

# La Reproducción del Mito

Carlos Javier Blanco Martín

## Introducción

A menudo, olvidamos que el hombre no siempre ha estado en posesión de una conciencia histórica. La separación entre el hombre antiguo, y el medieval, por un lado, y el hombre moderno (simplemente, *nosotros*), por el otro, es resultado absoluto de una carencia o una posesión: la concerniente a la *conciencia histórica*. La incorporación secularizada y *desmitologizada* de esa forma específica de conciencia significa el salto abrupto de un Rubicón: un cambio *cualitativo* que empequeñece la mera distancia *cuantitativa* entre el ayer y el hoy. Como ha subrayado H. G. Gadamer<sup>1</sup>, el historicismo sólo ha sabido ver puentes y distancias entre el pasado y el presente. La tradición era el puente colgante que había que utilizar, para luego superar. Pero la tradición también puede ser contemplada como montaña acumulativa, como suelo material y nutricio, como superficie en la que se debe excavar. El fenómeno religioso es hoy un soporte necesitado de excavación y de abismales profundizaciones. La instalación de millones de seres humanos en nuestro planeta, es una instalación existencialmente religiosa, a veces con grados elevados de *fanatización* y con formas novedosas de sincretismo. Una *incomprensión* obstinada de éste nuestro mundo "teoclino" y arracional, por parte de la humanidad ilustrada (atea, agnóstica, anticlerical) no hará sino rebajar progresivamente el calado de los debates públicos, desertizando nuestra política y pedagogía de todo tratamiento filosófico. Al margen de esos tratamientos no hay propiamente combate de ideas, y siendo este el caso, los combates se relegan de manera abrupta y poco sutil a las arenas de la geoestrategia de potencias nacionales, o a los dictámenes de burócratas estatales. En las páginas que siguen trataremos de comprender qué es el mito y expondremos una visión evolutiva de éste, mostrando sus pervivencias y repliegues, incluso en una fase historicista como la nuestra. El hombre moderno, y en mayor grado el actual, ha integrado materiales mitológicos de su conciencia en eso que algunos quisieran ver como una mitología (lineal y abierta) que es la Historia. Esta es una forma activa de conciencia a la que no se puede menguar el valor pedagógico y crítico. De lo contrario, corremos el peligro de incapacitarnos a la hora de asumir y replantear *tradiciones*, y la humanidad podría dejarse tiranizar ciegamente por ellas.

---

<sup>1</sup> Gadamer, H.G. (1993): *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid.

## La Historia y la mitología.<sup>2</sup>

El hombre dotado de conciencia historicista, según dice Mircea Eliade, vive en una situación de terror permanente. Esta índole de sujeto no puede renovar su existencia en cada ciclo. Lo que haga es de magna responsabilidad ante las generaciones ulteriores. El hilo del tiempo es un hilo muy tenso, y se rompe en cada acontecimiento. Las matanzas, los genocidios, dejan huella en el transcurso de ese hilo, sin hacer posible una renovación purificadora. Es fácil, desde una visión trans-temporal amplísima (que *asimile*, como hace este autor, ideologías a religiones, o mitos) ver en las ideas de Marx una profecía y una opción soteriológica. El futuro del comunismo es homólogo al paraíso.

Ese paraíso forma parte de concepciones lineales de la historia, de entre las cuales la tradición judeocristiana fue muy responsable. El pueblo judío, de manera especial, nos ha legado ese talante esencialmente histórico de su religión. La religión y la historia se funden en un reino de lo contingente, de lo voluntario, no de lo necesario, ni eterno ni cósmico.

El marxismo del “hombre nuevo” entra más de lleno en las concepciones no lineales, lejano-asiáticas e indoeuropeas antiguas, que tienen fe en la renovación de esencias (p. e. Mao):

*“Marx recoge y continúa uno de los grandes mitos escatológicos del mundo asiático-mediterráneo, a saber: el del papel redentor del Justo (el –“elegido”, el “ungido”, el “inocente”, el “mensajero”; en nuestros días, el proletariado), cuyos sufrimientos son llamados a cambiar el estatuto ontológico del mundo. En efecto, la sociedad sin clases de Marx y la desaparición subsiguiente de tensiones históricas encuentran su más exacto precedente en el mito de la Edad de Oro que, según múltiples tradiciones, caracteriza el comienzo y el fin de la historia. Marx ha enriquecido este mito venerable con toda una ideología mesiánica judeo-cristiana: por una parte el papel profético y la función soteriológica que asigna al proletariado; por otra la lucha final entre el Bien y el Mal, que puede parangonarse sin dificultad con el conflicto apocalíptico entre el Cristo y el Anticristo, seguida de la victoria decisiva del primero”.*<sup>3</sup>

Pero, dejar de ser historicista, y querer ver desde el cielo la humanidad como si ésta no hubiera arrojado conquistas espirituales objetivas, a saber, la ciencia positiva y la conciencia histórica, equivale, ni más ni menos, a homologar todo mito a la metafísica. Ambas formas de conocimiento o actitud, reunidas, se podrían equiparar a la ciencia, la historia y la ideología occidental. La visión del comunismo como una escatología, la ciencia como una fe, así como en el mito contemplar una ontología, y sucesivamente, es el simple resultado de una arrogancia de los eruditos. Estos ponen “datos” sobre su mesa de trabajo, y desde la altura de sus cuellos de camisa los contemplan. Trabajos de etnólogos, crónicas del mundo antiguo, indagaciones de filólogos e historiadores, así como experiencias

<sup>2</sup> Levi-Strauss: “No estoy muy lejos de pensar que en nuestras sociedades la historia sustituye a la mitología y desempeña la misma función, ya que para las sociedades ágrafas y que por tanto carecen de archivos la mitología tiene por finalidad asegurar, con un alto grado de certeza –una certeza completa es obviamente imposible– que el futuro permanecerá fiel al presente y al pasado. Sin embargo, para nosotros el futuro debería ser siempre diferente, y cada vez más diferente del presente, diferencias que en algunos casos dependerán, es claro, de nuestras elecciones de carácter político. Pero a pesar de todo el muro que existe en cierta medida en nuestra mente entre mitología e historia probablemente pueda comenzar a abrirse a través del estudio de historias concebidas ya no en forma separada de la mitología, sino como una continuación de ésta” (Levi-Strauss, C. *Mito y Significado*, Alianza, Madrid, 1987, p. 65). El presente trabajo tiene como objeto mostrar que las formas de esa continuación son complejas, y deberían incluir las pervivencias, repliegues, y constancias de los *mitemas* en una civilización “historicista”.

<sup>3</sup> Eliade, M. (1983): *Lo Sagrado y lo Profano*, Labor, Barcelona, 1983. p. 174

contemporáneas de rebeliones y guerras, todo eso junto o amalgamado, permite al sabio torcer el gesto. Exclama para sí: “¡bien poco hemos avanzado! ¡En realidad no hay avances ni caminos!” “Hay senderos oscuros e irracionales: sólo se pueden ver huellas de experiencias sagradas primigenias que, a lo sumo, guían a todo ulterior y civilizado conocimiento, en un grado u otro secularizado por el desgaste de los siglos”. Un enfoque como el de Eliade hace ver el germen de toda concepción (luego llamada ideología, ciencia o metafísica) en el mito, que es experiencia existencial, instalación primera en el mundo, y respuesta narrativa a esto:

*“Personalmente, la definición que me parece menos imperfecta, por ser la más amplia, es la siguiente: el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos”. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento como, por ejemplo, una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una “creación”: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser. El mito no habla sino de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado plenamente. Los personajes de los mitos son seres sobrenaturales. Se les conoce sobre todo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los “comienzos”. Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la “sobre-naturalidad”) de sus obras. En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo “sobre-natural”) en el mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que fundamenta realmente el mundo y la que le hace tal como es hoy día”.*<sup>4</sup>

Parece como si el hombre primitivo así como el habitante de las civilizaciones pioneras hubieran sufrido un desgarramiento en su visión. Su ontología se disocia. Obligándoles a emprender una juntura de sus representaciones, construye una totalidad y la integra inconscientemente. En realidad los distintos momentos epocales se pueden estudiar en términos de juntura y desgarramiento. La sucesión de esos momentos y de las amenazas a toda (proto)ontología puede ser abordada como una historia espiritual del género humano.<sup>5</sup>

## Mitos y géneros de relatos.

G.S. Kirk<sup>6</sup> está muy interesado en delimitar el mito frente a otros ámbitos de la experiencia humana. No es que el ámbito de los mitos sea compacto y autónomo frente a la religión, el cuento popular, la saga, la leyenda, la especulación filosófica, etc. Lo que ocurre que el mito es extremadamente vario en sus manifestaciones, desempeña demasiadas funciones y contiene elementos de lo más abigarrado. Por ende, razona Kirk, debemos asumir que es imposible (de momento) formular una teoría general del mito. Tampoco cabe realizar comparaciones excesivamente generales entre las culturas. No debemos abandonar totalmente el carácter *idiográfico* de la mitología de cada cultura, en contra del exceso *nomotético* de los sociólogos y antropólogos (Durkheim, Tylor, Frazer). Los griegos pueden presentar elementos en común con las culturas polinesias, amerindias, semíticas, etc. Pero los mitos helénicos, dice el helenista, que fueron canónicos en la historia de la etnología,

<sup>4</sup> Eliade, Mircea (2000): *Aspectos del mito*, Paidós, Barcelona, pps. 16-17.

<sup>5</sup> En un excelente libro, Eugenio Trías expone la dialéctica entre lo que él llama *cesura dia-bálica*, y fase *sim-bálica* en estas distintas épocas o momentos espirituales de la humanidad. Ver : *La edad del espíritu*, Círculo de Lectores, Madrid, 2000.

<sup>6</sup> Kirk, G. S. , *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Paidós, Barcelona, 1990

también son terriblemente complicados y originales. Pero a su vez, de cada cultura en la que profundizamos más allá del orbe helénico, se podría decir lo mismo con respecto a la originalidad de los relatos sacros y tradicionales, vale decir especificidad *idiográfica*. Con respecto al estudio de los mitos griegos (y en parte, con los relatos judaicos) sufrimos el efecto epistémico de un reingreso en nuestra propia tradición. Se pierde aquí gran parte del “empirismo” comparativo que caracteriza la labor del etnólogo. En los mitos, especialmente grecorromanos y judeocristianos, no podemos ser dualistas. No podemos separar en ellos lo que pertenece al espíritu y lo correspondiente al cuerpo. El mito tiene algo de representación, algo de acción y ceremonia, mucho de comunicación, *dialogo* especialmente intergeneracional. Infructuosamente los podemos poner en frente de nuestra subjetividad como objetivaciones. La escuela del mito y ritual asimilaba el relato mitológico con las ceremonias religiosas, en especial con las acciones propiciatorias, las celebraciones, los cultos. Pero la solemnidad de nuestros edificios oficiales “neoclásicos” y la reverencia que sentimos por las estatuas griegas, tan “nuestras”, debería hacernos reflexionar sobre qué es exactamente “sagrado”, “solemne” y “cultural” en el hombre occidental. Nuestra cultura occidental es netamente *neohelénica* en su vertiente oficial y urbana, y más bien mestiza (aunque a veces más remota) en sus fondos rurales.

El mito proviene de esas dos vertientes, aunque se influyen de manera recíproca, es la primera educación de todo pueblo, y esto se demuestra en el hecho de que pervive como una forma de comunicación oral incluso en los pueblos occidentales más “desarrollados”, que contienen sin embargo un reciente pasado campesino en el que el mito tamizado por los elementos narrativos (imprescindibles, creemos, para cautivar la imaginación y en general la psique del niño), conserva un poso, una escoria, de aquellas primitivas visiones sobrenaturales, solemnes, mágicas, *feéricas*. Por más que el cristianismo haya impreso muchas transformaciones y giros decisivos, el mito sigue ahí.

### **Supervivencia y reproducción del mundo mitológico.**

Kirk cree que la presencia de estos elementos narrativos que causan sorpresa en el oyente, admiración (lo *feérico*), una trama que se repite, etc. no obstante constituye también una parte de los elementos narrativos típicos del *folktale*. Pero es posible que estos elementos cautivadores sean, en buena medida, *trucos* igualmente tradicionales, elaborados por las culturas campesinas para socializar a sus niños, para integrarlos en un cosmos que, entre sus partes fundamentales, contiene la cadena de *relaciones intergeneracionales* en las que todo niño vive inserto desde que nace, empezando por las interacciones más tiernas con su madre desde el día del parto, si no antes. Piaget y Vigotsky, más que Jung, deberían ser invocados aquí a la hora de explorar el origen de los elementos más frecuentes, su instalación y construcción en el la mente infantil y su revivir repetido en cada generación partícipe de ese tipo de relatos. El ogro, el coco, el hombre del saco, el príncipe, la novia, el anciano. Estas figuras o arquetipos serán resultado de una construcción (“interiorización”) de relatos y símbolos que afectan las partes más profundas de la psique (esferas de índole socioafectiva tanto como cognitiva) en unas fases de desarrollo y expansión psíquicas del individuo. Fases en las que más hondamente la cultura acumulada, en estratos de diversa antigüedad (algunos prehistóricos) dirigen necesariamente la mente del niño. Uno no deja de socializarse hasta la edad anciana, pero la asimilación protocultural –en cambio- es la conformación narrativa de unas huellas no por hondas, menos construidas y, en edad adulta, menos reconocibles conscientemente<sup>7</sup>. Los cuentos de hadas son una transposición

---

<sup>7</sup> Nos parece que los arquetipos de Carl G. Jung, antes que ser pensados como formas *a priori*, mejor podrían ser pensados ontogenéticamente como elementos materiales *a posteriori*, por más que la fuente emisora provenga de un pasado remotísimo y que en cada generación se realice una actualización

de una sociedad campesina ya perdida en parte, mas sólo en parte, toda vez que la intemporalidad –gestada en repeticiones transgeneracionales- de esas narraciones es una nota dominante. Efectivamente hay un eco de las monarquías medievales, de las creencias paganas, brujeriles así como cristianas. Estos ingredientes se asemejan a la escoria o el tributo –según quiera verse- que dejan las diversas épocas, y que se amalgaman según las leyes del relato oral, y del paisaje imaginario, no con las reglas de la lógica formal. Pero lo que importa destacar es la presencia aquí de una “teoría de la sociedad para los pequeños”. Igualmente que hoy se oye hablar de una “teoría de la mente” que, ontogénicamente, habrá de desarrollarse en cada criatura humana (pero igualmente en primates y en otros mamíferos, en principio), también en cada individuo *a socializar*, por más que consideremos analfabeto su medio y primitiva su cultura, habrá de reconstruir la sociedad como operación “mental”. Para Rudolf Otto el *sentimiento de lo numinoso*, connatural al género humano, es una facultad, un *a priori*, y aunque éste término parece evocar un “naturalismo”, comparable al de Aristóteles que define al hombre como un *animal* político, o al de toda una psicología de las facultades, no está exento de una idea de evolución<sup>8</sup>. La actuación de esta facultad, consiste en ciertos procesos que “tienen que ser suscitados o despertados ciertos contenidos representativos, independientes y específicos, aun cuando por completo oscuros y embrionarios, los cuales son la verdadera causa del estado de terror”.<sup>9</sup> Es el sentimiento de horror, ambivalente en sus dos polos, rechazo y admiración, el que, en forma de sentimiento oscuro, va desplegándose en el alma de cada individuo hasta coordinarse en religiones organizadas y cultos comunitarios. Para Otto, más que una idea *impresa* (la idea de Dios, o en general, la del numen) esto es, un contenido material (idea o representación) cuanto hay en el individuo es un *a priori* o una facultad. El ropaje kantiano de su teoría es el que nos permite coordinarlo con la idea, más en línea *psicogenética*, según la cual ciertos relatos y construcciones suponen, desde un fondo primitivo y en sucesiva acumulación de estratos (todos ellos actuantes sobre la psique) *actualizan las funciones* del individuo para su gradual incorporación centrípeta en la sociedad. Esta es la idea de evolución y desarrollo que precisa el *a priori* que es el sentimiento religioso:

“Como todos los elementos primarios del espíritu, emerge a su debido tiempo en la evolución vital del espíritu humano y entonces existe sencillamente. Dicho está que no puede aparecer más que cuando se cumplen ciertas condiciones de desarrollo orgánico del cuerpo, de las otras fuerzas espirituales, de la vida general del sentimiento, de excitabilidad y espontaneidad, de capacidad de impresionarse y sentir ante los fenómenos exteriores e interiores. Pero éstas son propiamente condiciones, no causas o elementos componentes. Reconocer éste no significa transportar el asunto a la esfera de lo misterioso o supranatural, sino afirmar para este elemento primario lo mismo que vale para todos los elementos primarios del alma. El placer y el dolor, el amor y el odio, todas las facultades de percepción, como la sensibilidad luminosa y acústica, el sentimiento del espacio y del tiempo y, en general, todas las potencias espirituales superiores, se presentan- desde luego según leyes y bajo determinadas condiciones- evolutivamente, a su sazón. Pero cada una de ellas es de por sí algo nuevo que no se deduce de otra cosa y que sólo se puede explicar si admitimos algo espiritual potencialmente rico, que se desarrolla por evolución y se va manifestando en ellas, de manera cada vez más rica, en la medida determinada por las condiciones en que evolucionan el órgano y el cerebro”<sup>10</sup>.

Efectivamente, Otto alude a una psicología genética del sentimiento de lo religioso que en sí no agotaría toda la fenomenología religiosa, pero que bien puede constituirse en un *radical*. Un dato originario e irreductible. Su presencia originaria daría cuenta de los despliegues y floraciones religiosas. Forma parte de una auténtica *co-evolución* de la

<sup>8</sup> R. Otto, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 2001.

<sup>9</sup> Otto, p. 163.

<sup>10</sup> Otto, p. 162.

naturaleza y del espíritu, como se puede interpretar a partir del párrafo acotado. En el estudio de los mitos y de otros materiales de interés religioso habría que conjugar el punto de vista taxonómico con el genético. Los mitos heroicos (Homero, por ejemplo) habrían de diferir de los mitos cosmogónicos, así los de Hesíodo. Aquellos estarían más cerca de las sagas y las leyendas, en un caso, mientras que los últimos se aproximarían a los mitos semítico-orientales acerca de la creación<sup>11</sup>. Bien: este es un plano todavía descriptivo, análogo al que necesita emprender un zoólogo cuando dibuja y cataloga plumas de ave, tipos de conchas, formas de los huesos, disposición y expresión de partes de seres así como los seres mismos. El otro plano es el constructivo, el *genético*. Puede que esta es la única modalidad de “explicación” factible para la ciencia de la mitología. Parece urgente distinguirla del plano de la mera crítica textual, o de la historiografía de los textos. Los mitos tienen su historia positiva, incluso en su manifestación objetivada más evidente como es su plasmación en textos. Y este tipo de trabajo es fundamental para engrosar una teoría de la *evolución del mito*, y de la fenomenología religiosa restante. Pero la evolución (frente a la historia textual) debe ser considerada una secuencia de procesos desbordantes en todo momento con respecto de su fijación y alteración en su calidad de material escrito. Desbordante, en primer lugar no sólo porque inicialmente sólo hay una prehistoria puramente oral, sino porque esta comunicación oral del mito, el modo en que este es vivido por uno o más pueblos, está presente y es el ambiente envolvente (*translitera*) de esos rastros escritos que el mito va dejando a lo largo de una historia literaria. Así se insertan los relatos en las dimensiones rituales, pero también hay que incorporar todos los *procesos socializadores*, que son genéticamente responsables de unas formas de sociedad y que en sí mismos permanecen invisibles, puesto que sólo se constatan y se perciben en los resultados.

Hace falta una fenomenología del mito. Esta investigación, partiendo de los resultados que nos han llegado a nosotros en diversas fases de su desarrollo, llegaría a recomponer los variados vectores (o procesos) que han ido decantando esos resultados. Los resultados, además de testimonios escritos, también son iconográficos. La escultura, la pintura y también la arquitectura, son productos surgidos en una atmósfera de intensa *oralidad* y de espontáneo “modo de vida”. Ese modo de vida es lo que los marxistas podrían reconocer como *modo de producción*. Este comprende siempre las estructuras sociales y las creencias (superestructuras). Toda representación colectiva es también individual. La que dejaron los artistas acaso sea la más perdurable, pero no fue la única. La representación --si se quiere-- *mental* que tuvieron los pueblos antiguos, y también los hombres de las cavernas, no era un fondo espiritual que pueda ser separado de su plasmación material, artística. La mente del hombre sólo se vuelve plástica, cuando su habilidad es *plástica*, vale decir *práctica*. Las acciones estético-manipulatorias entonces se desarrollan intensamente.<sup>12</sup>

## Antropología filosófica del mito.

Para el estudio crítico y razonado del despliegue de figuras míticas, religiosas y metafísicas, es de todo punto imprescindible una caracterización del sujeto que cobra esa conciencia lo más alejada posible del partidismo confesional, o del compromiso antropológico con la teología. En los escritos cumbre de la antropología filosófica, como por ejemplo el profundo ensayo de Scheler *El puesto del hombre en el cosmos*, los diversos compromisos con una concepción *ascética* del animal humano, ponen en peligro todo esfuerzo integrador y selectivo que hubiera de caracterizar a una antropología de segundo grado (saber filosófico), que preguntándose por el *qué* de lo humano, quisiera dar cuenta de sus actos simbólicos y de sus objetivaciones (míticas, artísticas, cognitivas, etc.):

<sup>11</sup> Kirk, *op. cit.*

<sup>12</sup> El enfoque de Leroi-Gourham nos parece en este sentido muy importante.

“(…) movido por la irradicable necesidad de salvación –no sólo para su ser-individual, sino fundamentalmente para todo su grupo- y sirviéndose del inmenso desbordamiento de la fantasía que le es propio y del que carece el animal, el hombre también podía poblar esta esfera del ser con todo tipo de formas, cobijándose en su poder a través del culto y del rito, y de este modo tener “detrás de él” algún tipo de protección y ayuda, pues el acto fundamental de su enajenación de la naturaleza y de la objetivación de la misma –y el simultáneo surgimiento de su ser personal y de su autoconciencia –parecía haberlo hundido en la pura nada. La superación de este nihilismo, mediante estas formas de seguridad y protección, constituye lo que denominamos religión. Esta es primordialmente religión de un grupo, religión de un pueblo”<sup>13</sup>.

La comunidad humana busca salvarse partiendo del dato de los espacios abiertos por la imaginación y el sentimiento, auténticas burbujas de ascetismo en el reino animal. El hombre es un animal asceta, dice Scheler. Su *distintividad* radica en una desconexión voluntaria con el medio, en un huir de las presiones y exigencias. El hombre es *repliegue*, y de ese repliegue surge la necesidad de trascenderse a sí mismo y al medio ambiente. Unos verdaderos ejercicios espirituales o ascéticos son los responsables de la *diferencia específica* (o mejor, el *corte* de esencias) entre el grupo humano y sus parientes animales, incapaces de ensimismamiento. Si proseguimos con estas auténticas incursiones de la teología en la zoología, podríamos ver que la irrupción ontológica, *el ingreso de lo sagrado* en el medio ambiente animal es resultado de la propia impulsividad humana, que en fase de rebote o *retroacción* va acrecentando el nuevo espacio de lo sagrado, hecho con la misma materia con que se hacen los sueños o las imaginaciones. Ese espacio abierto en la interioridad del hombre, llega a hacerle salir de su subjetividad *por sus consecuencias*: se va objetivando en las realizaciones espirituales del hombre en la historia. Se va alcanzando a partir de un material interior sucesivamente ensanchado una verdadera *teosis*. La antropología filosófica de Scheler está al servicio de una teología y de una metafísica “buscadas”.

A la luz de esto, las primeras “superestructuras” (en lenguaje marxista) todavía sin conocer en su seno diferenciación alguna (mito, religión, tradición estética o técnica, o guerrera) se podrán entender como elementos o rasgos de reproducción que, precisamente por no tener el cuerpo humano como fracción o unidad discreta a reproducir, definen una reproducción más allá del sujeto individual operatorio. Por un prejuicio tradicional tendemos a considerarlas espirituales (no corpóreas) y creemos que son fácilmente sincréticas estas unidades, puesto que la unión de cadenas de palabras o símbolos, amén de otras secuencias operatorias obedece a leyes básicas de la combinatoria ajena a la rigidez genómica que fundamenta la selección y reproducción de los cuerpos individuales. Las mezclas mitemáticas, las corrupciones, la sumas y los conglomerados no obedecen tampoco a una estricta lógica formal, disciplina que no surgirá sino en la Grecia antigua. Las tradiciones orales, los mitos, etc., por tanto, cumplirán su papel mucho más allá del famoso *rol* cohesivo que se les suele atribuir. La “cohesión social”, no es sino una resultante, nunca una función. Un mito, por ejemplo, tiene que ver con la reproducción en los dos aspectos que hemos tratado -biológico y social-, y por tanto, se inserta entre dos actos *reproductivos* y tiene que ver con la transformación de los modos de producción y subsistencia. Un mito no es un pensamiento primitivo o una pre-lógica. Tampoco consiste en una simple narración. Es una secuencia simbólica fácilmente reproducible “intergeneracionalmente” cuyo esquema repetido y persistente da buena cuenta de sus funciones, a saber, entre ellas:

- a) Continuistas (transmisión de la red social en su momento antecedente a otro consecuente)

<sup>13</sup> Scheler, Max (2000): *El puesto del hombre en el cosmos*, Alba Editorial, Barcelona, p. 125.

- b) Integracionista : la reproducción en su fase de acomodación de las unidades, reintegrándolas una y otra vez (en cada instante) a la red de que proceden, en última instancia.

Ambos son los dos aspectos de la reproducción biosocial, y guardan entre sí una relación dialéctica. Las alteraciones en los mitos, en las tradiciones, más allá de la mera “corrupción” (errores de “copia”), en tanto que son dialécticos, habrán de buscarse en las preferencias por ciertas cadenas discursivas frente a otras, por ejemplo, toda vez que en una cultura florecen secuencias diversas, en las que unas se imponen sobre otras. Porque en toda cultura cambian de posición las distintas alternativas coexistentes (en una sociedad desarrollada: las clases o los grupos dominantes).

Debemos resaltar lo que ya debía darse por supuesto en las anteriores proposiciones: en cada acto reproductivo se desencadenan procesos ontogenéticos que se encuentran íntimamente ligados al modo de subsistencia / producción. Por tanto, el modo de reproducción no es una garantía para la pervivencia del modo de producción/ subsistencia. El modo de vida es también él mismo activo, como igualmente lo es la “unidad” que este se encarga de reproducir: un *sujeto*. Sólo en los marcos estatales, como los que inicialmente arrancan en los estados proximo-asiáticos, la *polis* griega, el imperio romano, etc., el marco político se convierte en un medio (casi automático) *multiplicador* de prosélitos. Dentro de un marco arcaico, gentilicio, la comunidad equivale ella misma a religión. Mas en el seno de marcos estatales la estructura dispersa de los mitos y los ritos (dispersa en el espacio y tiempo planetarios, si bien en el seno de una cultura particular puedan estar rigurosamente codificados), es el liderato carismático, y la religión del individuo, la que hace saltar por los aires las fases cosmogónica y teogónica de la religiosidad.

*“Solo más tarde, con el nacimiento del Estado, se convierte en “religión de un fundador”. Así como no cabe duda de que el mundo nos es dado en la vida primariamente como resistencia a nuestra existencia práctica, antes que como objeto de conocimiento, tampoco cabe duda de que todas estas ideas y representaciones sobre la esfera recién descubierta, que dan fuerza al hombre para afirmarse en el mundo –primero la humanidad recibe esta fuerza del “mito”, después de la “religión”, que surge de él -, históricamente deben haber precedido a todo conocimiento (o a los intentos de conocimiento) dirigidos principalmente a la verdad, como lo es la metafísica.”<sup>14</sup>*

Es el fin de la mitología reproductiva, de la pedagogía del modo de vida tribal o clánico. Es la muerte de los sistemas re-integradores del individuo en un cosmos del que forman parte continuada las estructuras sociales. La retroacción de los impulsos, anhelantes o cognitivos, *resuena* en el individuo desgarrado. El estado y el atomismo social, que van de la mano, suponen el declive de la mitología. El final de una era esencialmente diferente a las ulteriores, basadas ahora en una mística desgarrada (vías soteriológicas, sectarias, proselitistas). La mitología de la era estatalista, en el orbe mediterráneo y, en buena parte, en Persia e India, por lo que sabemos, se repliega en el seno de religiones multiplicadoras de prosélitos en los marcos y en el trazado de las mismas vías estatales (generalmente imperiales). El fondo rural y las viejas tradiciones (narrativas) sirven de submundo y depósito inconsciente para las nuevas formalizaciones religiosas. Un estudio científico (razonado y fenomenológico) debe siempre, (i) preguntarse por y poner delante *una esencia del mito*, trazar igualmente árboles evolutivos, donde dicha esencia recorra caminos y excursiones bajo los más diversos ropajes. No podemos quedarnos en un rastreo y comparación de formas, como parece decirnos el padre de la mitología comparada, M. Müller:

<sup>14</sup> Scheler, pps. 125-126-



*"La mitología no es más que un dialecto, una antigua forma del lenguaje. La mitología se refiere, sobre todo, a la naturaleza, y, muy particularmente, dentro de este dominio, a aquellos fenómenos que parecen tener el carácter de la ley y el orden, que parecen llevar el sello de un poder y de una sabiduría superior; pero era aplicable a toda cosa: nada es excluido de la expresión mitológica; ni la moral, ni la filosofía, ni la historia, ni la religión se han sustraído a la magia de esa antigua sibila. Pero la mitología no es la filosofía, ni la historia, ni la religión, ni la ética. Es, para usar una expresión escolástica, un quale y no un quid, una forma, y no algo sustancial. Esa forma, como la poesía, la escultura y la pintura, era aplicable a casi todo lo que el mundo antiguo podía admirar o adorar."*<sup>15</sup>

Las formas, "dialectales" o secundarias, pueden preceder y, después, sobrevivir a las grandes corrientes lingüísticas o religiosas. No cabe hablar de una forma única de instalación en el mundo. Menos aún en el marco de las grandes religiones universales, donde las propias fronteras de un imperio (en sí mismo, un "mundo") constituyen el espacio inmenso de distribución de las formas de religiosidad *imperantes*. La *comunidad* (marco local, aldea, indigenismo urbano) siempre es dialectal en sus formas mitológicas de expresión. No se puede confundir la supervivencia y la adaptación de tan arcaicas enseñanzas, recibidas desde la tradición, en realidad, del indígena, del vencido y del semi-excluido, con una polivalencia expresiva del mito, *sobrepuerto* a toda filosofía, arte o ciencia. Es el mito el que queda sepultado por construcciones novedosas, e interpretaciones excluyentes o demonizadoras. El mito pasa a ser inconsciente. Un auténtico inconsciente histórico:

*"(...) los contenidos y estructuras del inconsciente son el resultado de situaciones existenciales inmemoriales, sobre todo de situaciones críticas y por esta razón se presenta el inconsciente con una aureola religiosa. Toda crisis existencial pone de nuevo sobre el tapete a la vez la realidad del Mundo y la presencia del hombre en el Mundo: la crisis existencial es, a fin de cuentas, "religiosa", puesto que, en los niveles arcaicos de cultura, el ser se confunde con lo sagrado. Como hemos visto, es la experiencia de lo sagrado la que fundamenta el Mundo, e incluso la religión más elemental es, antes que nada, una ontología. Dicho de otro modo: en la medida en que el inconsciente es resultado de innumerables experiencias existenciales, no puede dejar de parecerse a los diversos universos religiosos. Pues la religión es la solución ejemplar a toda crisis existencial (...)"*<sup>16</sup>.

## En conclusión.

Pensamos que el mito no preexiste a la religión, sino que forma un todo con los hombres en el proceso *biológico* y *social* de su existencia. El posterior arrinconamiento del mito, sufrido por el auge de cultos proselitistas y místicos, primero, y por religiones universales, después, no supone ni mucho menos el fin de una era mítica ni tampoco un paso y ruptura hacia una mayor racionalidad (cosmológica, ética). Más bien habría que entender los marcos históricos emergentes como procesos económico-políticos de disgregación de formas arcaicas de pensamiento y vida. Estas últimas, de manera análoga a ciertos órganos y organismos biológicos, se repliegan y rudimentan, pero sobreviven en estado de larva, inconscientes, a la espera de ingresar, tras el paso lento de generaciones, como *materia* para nuevas formalizaciones de la conciencia.

<sup>15</sup> Müller, Max: "Mitología comparada", en *Mitología comparada*, Ed. Edicomunicación, Barcelona 1996, p. 123.

<sup>16</sup> Eliade: *Lo Sagrado y lo profano*, p. 176-177.