben considerarse, no ya como una mera convergencia, sino como debidas a que el niño y el "primitivo" participan de concepciones del mundo muy semejantes. A partir de

esta idea, la actitud infantil no debe verse como el producto exclusivo de un mecanismo cerebral inmaduro sino como una verdadera "cultura", aprendida a través de la enseñanza, casi siempre involuntaria, de los mayores y de los otros niños <sup>97</sup>. Esta "cultura infantil" se transmite de generación en generación y representa el reservorio inconsciente de aquellas creencias, actitudes y vivencias propias de la conciencia mítica, las que vuelven a aparecer en el adulto toda vez que su existencia vuelve a parecerse de algún modo a la de su infancia <sup>98</sup>.

Sobre estas bases las experiencias infantiles, revividas y colocadas en la situación que corresponde, son un valioso instrumento para una hermenéutica de la conciencia mítica. Quizás quien recuerde su vivencia de niño escuchando un cuento de hadas, temiendo en la oscuridad, animando a los objetos y trabando con ellos una relación de carácter social, dejará de considerar tan extrañas estas mismas actitudes cuando las encuentre en las culturas etnográficas y habrá hecho así un primer paso hacia su hermenéutica.

### **El conocimiento de la conciencia mítica**

Delimitadas las manifestaciones concretas de la conciencia mítica y echadas

<sup>95</sup> Claro está que una fenomenología de las religiones occidentales en base a las estructuras de la conciencia mítica no atañe ni a su verdad ni a la eficacia de sus prácticas que han sido puestas entre paréntesis desde el comienzo.

<sup>96</sup> Piaget, 1938.

<sup>97</sup> Por ejemplo la apercepción animatística de la realidad puede derivarse en el niño del empleo tan frecuente de las "metáforas" en el lenguaje adulto. Expresiones tales como "el cuchillo te corta", "el fuego te quema" son entendidas por el niño en su significación inmediata, a la manera de "papá te pega" o "mamá te acaricia".

<sup>98</sup> Quizás la inseguridad y el temor sean el común denominador. En el seminario mencio-

algunas bases metodológicas para su estudio, cabe preguntarnos ahora cómo es posible una "ciencia de la conciencia mítica". Ello significa analizar, en primer término, las relaciones de esta posible ciencia y de su objeto con otras ciencias o disciplinas o enfoques que, de una u otra manera, parecen apuntar al conocimiento del mismo objeto con un método semejante. Dejando por el momento a un lado los atisbos y formulaciones más antiguas, consideraremos las tentativas dentro del panorama moderno de las ciencias del hombre y, en primer lugar, el descubrimiento y el estudio de la "mentalidad primitiva" de L. Lévy-Bruhl. Omitimos el análisis del complejo devenir del pensamiento de este autor, que se concreta en una paulatina transformación tanto del objeto como de la metodología de sus

investigaciones<sup>99</sup>. En este desarrollo observamos, sin embargo, que una de las constantes metodológicas de Lévy-Bruhl —excepción hecha de su obra dedicada a la mitología primitiva— consiste en basarse en hechos de la vida cultural y remontarse, en base a estos, a los principios generales que les dan sentido. Tan sólo en su "Mitología primitiva" el pensador francés reconoce que son estos mismos principios y estructuras los que dan sentido a los personajes y a los acontecimientos de las narraciones míticas. Nuestro método procede a la inversa: parte de los acontecimientos y seres que se dan en la na-

rración mítica, busca las estructuras generales que constituyen su racionalidad interna, y las aplica luego a la cultura vivida en la medida en que encontremos en ella el mismo tipo de racionalidad interna. El supuesto de este método es que un único conjunto de principios gobierna al mundo de los mitos y ciertas formas concretas de la vida cultural que aparecen con mayor claridad y frecuencia en las culturas etnográficas. La razón de este procedimiento, que da cierta primacía al mito sobre la vida cultural, consiste en lo siguiente: en primer lugar, el tiempo de los mitos nos aparece más "potente", es decir, participando más intensamente de lo sagrado, estructura fundamental de la conciencia mítica que en la cultura vivida se halla reducida tanto cualitativa como cuantitativamente<sup>100</sup>. En

segundo lugar, el tiempo de los mitos revela con mayor claridad todos los principios de la conciencia mítica pues estos se manifiestan en él de un modo más "ejemplar" y, por así decirlo, con un mayor grado de pureza. En la vida cultural una cantidad de hechos, seres y actitudes, que encuentran su sentido en la conciencia mítica, se nos dan entremezcladas con la rutina diaria. En esta rutina, la pantalla de la denominada "vida profana" colocada por la concepción intelectualista de la cultura, nos oculta permanentemente "sentidos" que aparecen en toda su claridad en el relato mítico, en el que la "religiosidad"

nado en nota 91 pudimos comprobar que la emergencia de las estructuras de la conciencia mítica se asocian frecuentemente con estos estados de ánimo.

<sup>99</sup> Ver nota 53.

<sup>100</sup> Este empobrecimiento es, sin embargo, mucho menor de lo que puede pensarse a través de las fuentes tradicionales; en éstas el enfoque sociologista, economista, "profanizaron" la cultura de una manera radical, haciendo caso omiso o marginando todo aquello que hace a las manifestaciones de la potencia.

constituye justamente el sentido último de los protagonistas y de sus actuaciones <sup>101</sup>.

El entrelazamiento de lo "profano" con lo "sagrado" en la vida de los pueblos etnográficos y su separación o confusión por parte de la etnografía tradicional plantea un problema fundamental: el del valor de las fuentes de las que disponemos con respecto a este tipo de vida cultural. Es claro que la gran mayoría de estas fuentes proporcionan los hechos culturales ya organizados en un "orden" racional, que les ha sido impuesto desde afuera, de una manera más o menos consciente. Casi todas reflejan la cultura que describen distorsionada por una "interpretación" racional cuya más inmediata manifestación es, como ya dijimos, la utilización de las "categorías" descriptivas, tales como economía, vivienda, tecnología, vida social y otras. En la práctica, estas categorías recortan casi irremediamente del conjunto de la cultura vivida hechos y actuaciones cuyo sentido es perceptible solamente en su integración vivida. Casi todas las fuentes, por otra parte, se esfuerzan por describir una cultura etnográfica *tal como ve el observador a su propia cultura*, es decir con el "sentido" que los hechos y actuaciones se supone tengan en la cultura occidental. Así, un etnógrafo, al realizar su prolijo inventario de los bienes de una cultura, lo encabezará con una somera descripción del "ambiente natural" en el que ésta se halla ubicada. Pero lo hará viendo este habitat con ojos de geógrafo occidental

y no con los ojos del hombre etnográfico que en él vive. De tal modo el río en cuya orilla este hombre habita será el sector de un curso de agua que se origina en determinada montaña y desemboca en otro río o en el mar. Del mismo modo la selva o la estepa, que constituyen el escenario de la vida del hombre etnográfico estarán integradas por determinadas especies vegetales, vistas a través de la clasificación lineana de los vivientes; y las montañas y los valles serán "accidentes geográficos", vinculados con la vida humana de la manera que enseñan la ecología y la biología. Toda esta descripción es, sin duda, muy verdadera y muy útil para ciertos fines; pero lo que se describe es un "habitat" en el sentido que un occidental culto da a esta expresión y en él no se menciona otro sentido: el que tiene este mismo habitat para el hombre etnográfico que en él vive. El habitat del geógrafo no es el del Tehuelche, el del Mataco o el del Esquimal, para quienes este concepto de habitat resulta incomprensible e inaplicable. Así, el río no será un "sector" sino "todo el río"; nacerá quizás en uno de los extremos del mundo y terminará en el país de los muertos <sup>102</sup>. Del mismo modo, las plantas constituirán, no ya un paisaje vegetal indiferente e inerte, sino integraran un paisaje "humano" pues algunas de ellas tendrán una especial significación para el hombre en función de su acción; en esta acción adquirirán una fisonomía propia siendo separadas del conjunto anónimo de los demás vegetales, que serán quizás carentes de importancia y,

<sup>101</sup> Ver nota 85.

<sup>102</sup> Tal es la cosmología huachipaire (Mascheo) según las investigaciones de M. Califano (MEIA).

por consiguiente, sin nombre <sup>103</sup>. Las montañas y los valles adquirirán su verdadero sentido cultural, no ya como accidentes geográficos indiferentes, sino como potencias o sede de potencias que quieren algo del hombre; y éste las vivirá no como meras organizaciones inertes de rocas y de suelos, sino como voluntades, enfrentadas o armónicas con la suya <sup>104</sup>. Finalmente el mismo habitat en su conjunto no será parte de un posible habitat mayor sino el mundo todo, es decir el espacio vivido con el que el hombre tiene algo que ver; un mundo que no coincidirá necesariamente con el espacio "natural", sino que podrá rebasarlo, pasando de la tierra al cielo, de la superficie a la profundidad, del mundo de los vivos al de los muertos; sitios todos con los que la vida del hombre mítico tiene tanto que ver como con su territorio de caza o con su campo cultivado.

Podríamos multiplicar los ejemplos para demostrar hasta que punto la mayoría de las fuentes etnográficas reflejan una realidad diferente de la que percibe y vive el hombre mítico; cómo tan sólo una revisión total de la cultura, en base a las estructuras de la conciencia mítica que se traduce en una crítica constante de las "explicaciones" y de los "sentidos", permite superar trabajosamente la distorsión intelectua-

lista que ha sufrido esta realidad. Realidad que, por otra parte, nunca va a poder ser restituida en su integridad, pues la descripción intelectualista de la cultura, no sólo la distorsiona sino suprime u oculta integraciones o significados, percibiendo o interpolando a menudo tan sólo aquellos que caben en la concepción del mundo a la que pertenece el etnógrafo <sup>105</sup>.

Diferentes características que la fuente etnográfica posee la fuente mitográfica. En ésta también, por cierto, el mitógrafo aporta su interferencia distorsionante, que a veces llega a ser muy importante; esta distorsión, sin embargo, no llega a quebrar la estructura interna del relato mítico por el simple hecho de que el mitógrafo lo consigna tal como se le brinda —o se esfuerza por hacerlo así— pues se ve obligado a renunciar, por tratarse de una empresa desesperada, a introducir su propio tipo de coherencia racional a seres, acontecimientos y actitudes que se resistirían a todos los esfuerzos que ejerciera con este propósito. El mismo hecho de que se considere a los mitos como relatos "fantásticos", racionalmente incoherentes y desprovistos de toda lógica interna, parece hacer ociosa cualquier tentativa de su reducción a términos de razón <sup>106</sup>. Las distorsiones se limitan, por lo general, a altera-

<sup>103</sup> Entre los Mataco del Chaco Central existe una planta epífita comestible. A diferencia de las demás, que no son útiles, se considera originada de los intestinos del tsmóforo Tokwaj, luego de su muerte como consecuencia de la Gran Inundación (MELA, 1969).

<sup>104</sup> Para los Mataco el río (Pilcomayo) tiene su dueño, Ilah, que es también dueño de los peces. Si el pescador infringe algún tabú, Ilah lo castiga con una enfermedad o con la muerte.

<sup>105</sup> Es posible que estas integraciones y significados se perciben con mayor claridad en aquellas fuentes que enfocan la cultura en su aspecto mítico-religioso (por ejemplo Leenhardt, 1961) pues, al rebalsar sus marcos de referencia iniciales consideran rasgos de la vida profana conservándoles su sentido profundo.

<sup>106</sup> Se habla aquí de la racionalización que implica una alteración del relato mítico, no de la racionalización interpretativa de carácter alegórico (evehemerismo, naturismo, etc.).

ciones formales del relato (la supresión de las repeticiones, por ejemplo) o a la adaptación de algunos conceptos a la concepción del mundo racional (el "origen", el "mundo") a la traducción de expresiones indígenas con palabras que en el contexto de una lengua occidental tienen un sentido diferente, sin hacer necesarias aclaraciones (dioses, espíritus). Todas estas distorsiones y otras pueden, sin embargo, extrapolarse mediante la aplicación de ciertos cuidados críticos; por otra parte, no llegan casi nunca a alterar la fisonomía global del relato tradicional o, cuando menos, conservan la mayor parte de su estructura interna y, con ella, su sentido originario<sup>107</sup>. Un etnógrafo puede muy fácilmente describir una cultura partiendo de la economía o de la organización social y considerar todos sus demás aspectos en función de estas categorías; de este modo distorsionará irremediablemente todo el conjunto<sup>108</sup>. El mitógrafo, empero, no podrá menos de reproducir un relato en el cual la actividad económica (el trabajo como castigo de un pecado) o la sociedad (las clases exogámicas como producto de la legislación de una divinidad) aparecen con el mismo sentido que el hombre mítico les atribuye en su vida concreta.

Volviendo al método y al enfoque de Lévy-Bruhl no queremos explayarnos aquí en puntualizar cómo los conceptos de "mentalidad", "primitivo" y otros que ocurren frecuentemente

en sus obras (tales como "ley de participación", "prelógico", "pensamiento colectivo") se hallan cargados de equívocos; equívocos que proceden tanto del concepto mismo como de las interpretaciones, a veces arbitrarias, de sus diferentes críticos. El mismo Lévy-Bruhl se ocupó de revisar y aclarar algunos de estos conceptos a lo largo del fructífero desarrollo de su pensamiento y también de refutar las interpretaciones antojadizas que se hicieron de su obra<sup>109</sup>. Sin embargo, no puede dejar de reconocerse que muchas de las ideas de Lévy-Bruhl surgen de un enfoque general que se vincula demasiado con ciertas interpretaciones psicologistas y sociologistas de la cultura como para no seguir las vicisitudes de ésta. Así la idea del "colectivismo" de la mentalidad primitiva, se relaciona claramente con la discutible teoría de Durkheim acerca del origen de la religión, y el concepto de "primitivo" tiene sentido sólo en la "teoría de la supervivencia" propia del evolucionismo unilineal. Todo ello hace que la crítica y el rechazo de las teorías de base hayan incidido profundamente en la aceptación de esa interesante parte de verdad fáctica que contiene la obra de Lévy-Bruhl<sup>110</sup>, comprometiéndola y desprestigiándola en relación con la caída de aquellas. Por otra parte, la tempestad que las ideas de Lévy-Bruhl levantó en las tranquilas aguas de la etnología tradicional, trajo consigo una fuerte

<sup>107</sup> Ver Bórmida, 1969.

<sup>108</sup> Desde ya estas formas de reduccionismo son legítimas y útiles para otros fines. El error consiste en considerarlas como la única y verdadera forma de describir la cultura de un modo objetivo, cuando en realidad se trata de una interpretación subjetiva de la misma.

<sup>109</sup> Lévy-Bruhl, 1922 (Prefacio).

<sup>110</sup> Ver al respecto la crítica de De Martino, 1941, de la que se retractó parcialmente con posterioridad (De Martino, 1962: 15).

reacción que se ejerció indiscriminadamente sobre lo verdadero y lo falso, lo aceptable y lo discutible y también tanto sobre lo que se entendió correctamente como sobre aquello que no se pudo o no se quiso entender <sup>111</sup>. Sin embargo, lo que hay de cierto en la crítica al pensamiento de Lévy-Bruhl no nos aconseja recoger globalmente una herencia que sólo en parte estamos dispuestos a aceptar. Una expresión como la de "estudio o ciencia de la mentalidad primitiva" se vería necesariamente comprometida con esta herencia, mientras que la de "conciencia mítica" se halla más libre de compromisos teóricos previos y subraya una importante diferencia metodológica con respecto a la obra del pensador francés.

Cabe aclarar, ahora, para no dar cabida al equívoco que pueda surgir del adjetivo "mítico", las relaciones que existen entre una posible ciencia de la conciencia mítica y la disciplina que tradicionalmente se ocupa de los mitos, es decir la mitología. Las diferencias entre una y otra son fácilmente perceptibles, pues hacen tanto al objeto como al método y a los fines. El objeto de la mitología es esencialmente la narración mítica y los personajes que actúan en ella considerados desde un punto de vista morfológico. Le interesan principalmente los temas narrativos así

como las características de los personajes, puesto que la finalidad más importante de la mitología es el establecimiento de correlaciones mediante el método comparativo <sup>112</sup>. Al mitólogo que considere el tema de la ascensión al cielo mediante una hilera de flechas ensartada la punta de una en la extremidad posterior de otra, le interesará saber, por ejemplo, si su aparición en diferentes áreas se debe a difusión o a convergencia y, en el primer caso, cuál es su área de distribución más antigua y el mecanismo histórico que ha llevado este tema a ocupar su área actual; de ello podrá sacar conclusiones acerca de relaciones históricas antiguas entre diferentes pueblos y culturas e iluminar con ellas al etnólogo o al historiador de las religiones en su labor histórico-reconstructiva. El fin que se propone una ciencia de la conciencia mítica es otro: a partir de un episodio como el arriba mencionado y de otros semejantes en los que se relata una ascensión al cielo y también de todos aquellos acontecimientos míticos en donde, directa o indirectamente, se hace referencia a la distancia entre la tierra y el cielo, busca identificar un principio general que dé sentido a todos esos episodios y temas; es decir, la idea de que en las cosmologías míticas el cielo es considerado como muy cercano

<sup>111</sup> Las dificultades de comprender a Lévy-Bruhl por parte de los etnólogos profesionales dependió (y depende) en parte de la escasa información filosófica de muchos de estos estudiosos, quienes proceden a veces de ciencias o disciplinas naturalísticas. Por otra parte, al leer algunas de estas críticas, se llega al conocimiento de que sus autores conocen a Lévy-Bruhl tan sólo de segunda mano o que no han leído sus obras más recientes. Compárese, por ejemplo, la crítica de Imbelloni (1950) en base a las famosas "libretas póstumas" y la interpretación de las mismas por van der Leeuw (1961: 165-67) dentro de la evolución del pensamiento de su autor. Desde ya, ello no significa que ciertas críticas no tuvieran valor, especialmente en cuanto a los hechos y a las generalizaciones de su autor.

<sup>112</sup> Véase, por ejemplo, la "Mythologie General" de Haggerty Krappe (1931) y "The Mythology of all Races (1964).

a la tierra, no mucho más alto que un árbol muy alto o las cumbres de las montañas<sup>113</sup>. En esta cosmología identifica además una idea más general y un sentido más profundo: el de un mundo a la medida del hombre, vinculado, a su vez, a una particular concepción del espacio que es pensado y vivido, no ya como abstractamente infinito, sino como concretamente reducido a la medida del hombre y de su vida<sup>114</sup>. En otros términos, una ciencia de la conciencia mítica llega a poner en evidencia la idea de un espacio concreto y vivido que da sentido a determinada concepción del mundo implícita en los relatos míticos y en donde el universo aparece como finito y de dimensiones reducidas. También comprobará que esta concepción del espacio y del mundo no se halla limitada al relato mítico sino que también vale y da sentido a un particular estar-en-el-mundo cultural y con ello a todo un conjunto de creencias y actitudes concretas y vividas; actitudes y creencias que tienen su razón de ser tan sólo en ese estar-en-el-mundo pues no la tendrían en la idea de un mundo infinito como el de la ciencia, donde el cielo es ilusión óptica y la distancia que media entre la tierra y las estrellas es una magnitud sin posibilidad de representación concreta. De este modo adquirirán su verdadero sentido el vuelo

shamánico al cielo, las invocaciones dirigidas en voz alta a la Luna y al Sol, o la idea de que, algo más allá del horizonte, se halla el país de los muertos<sup>115</sup>.

#### Las ciencias relacionadas

El método que permite descubrir las estructuras generales de la conciencia mítica se halla estrechamente vinculado a la fenomenología y a su procedimiento de reducción eidética, y no queremos examinarlo en esta oportunidad<sup>116</sup>. Pero el uso de esta metodología nos plantea desde ya un problema: el de las relaciones que puedan existir entre una ciencia de la conciencia mítica y la fenomenología de la religión, con la que aquella posible ciencia parece tener muchos puntos de contacto en lo metodológico y un abundante material en común en lo que hace al objeto. La diferencia reside en el hecho de que la fenomenología de la religión se ocupa casi exclusivamente de las estructuras de la potencia y, si bien enfoca a veces otras estructuras de la conciencia mítica —espacio, tiempo, realidad total, etc.— lo hace desde el punto de vista de la potencia, es decir *investiga el aspecto de sacralidad que hay en cada una de ellas*. Una ciencia de la conciencia mítica intenta tomar en consideración

<sup>113</sup> Ver nota 7.

<sup>114</sup> Existe un relato mataco en el que se habla de un largo viaje a los extremos Norte, Este y Oeste del mundo. Estos límites, en donde se halla respectivamente la casa del Viento Norte, el agujero del que sale el Sol y el Jefe de los Espíritus, se encuentra muy lejos, pero no lo suficiente para no poder ser alcanzados en un largo viaje. La pregunta de lo que existiría más allá parece carecer de sentido para esos indígenas (MEIA, 1969).

<sup>115</sup> Un hermoso relato mataco refiere el viaje de una esposa al país de los muertos en busca de su marido. Ese lugar se ubica luego de un "mar" que parece coincidir con los pantanos del Bajo Pilcomayo (MEIA, 1969).

<sup>116</sup> Para una exposición elemental del método fenomenológico ver Asti Vera, 1968: 67-87; para su aplicación a las ciencias humanas ver Merlat Ponty, 1950-51; una buena exposición de la filosofía de Husserl, base de este método es la de Laet.

no sólo las estructuras de la potencia —que desde ya son casi omnipresentes en el mundo mítico— sino también otras estructuras que se integran o no con ella en los hechos culturales vividos. Así una fenomenología de las religiones considera al animal en cuanto portador de potencia y en las relaciones que se establecen entre estas potencias y el hombre, colocando en un segundo plano, o dando por supuestos, otras estructuras muy generales: la de la concepción cultural del mundo, por ejemplo, que hace que las relaciones entre el hombre y el animal se establezcan sobre bases sociales y jurídicas, ya que el hombre ve al animal como ser provisto de voluntad y de intención, cuando no organizado socialmente a la manera de los humanos <sup>117</sup>. Porque en la cultura concreta el animal no es sólo un ser portador de potencia sino alguien que puede establecer un nexo cultural con el hombre, pues se halla regido por las mismas normas de derecho que reglamentan las relaciones entre un hombre y otro; por ejemplo un pacto, cuya infracción pondrá en juego el recurso jurídico de la venganza justa, es decir del contrapaso. No es posible, por lo tanto, entender a fondo las relaciones del animal con el hombre considerando únicamente su potencia. Y es por ello que una ciencia de la conciencia mítica, si bien tiene un amplio campo en común con la fenomenología de las religiones, es más comprensiva que ésta, pues considera la realidad mítica desde todas las perspectivas posibles, sin subrayar especialmente ninguna; de este modo

le es factible captar todos los supuestos que otorgan un sentido al mundo mítico y que constituyen su racionalidad interna. Es por esto que, si bien en algunos casos una ciencia de la conciencia mítica parece superponerse a una fenomenología religiosa, ello se debe solamente a la gran generalidad e importancia que las estructuras de la potencia tienen tanto en una concepción mítica del mundo como en el modo en que el hombre vive este universo.

Lo que se ha dicho parece aclarar también las relaciones entre una ciencia de la conciencia mítica y la historia de las religiones, de la que aquella y la fenomenología religiosa extraen la información necesaria para la intuición de las estructuras generales que les interesan; estructuras que representan las constantes en las multiformes variables culturales y diacrónicas del mundo mítico. Es por ello que, aún cuando las fuentes pueden ser las mismas, a la historia de las religiones le interesan las concreciones particulares, empíricas, de la sacralidad, mientras que una ciencia de la conciencia mítica y la fenomenología de las religiones apuntarán hacia las estructuras permanentes, ideales, que, independientes del espacio y del tiempo, hacen posibles y dan sentido a esas concreciones particulares.

Nos queda por considerar las relaciones que existen entre la ciencia de la conciencia mítica y la etnología, que nos parecen del todo análogas a las que existen entre la historia de las religiones y su fenomenología. A la etnología le interesan también las concreciones his-

<sup>117</sup> Entre los Maschco, M. Califano pudo descubrir una organización social en casi todas las especies que implicaba la presencia de jefes (*wairi*), de una huerta, lugares de reunión, caminos, etc. (MEIA, 1967-68, por M. Califano).

tóricas particulares de la cultura y, eventualmente, las relaciones genético-cronológicas que existen entre ellas. También le interesa la integración de las diferentes categorías empíricas de la cultura: por ejemplo, la que existe entre la organización social y la economía, o bien la que se da entre la organización política, la religión y otras. En todo esto la etnología tradicional se limita, por lo general, a la conexión formal y externa entre los diferentes aspectos de la cultura, lo que se traduce, a menudo, en un reduccionismo sociológico o económico<sup>118</sup>. Una etnología fundada en una ciencia de la conciencia mítica intenta, en primer lugar, buscar las estructuras generales y permanentes que dan sentido a los hechos culturales particulares; así las diferentes cosmologías etnográficas tendrán sentido en relación con una determinada concepción y vivencia del espacio; las relaciones del hombre con la naturaleza —caza, agricultura, tecnología, entre otras— se explicarán apelando a una concepción cultural de estas relaciones. Los nexos familiares se comprenderán tan sólo superando las meras relaciones biológicas y sociales de descendencia y de parentesco y subrayando otros tipos de nexos que vinculan los humanos a través de potencias comunes y de una peculiar concepción grupal del yo, tal como ocurre en las relaciones entre padres e hijos en el fenómeno de la covada<sup>119</sup>. También buscará, por me-

dio de esas estructuras generales, comprender el sentido de la integración “funcional” entre los diferentes rasgos y aspectos de la cultura. Por ejemplo, el sentido de la relación entre las tareas agrícolas y la mujer no se agotará en la tautología de la división sexual del trabajo. Parece claro que esta división y los factores económicos que se le vinculan constituyen sólo un aspecto externo y ocasional del hecho cultural, tanto es ello cierto que no revisten ningún carácter de *necesidad*. El sentido tautegórico de esta división del trabajo no se halla ni en la economía ni en la organización social, sino tal vez en una determinada concepción del mundo que vincula íntimamente la mujer con la planta, la fecundidad de la tierra a la del vientre femenino, las fases de la luna al ciclo menstrual; y todo ello sobre la base de una apercepción unitaria de un conjunto de fenómenos que la concepción racional del mundo separa en naturales y culturales, y de una identidad esencial entre el mundo y el hombre, entre el ritmo de la naturaleza y el ritmo de la vida<sup>120</sup>. Este es el sentido último que la cultura parece tener para el hombre mítico que la vive y que nos esforzamos por describir tal como él mismo describiría esta vivencia de serle ello posible. Y el esfuerzo que hagamos por adherirnos a esta realidad cultural —a *su* realidad cultural— constituye una tentativa de hacer de nuestra ciencia de la conciencia mítica el

<sup>118</sup> Un ejemplo de reduccionismo biológico y económico es la idea de *función* de Malinowski (1948). Otra la de L. White (1949) quien define la cultura como “un modo de asegurar la existencia y de hacerla grata”.

<sup>119</sup> Dice con gran agudeza Levi-Strauss (1958: 61) que lo que diferencia al hombre del mundo biológico no es aquello que tiene en común con él, sino lo que tiene de distinto y original.

<sup>120</sup> Ver al respecto Jensen, 1948 y Volhardt, 1949. Para el aspecto “femenino” de la cultura ver Imbelloni (1953).

más radical de los empirismos en el estudio de las culturas etnográficas.

Una ciencia de la conciencia mítica, entonces, obtiene de la etnografía una importante cantidad de sus materiales y, a su vez, proyecta sobre las culturas etnográficas las estructuras generales que descubre. Son estas estructuras las que nos permiten describir una cultura *desde adentro*, captarla tal como la captaría un hombre mítico que, luego de haberla vivido en cierta época de su vida, adquiriera los recursos de conocimiento y metodológicos como para tomar conciencia de ella y comunicárnosla *tal como la vivió*. Es claro que en esta vivencia no tienen ya cabida las superestructuras clasificatorias, las reducciones sociológicas y económicas y ninguna de aquellas explicaciones históricas tan caras al etnólogo tradicional, pero de las que el hombre mítico no tiene el menor conocimiento. De este modo, a través del estudio de la conciencia mítica y de su proyección a la realidad etnográfica nos será posible una *etnología taulegórica*; una auténtica hermenéutica de esa barbarie que, de otro modo, quedaría destinada a ser un simple conjunto de hechos curiosos y extraños o bien un tosco reflejo de nuestra propia cultura y de nuestras vivencias de occidentales.

Lo que se ha dicho acerca de las culturas etnográficas y de la etnología podemos extenderlo a las culturas folk y al folklore, puesto que no existe ninguna diferencia esencial entre el aspecto "bárbaro" de la cultura-folk y el de las culturas a nivel etnográfico. Las semejanzas se perciben claramente

ya desde un punto de vista meramente formal en la presencia en ambos de rasgos que son absolutamente homólogos —por ejemplo, las prácticas mágico-curativas y las ceremonias propiciatorias— rasgos en los que la comunidad de sentido salta a la vista. Pero también se percibe una identidad de sentido en el trasfondo de otros aspectos de la cultura-folk que, *formalmente* homólogos o idénticos a los de la cultura urbana, se injertan en un estar-en-el-mundo diferente y en éste adquieren una significación distinta del que tienen en aquella cultura. Por ejemplo, muchos de los rasgos "descendidos"<sup>121</sup> de la cultura urbana a la cultura folk, si bien mantienen una identidad formal sufren un proceso de reinterpretación y adquieren un nuevo sentido que no es ya el de la concepción racional del mundo, en la que estos rasgos han surgido, sino otro que le brindan las estructuras de la conciencia mítica. Esta "reinterpretación" de un invento, es decir la sustitución de su sentido racional por otro mítico, ocurre con gran frecuencia en las prácticas terapéuticas. En la medicina-folk pueden utilizarse remedios o productos químicos de la farmacopea científica, pero un detenido examen de su uso nos lo revelan integrados en otro contexto "técnico" que no es ya el de la medicina o de la veterinaria, sino el de la conciencia mítica en algunas de sus múltiples manifestaciones. Es así que el producto actuará no ya en base a sus propiedades "naturales", es decir al efecto "real" que podrá ejercer sobre la fisiología del enfermo, sino en base a un determinado "poder"

<sup>121</sup> La dinámica de los rasgos folklóricos ha sido muy bien analizada por Cortazar (1954)

que les es inherente y que se liberará cuando se lo acompañe con otros ingredientes potentes o potenciadores, tales como palabras, actitudes, signos y otros <sup>122</sup>. Parece evidente que, en este caso, el sentido del fármaco ha cambiado por completo y que en realidad es "otro", aún habiendo permanecido materialmente el mismo, pues su razón de ser ha dejado de ser racional para volverse mítica.

Del mismo modo que a la etnología y al folklore, una ciencia de la conciencia mítica puede iluminar muchos hechos y actitudes que se hallan en el folklore, así como en las prácticas ingenuas de la religión de las clases ciudadinas semicultas. También puede descubrir el sentido profundo de ciertas creencias que se hallan, a nivel individual o colectivo, en la élite intelectual de la civilización occidental.

<sup>122</sup> Consultar el trabajo de Bartolomé (1968) acerca de las prácticas terapéuticas veterinarias en el folklore de la Provincia de Buenos Aires.

## BIBLIOGRAFIA

- ASTI VERA, A. (1968). *Metodología de la Investigación*. Buenos Aires.
- BARTOLOMÉ, L. (1968). *El pensamiento mítico en la veterinaria folklórica*. Runa, vol. XI. Buenos Aires, p. 71-92.
- BERGIER, N. S. (1767). *L'origine des dieux du paganisme*. París.
- BÓRMIDA, M. (1956). *Cultura y ciclos culturales. Ensayo de etnología teórica*. Runa, vol. VII, parte 1. Buenos Aires, p. 5-28.
- (1956). *El último de los Ona*. Rev. Geogr. Americ., n.º 239, año XXIII, vol. XL, mayo.
- (1958-59). *El estudio de los bárbaros desde la antigüedad hasta mediados del siglo XIX*. An. Arqu. Etnol., t. XIV-XV. Mendoza, p. 265-318.
- (1967). *Enfermedad y mal en los grupos aborígenes y de cultura folk*. Jornadas Preparat. VII.º Confer. Intern. Salud y Educ. Sanit. Catamarca.
- (1968). *Mito y Conciencia Mítica. Un ensayo*. Antiquitas, VII. Univ. del Salvador.
- Problemas de heurística mitográfica*. Runa, vol. XII.
- CASSIRER, E. (1923-29). *Philosophie der symbolischen formen*. vol. II: *Das Mytische denken*. Cassirer Verlag. Berlin.
- CAZENEUVE, J. (1967). *La mentalidad arcaica*. Buenos Aires.
- CORTAZAR, A. R. (1954). *Qué es el folklore*. Buenos Aires.
- CREUZER, F. (1810-12). *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*. Leipzig.
- DE BROSSES, CH. (1760). *Du culte des dieux fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*. París.
- DE MARTINO, E. (1941). *Naturalismo e storicismo nell'Etnologia*. Bari.
- (1962). *Furore, simbolo, valore*. Milano.
- (1966). *Sud e Magia*. Varese.
- DE RUGGIERO, G. (1948). *Storia della Filosofia*. Parte quarta: *La Filosofia Moderna. I: L'età Cartesiana*. Bari.
- DORSEY, G. A. (1906). *The Pawnee: Mythology* (part. I). Washington.
- ELIADE, M. (1949). *Traité d'Histoire des religions*. París.
- FIRTH, R. (1961). *Tipos Humanos*. Buenos Aires.
- FONTENELLE, B. DE (1686). *Histoire des oracles*. París.
- FRANCO, A. (1961). *El Runa-Uturuco. En Folklore de los Valles Calchaquíes*. Santa Fe.
- FRAZER, J. (1915). *The Golden Bough*. London.
- GENNEP, A. VAN (1914). *La formación de las leyendas*. Madrid.
- GRAY, L. H. ed. (1964). *The Mythology of all Races*. New York.
- GUSDORF, G. (1960). *Mito y metafísica. Introducción a la filosofía*. Buenos Aires.
- HAGGERTY KRAPPE, A. (1930). *Mythologie Universelle*. París.
- HUBERT, H. y MAUSS, M. (1902). *Etudes sommaires sur la représentation du temps dans la religion et la magie*. París.
- IMBELLONI, J. (1950). *Un escándalo científico. Las libretas íntimas de Lévy-Bruhl*. Runa, vol. III. Buenos Aires, p. 217-222.
- (1953). *Eplome de Culturología*. Buenos Aires.
- (1959). *Concepto y Praxis del Folklore*. En: *Folklore Argentino*. Buenos Aires, p. 7-84.
- JENSEN, A. D. (1948). *Come una cultura primitiva ha concepito il mondo*. Turin.
- (1954). *Mythes et cults chez les peuples primitifs*. París.
- JUNOD, H. A. (1927). *The life of a South-African Tribe*. London, vol. II.
- JUNG, C. G. (1962). *L'uomo arcaico*. En: *De Martino, E.: Magia e civiltà*. Milano, p. 124-152.
- KELSEN, H. (1953). *Società e Natura*. Torino.
- KOGAN ALBER, J. (1963). *La idea de la Historia en Husserl*. Cuadernos Americanos, año XXII, vol. 128, n.º 3. México, mayo-junio. p. 109-130.
- LANTERNARI, V. (1956). *Origini storiche dei culti profetici melanesiani. Studi e materiali di Storia delle Religioni*. Roma.
- LEEuw, G. VAN DER (1961). *L'uomo primitivo e la religione*. Torino.
- (1964). *Fenomenología de la Religión*. México-Buenos Aires.

- LEENHARDT, M. (1961). *Do Kamo*. Buenos Aires.
- LEVI-STRAUSS, C. (1958). *Anthropologie Structurale*. París.  
(1964). *El pensamiento salvaje*. México-Buenos Aires.
- LÉVY-BRUHL, L. (1922). *La mentalité primitive*. París.  
(1963). *La mythologie primitive*. París.
- MALINOWSKI, B. (1926). *Myth in primitive Psychology*. London.  
(1933). *La chasse aux esprits dans les mers du Sud*. En: *Moers et coutumes des Mélanésiens*. París.  
(1948). *Una teoría científica de la cultura*. Buenos Aires.
- MARETT, A. R. (1909). *The Threshold of Religion*. London.
- MENGHIN, O. F. A. (1931). *Weltgeschichte der Steinzeit*. Wien.
- MERLAU PONTY, M. (1950-51). *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*. Bull. Groupe Études Psycho. Sorbonne, 4.º année.
- MÜLLER, R. O. (1825). *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*. Gottinga.
- NILLSON, M. P. (1961). *Historia de la religión griega*. Buenos Aires.
- ORTA NADAL, R. (1948). *Religiones de América. Formas americanas del Pensamiento Templario*. Bol. Bibl. Antrop. Americ., vol. X. México.
- OTTO, R. (1917). *Das Heilige*. Breslau.
- OTTO, W. (1968). *Teofanía*. Buenos Aires.
- PETAZZONI, R. (1963). *Miti e leggende*. Vol. II: Oceanía. Torino.  
(1955). *L'onniscienza di Dio*. Torino.
- PIAGET, J. (1938). *La représentation du monde chez l'enfant*. París.
- PREUSS, K. TH. (1933). *Die religiöse Gestalt der Mythen*. Tubinga.
- PROPP, V. (1949). *Le radici storiche dei racconti di fate*. Torino.
- RADCLIFFE-BROWK, A. R. (1922). *The Andaman Islanders*. Cambridge.
- RASMUSSEN, K. (1929). *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos*. Copenhagen, Nordisk Forlag.  
Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-24. vol. 7, n.º 1.
- SCHLEIERMACHER, F. (1799). *Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Berlin.
- SCHELLING, F. W. (1946). *Introduction à la philosophie de la Mythologie*. Aubier.
- SPENCER, B. y GILLEN, F. J. (1927). *The Arunta. A study of a stone age people*. London, 2 vols.
- USENER, H. (1895). *Gotternamen. Versuch einer Lehre von der Religiösen. Vegriffsbildung*. Bonn.
- WHITE, L. (1949). *The science of culture. A study of man and civilization*. New York.
- VICO, J. B. (1953). *Scienza Nuova Seconda*. Bari.
- VOLHARDT, E. (1949). *Il cannibalismo*. Torino.
- WORSLEY, P. (1961). *La tromba suonerà. I culti millenaristici della Melanesia*. Torino.