

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
CENTRO DE ESTUDIOS JUDAICOS
Miguel Claro 182 - Casilla 13583 - Tel. 497720
Santiago - Chile

SEMINARIO INTERDISCIPLINARIO

SOBRE " EL MITO "

1986 - 1988

CUADERNO JUDAICO Nº 19

PARTE I :

DEFINIENDO EL MITO

ALGUNAS DEFINICIONES DE MITO

1.- Prof. María de la Luz Alvarez

Mito a mi juicio tiene varias acepciones:

- Mágico-religiosa: es la mezcla de algo real o vivido en una época de la historia unido a explicaciones más allá de lo real y concreto. Esta acepción permite la existencia del mito y su transmisión de generación en generación, porque justifica conductas conflictivas o no explicables. Ej.: el trauco.
- Empírica: es un hecho que fue real y verdadero en un momento y deja de serlo pero se mantiene la creencia de que el hecho todavía existe. Esto conviene porque nadie investiga nuevamente el hecho y se sigue creyendo como si fuera tal. Ej.: Chile es un país católico, los chilenos somos los ingleses de América Latina.

2.- Prof. Fanny Wurgaft

Los mitos son:

- 1) Explicaciones colectivas para fenómenos sobrenaturales que ayudan al ordenamiento socio-cultural del grupo.
- 2) Relatos con base empírica que se transmiten de una generación a otra.
- 3) Explicaciones para fenómenos empíricos que no subsisten pero son mantenidos por su conveniencia colectiva.

3.- Prof. María Eugenia Ugarte

A pesar de sentirme inmersa en un mundo mítico, puesto que el transmutar vivencias a un lenguaje plástico me fuerza a mostrar mi propia realidad ajena en absoluto a lo cotidiano, me interesa profundamente el "Mito" enfocado como valor último de las cosas en las sociedades arcaicas.

¿Por qué recurrieron estos pueblos a este tipo de lenguaje, en determinado momento? ¿Cómo es que se repiten frecuentemente los arquetipos míticos en numerosas culturas pre-modernas diferentes?

De que manera "algo" cobra valor y llega a ser real en la existencia espiritual de esta humanidad llamada muchas veces primitiva.

Aún quedan infinitas interrogantes por hacer y, sería de la mayor importancia para mi búsqueda, poder reflexionar sobre este tema.

4.- Prof. Matías Vial V.

Vivo inmerso en el "Mito" ya que al no aceptar la realidad, creo mi propio mundo, que a su vez se nutre en el mito americano, con el cual convivo sin pretender disectarlo.

Es mi intención plasmar en barro y tallar en piedra estos mitos que me son tan familiares, y aquí surge la interrogante ¿que ese amor por América? tal vez porque me parezca a ella; otro mito para mi vital.

De ahí mi interés por lo que otros hallan vivenciado o reflexionado en torno al mito.

5.- Prof. Rebeca León C.

Para conocer su verdadero sentido, quisiera acercarme camuflada entre sus propios pasos para que no sonaran los míos.

Mito, símbolo complejo por naturaleza, polivalente, que prestándose a interpretaciones múltiples rebasan los límites de tiempo y espacio.

Es la explicación al temor y a la angustia humana.

Es la ansiedad de un mundo sobrenatural cuyos poderes atraen y sobrecogen.

Es la codificación de las experiencias humanas en simples imágenes o ideas. Vive generalmente en la consciencia popular como una invocación.

Pero, para cerciorarnos nosotros mismos, porqué no atisbar, tratando que no se rompa ese delgado hilo que lo hace pertenecer al misterio, sin bisecciones ni análisis profundos ni definitivos con los que pueden abrirse violentamente contenidos y formas, al igual que ese niño que intentó conocer el mecanismo de su reloj y que finalmente se dió cuenta que el proceso era irreversible, no se puede recomponer y ya nunca hará o dirá lo mismo.

El arte, quizás, sea una vía de acercamiento porque nace de una actividad mágico-mítico, porque se nutre de leyendas mitológicas, y porque la obra de arte contiene un sentido simbólico de contenido profundo y caracter ritual, como que ella misma se convierte muchas veces en un objeto sa-

cro y misticado. La obra de arte, por lo tanto, creo estaría capacitada para abrirnos un camino para este diálogo, que es el de todos.

6.- Prof. Rubén Leal C.

Mito, es un evento que ocurre en la mente del hombre, cuando es te pierde la referencia semántica específica y se encuentra o bien, ante una realidad que no alcanza a comprender, o bien en la que faltan elementos formales en conexión con una realidad específica.

El Mito, desde mi punto de vista, es un fenómeno en el que exis ten eslabones perdidos, que incluso el hombre, por propia voluntad no ha querido, o no quiere rescatar, o al revés, sólo desea rescatar lo que le conviene.

El mito pertenece a una categoría del conocimiento, es como un acto fallido, en extremo, cuidadosamente mantenido a través del tiempo.

Hay algo de inconsecuencia voluntaria, un deseo de no recordar la realidad; solo se desea mantener un espectro; no sustituye la realidad pura pero de alguna manera la reemplaza.

Son como los "DEMONIOS" o fantasmas de la conciencia humana. Así como cada cual tiene los suyos.

7.- Prof. María Eugenia Góngora (traducciones)

Van der Leeuw, G. 1955 "La religion dans son essence et ses manifestations"
Payot, París, Pár. 60.

El Mito

"En verdad el mito no es otra cosa que la palabra misma. No es una especulación ni un poema ni una explicación primitiva del mundo, ni una filo sofía en germen (aún cuando el mito pueda ser todo eso y a veces lo haya sido efectivamente)".

"El mito es una palabra pronunciada que al repetirse posee una potencia decisiva. Porque con el mito sucede como con el acto sagrado: por esencia (el mito) es el objeto de un relato enunciado y repetido una y otra vez".

"[...] El mito es paralelo a la celebración, en verdad el mismo es una celebración. Al descubrir el estrecho parentesco que une al mito con el rito, se ha llegado a comprender una gran cantidad de mitos que habían permanecido hasta ahora enigmáticos, y es posible llegar a elucidar su esencia.

Inversamente, el mito 'acredita' a los ritos. 'El mito apunta al pasado, el tiempo en que la acción sagrada se realizó por primera vez; a veces es posible reconocer que el hombre primitivo no se limita a repetir un acto (...) sino que la celebración inaugural es conscientemente representada como un evento real con todos los personajes que en él participaron' (Preuss, Die religiöse Gehalt der Mythen, 1933)"

"(...) El culto es como la respuesta a la epifanía del dios y contiene en sí mismo la historia de este acontecimiento; es decir el mito 'lo erige en figura divina próxima y viviente, (...) es actualidad". "El mito es la declaración reiterada de un acontecimiento potente; ahora bien, la declaración equivale a la reiteración, es una celebración en palabras".

"La reiteración mítica a través del relato contiene un elemento que lo separa de otras 'palabras santas' (ej. las de la liturgia): este elemento es la (posibilidad de) configuración. El mito no solamente convoca o rechaza un acontecimiento potente, sino que le da una forma. Indudablemente este resultado ha contribuido al condicionamiento mágico de la metáfora, en la que la palabra santa encuentra sus orígenes. La palabra mítica decide, (...) dando forma, (...) pero si la palabra mítica decide de la vida, no se puede identificar a esta última con la realidad ordinaria, sobre la cual no se podría decidir, puesto que es algo 'recibido'. El mito no recibe nada, sino que celebra la realidad. De la realidad, el mito hace lo que quiere, y dis-

pone según sus propias leyes. Un solo ejemplo: (el mito) suprime el tiempo.

En este sentido difiere radicalmente de la celebración por la acción, que coge el instante preciso, un punto en el tiempo. El mito toma el acontecimiento y lo incorpora a su propio ámbito. Así, el acontecimiento se hace 'eterno', se produce ahora y siempre, actúa 'típicamente'. Lo que en la naturaleza se vuelve a producir cada día, -por ejemplo la salida del sol,- sucede en el mito una sola vez. Hay que repetirlo (decirlo) de nuevo cada vez para que (el acontecimiento único) siga vigente. Así pues, el acontecimiento mítico es a la vez típico y eterno, está situado fuera de toda determinación temporal".

8.- Josefina Muñoz

Pienso que el mito es en parte relato, ficción, pero a la vez representa algo vivo en cuanto alude a lo que una vez fue una situación concreta de vida de un grupo social, encarnada en personajes como el héroe mítico. Toca problemas fundamentales con los cuales todavía podemos identificarnos e intenta dar soluciones o respuestas satisfactorias. Las acciones llevadas a cabo por el héroe mítico llegan a constituirse en típicas y representativas de y para los pueblos en los cuales surge el mito; es así que devienen en modelos adoptados y sentidos como propios por generaciones muy posteriores.

Por el hecho de referirse a situaciones argumentales de vida que se dan prácticamente en todas las sociedades (relaciones entre padres-hijos, de pareja, rivalidades, amor, muerte, etc.), el mito adquiere la capacidad de ser actualizado por seres temporalmente muy alejados de ese tiempo "prehumano" en que se establece el mito: un tiempo en que hombres y animales comparten un idioma común o un tiempo en que nada ha sido creado. Se produce así un proceso de identificación, ya sea con los personajes o con las acciones que llevan a cabo y podemos convertirnos en el presente de héroes que alguna vez fueron como nosotros.

Me parece que también el mito es la expresión primera del anhelo del hombre de vencer a la muerte haciéndose inmortal; el héroe mítico parte a enfrentar el peligro y llega hasta los territorios de la muerte no para quedarse allí sino para regresar triunfante. Cumple así un papel de mediador entre la vida y la muerte, entre el deseo de vivir y el temor de la muerte.

En relación a la vigencia del mito en la sociedad contemporánea, tema que me interesa particularmente, pienso que el hombre actual se reconoce en muchos de los grandes mitos y, de alguna manera, ha transformado otros para adecuarlos a sus requerimientos. Se ha hablado de "mitos degradados" (Superman, superagentes secretos, etc.) pero me parece que si bien se ha perdido el carácter sagrado del mito más antiguo, podemos hablar de "mitos desacralizados" en tanto ya no tratan temas de creación (del mundo, del hombre), sino problemas vinculados a una realidad cotidiana, humana en cuanto los personajes son hombres con algunas cualidades que parecen "casi" sobrenaturales. Los valores son notoriamente más "modestos" pero no dejan de ser significativos de una sociedad o grupo social; surgen así los mitos de la Conquista del Oeste, los salvadores y protectores de la humanidad, las estrellas de cine, los santos, etc.

Creo que en las sociedades se están creando constantemente nuevos mitos en torno a nuevos problemas, inquietudes, carencias; sobre todo carencias, ya que una de las grandes fuerzas de atracción que posee el mito es su su capacidad de consolución de todas las pérdidas que experimenta el hombre en su desarrollo vital.

9.- Prof. Raúl Acevedo

Estas notas están dedicadas a exponer las formas que adopta el mito en literatura y a formular una proposición interdisciplinaria de entender el mito como una actividad cultural.

En literatura hay diversas formas y propiedades textuales que admiten la connotación de 'Míticas'. Quizás las principales expresiones del mito en literatura sean las siguientes:

1. El mito arcaico o tradicional, que la etnoliteratura considera una de las formas simples del relato oral o preliterario. En tanto tal, esta forma simple constituye un antecedente histórico o genético de otras estructuras literarias más evolucionadas, como por ejemplo el cuento maravilloso. Se ha pensado que los mitos de una comunidad tradicional son concreciones de esta forma simple, cuyo rango esencial es la actividad lingüística caracterizada por el desarrollo de un ademán lingüístico que interroga por el sentido y la verdad primordial de todo cuanto existe. En virtud de esta función interpretativa de la actividad lingüística, los relatos míticos encuadran los acontecimientos, espacios y personajes en términos de las dimensiones de lo sagrado, las que a su vez regulan el mundo de lo profano. Debido a que el mito tradicional crea o recrea la realidad por el acto de la palabra y a que tiene una efectividad práctica en la existencia humana en instancias de expresión y comunicación, esta forma textual se identifica con lo que, en términos antropológicos más generales, ha sido denominado 'mito vivo'.

2. El mito recreado por los textos literarios. Se trata de mitos tradicionales que constituyen la fuente o asunto del mundo representado por ciertas obras literarias. En este caso la expresión literaria pone entre paréntesis el entorno de comunicación y la función práctica del mito tradicional, y a la vez traduce a términos de acción épica o dramática el contenido primordial de un mito, de modo que se haga manifiesto su valor inmanente y su sentido universal. Los ejemplos clásicos de esta forma de expresión poética del mito se encuentran en la epopeya y en la tragedia griega, en el teatro NO japonés, y en muchas otras obras de la literatura occidental que renuevan el sentido dramático de los motivos míticos de la antigüedad.

3. El mito como estructuración de los mundos creados por los textos literarios. Este caso se refiere a aquellas obras que, por el sólo acto creador de la palabra poética, configuran mundos con características míticas, principalmente en los niveles de estructuración del espacio, el tiempo, los acontecimientos o los personajes. Diversas novelas hispanoamericanas, especialmente aquellas que desarrollan las técnicas del realismo mágico, son ya típicos exponentes de esta capacidad de fabulación mítica de los textos literarios.
4. El mito como equivalente a la función poética del lenguaje. En este caso no se atribuye el calificativo de 'mítico' a una determinada clase de textos o de contenido textual. En cambio, se entiende que es verdaderamente mítica aquella propiedad esencial del lenguaje poético que lo caracteriza como un discurso capaz de crear su propia red de sentidos. Debido a esta capacidad productora de sentido, cualquier texto poético sobredetermina el significado convencional de las palabras, rompe los límites de los léxicos de diccionario y permite a la palabra mostrar su potencia significativa intrínseca.

Pese a las diferencias anotadas en estas cuatro expresiones del mito en literatura, parece evidente que en todas ellas la manifestación mítica se presenta a sí misma como el espectáculo de una actividad, como una forma de trabajo creador de la lengua y de los textos poéticos. Mito en literatura será siempre una acción en acto: un mitificar en el presente de un discurso energético.

Si aceptamos la actividad como una dimensión esencial del mito, podemos distinguir a continuación en ella algunas diferencias en cuanto al modo de ser o de aparecer de la actividad. Utilizando categorías aristotélicas, podríamos distinguir la actividad misma o *energeia*, de la actividad en potencia o *dynamis*, y de los productos de la actividad o *ergon*. Así, el rostro energético del acto mítico sería la actividad mitopoyética del len -

guaje hecho discurso; su modo de ser dinámico y potencial sería el saber mitificar de acuerdo a una tradición o a las convenciones de una norma literaria, tal saber estaría todo contenido en la actividad mitopoyética del signo y sus usuarios; los productos serían los textos o los relatos míticos producidos y conservados por la cultura de algún grupo social.

Por poco que se expanda o proyecte esta concepción literaria del mito a un campo interdisciplinario, inmediatamente se advierte la homología de sus distinciones con las que operan otros enfoques o perspectivas disciplinarias, facilitando así la comunicación entre científicos y algún rango de coherencia en la exploración de los objetos míticos. Por ejemplo, un arqueólogo o un antropólogo podrían de hecho observar que los productos de la actividad mitopoyética no son sólo objetos lingüísticos, sino también iconográficas, ritos, fiestas, bailes, etc. Un neurólogo, un psiquiatra y un sociólogo quizás observarían que la actividad mitopoyética en sí misma es algo más que una puesta en acción del lenguaje, dado que también se activan ciertos centros nerviosos, determinadas dimensiones psíquicas, algunos sistemas de creencias y ciertas conductas y procesos sociales. Por último, esta propuesta permitiría desplazar el interés a veces exclusivo en los productos míticos, hacia las condiciones de su producción (su dinámica o potencia), liberando un tanto a este nuevo enfoque de sus peligros especulativos y distanciadores o distorcionadores de la realidad, por cuanto la propuesta implica que las condiciones de producción se encuentran contenidas y presentes en los actos de producción mítica.

10.- Prof. Carlos Munizaga

De acuerdo a las comunicaciones presentadas al Seminario sobre El Mito, el profesor Carlos Munizaga hizo llegar las siguientes precisiones:

1.- Necesidad de definir el mito, la leyenda (un tipo de mito). Tal vez, señalar cómo otros contenidos? no son mito. Si así no fuere, todo contenido cultural (por decir lo menos) sería mito. Algo parecido a lo que ocurre con los valores, etc.

Así pues, el documento de Gissi (Nº 2) quien pide esta precisión, indica que esta tarea debe encomendarse a alguien, y esta tarea, someterse al consenso del grupo de trabajo.

Las contribuciones recibidas de Ud., las he numerado de 1 a 9 con sus autores, con excepción de dos en que se omitió el autor. (1)

2.- Conviene ubicar el mito, que es una construcción social, que ha sido elaborada por "una" sociedad, dentro del sistema social. Entonces es fundamental establecer qué tipo de componente es el mito.

Para este efecto, me propongo echar mano de mi esquema de Sociedad Humana con sus cinco niveles (Munizaga, 1972):

SOCIEDAD HUMANA

(una sociedad)

- 1) Biológica
- 2) Cultura ideal (ideofacturas)
 material (manufacturas)
- 3) Relaciones Sociales (sociofacturas)
- 4) Psicosocial (psicofacturas)
- 5) Ambiente Natural

(1) Sugiero que la Dirección del Seminario haga esta numeración o clasificación oficialmente.

El mito estaría básicamente ubicado en el nivel de la cultura. Y dentro de éste, en el de las ideofacturas, junto con otros elementos como las ideas, las ideologías, las normas, los valores, los conocimientos (científicos y vulgares o populares).

Sin duda que el mito (como las normas o los valores o los conocimientos) influye sobre el nivel de las relaciones sociales y la acción, pero el mismo mito no es relación. A su vez, dentro del contexto concreto de las relaciones, el mito puede experimentar modificaciones, transformaciones, etc.

El mito también influye en el nivel psicosocial, pero el mito mismo no es percepción, ni actitud, ni "tipo" de pensamiento, aunque en este nivel (psicosocial) se producen fenómenos de percepción, de sentimientos, de actitudes, etc. que se refieren al mito, o en los que interviene el mito.

Y, finalmente, un mito se vincula con el primer nivel Biológico y el quinto de Ambiente Natural en cuanto, en su construcción, se incorporan elementos de la Biología Humana y del Ambiente constituido por la naturaleza.

3.- Todos los niveles están "traspasados" por la línea temporal, de modo que las relaciones de los niveles y el "peso" de cada uno, como condicionante del Sistema Social, varía diacrónicamente.

4.- En resumen, los análisis del mito o el mitoanálisis, debe tomar en cuenta la ubicación preferencial del mito (en el nivel de la cultura ideal) y sus relaciones con otros elementos del mismo nivel o con otros niveles. Estas relaciones pueden ser condicionantes y recíprocas. Así por ejemplo, una sociología del mito, vincula especialmente el nivel de las ideofacturas, con el de las relaciones sociales (acciones, roles, grupos, status, estratificación social, estructuras sociales). Dentro de la matriz de estas últimas el mito se produce, en una relación recíproca entre crea -

ción cultural y estructura de relaciones y grupos. La misma relación de niveles se aplica cuando estudiamos el mito en acción, actualmente o al pasado. Y las formas diferenciales en que el mito es condicionado, producido, o a su vez, condiciona tales estructuras.

Se está aquí también en el terreno de la "Sociología del Conocimiento" o "del mito".

De este esquema de cinco niveles, se desprenden las múltiples formas de abordar el mito que, a primera vista, aparecen como infinitas y heterogéneas. Pero que, finalmente, son solo unas pocas que pueden evaluarse en un paradigma de mito-análisis.

5.- Asimismo, las posibilidades de considerar el mito y aún aplicarlo a problemas concretos, surge del mismo paradigma (problemas tales como los relativos a terapia psicológica o psiquiátrica, educación, etc.; según lo expresado por Gissi en la primera sesión.

11.- Prof. Margarita Schultz L.

Me represento el alma mítica como un alma que acostumbra a 'ver a través' de las cosas. Así, las cosas tienen para ella el don de la transparencia: siempre hay algo detrás, más bien alguien, el dios. El alma mítica, en ese sentido, se revela inconformista y emparentada con el alma romántica. Ese otro mundo que habita en, o detrás, del primero (este de las cosas mismas en su concreción primaria) asoma su figura en figuras míticas: los relatos o mitos. Nos preguntamos reiteradamente: ¿Por qué los mitos en todos aquellos hombres y mujeres del pasado? ¿Por qué la transparencia de las cosas, y los dioses por detrás, con sus acciones, como una duplicación del mundo? Tal vez por necesidad de recuperar la seguridad perdida, según otro mito, cuando tuvimos que abandonar, arrojados, el paraíso. Ahora nos decimos: los mitos fueron estructuras explicativas de la realidad elaboradas por nuestros antepasados. ¿No implica esta proposición una excesiva conciencia? ¿Cómo haremos, entonces, para diferenciar el mito y la ciencia?

Los mitos son relatos. Cuentan cosas sobre las cosas y los seres humanos. ¿Por necesidad de recuperar la seguridad? ¿De qué modo estaba perdida? El contorno del ser humano es a la vez múltiple y mudable.

Estas dos virtudes pueden resultar dos defectos si no las podemos sostener en un esquema que las organice. Porque el encanto de la variedad se transforma en espanto y nos deja desvalidos si no supiéramos que algo subyace y la amarra. Buscamos el cobijo, la intemperie nos aflige; buscamos la luz del sol y nos regocija su reaparición; necesitamos el calor en invierno, la compañía; quisiéramos la explicación de lo misterioso, porque no podemos enfrentar la desprotección, lo descarnadamente individual.

¿Cómo es que tenemos el fuego que nos libra del frío, de las fieras y de la negra impenetrable? Prometeo nos trajo el fuego. ¿Cuál es la razón de que haya tantos males por el mundo y que sea tan difícil la esperanza? Pandora abrió la caja de los males. ¿Cómo puede la frágil humanidad sobrevivir a las catástrofes y continuar existiendo? Deucalión y Pirra hicieron posible la continuidad de la especie. ¿Cómo es posible lo que nos rodea: la montaña y el lago, la nube y el maíz? Los dioses crearon las cosas del mundo. ¿Cómo pueden el mal y la maldad, el vicio y la injusticia crecer y crecer sin mengua? El diluvio es el castigo que restablece la cordura.

Así, probablemente, las implícitas inquietudes de nuestros antepasados se insertaron en una atmósfera de plenitud de sentido: el relato mítico.

Podemos notar la frecuente alusión a los orígenes propia de los grandes mitos. Describir el comienzo e los fenómenos ¿no es acaso, una forma de la delimitación? Y esa necesidad de los límites ¿no estará vinculada con la búsqueda de un esquema que organice lo múltiple y mudable? Si veo al dios en el sol y al dios en la luna ¿no sentiré, aliviada que no son cada día otro sol y cada noche otra luna, sino el dios-sol y la diosa-luna quienes se me aparecen una y otra vez? Tal vez no fueran los mitos invenciones explicativas racionales, pero no podría desestimar la racionalidad que suponen en cuanto a prestar sentido a la realidad.

He propuesto algunas consideraciones orientadas a los mitos del pasado. ¿Cuál es nuestra actitud hacia ellos? Los tomamos como algo venerable, valioso, digno. ¿Cuál es, por su parte, la repercusión actual de la palabra 'mito'? Salvo en casos excepcionales de connotación positiva -por ejemplo cuando se habla de la ciencia- la palabra 'mito' en su empleo activo aparece ligada a una estimación despectiva. Recordemos:

'es un mito': que se entiende como 'es falso'

'mitificar': fabular sin asidero, magnificar*

'desmitificar': traer las cosas a la realidad, desenmascarar.

Asumo que el uso de las palabras responde a un sentido experimentado por quienes las emplean. Si el empleo de la palabra 'mito' se ha divulgado actualmente en una dirección negativa (una prueba es la existencia de la palabra 'desmitificar') ello no ha de ser producto de la casualidad.

Reitero mi pregunta: ¿por qué estimamos positivamente los grandes mitos del pasado y de modo negativo situaciones, complejos de fenómenos, contemporáneos?.

Examinemos desde más cerca tal empleo negativo. El mito se considera en esos casos como opuesto a la realidad, a la verdad, a lo factible. Mito y realidad viven contrapuestos, enemistados; militan en bandos diferentes y deben ser cuidadosamente separados. Por eso 'desmitificar' es una operación saludable -en ese esquema- porque devuelve las cosas a su sitio, pone las cosas en su quicio, permite el retorno de la verdad, se recuperan las dimensiones transitoriamente perdidas y vuelve la fantasía a sus cuarteles. El mito que fue el sostén de la realidad se ha transformado parcialmente en su enemigo. En este un buen motivo de reflexión.

Con todo, cabe destacar que se han configurado mitos propios de la cultura contemporánea, mitos que sustentan la realidad a la manera de los antiguos, aún cuando no proyecten una luz cosmogónica. Me interesa señalar uno que tiene que ver con el arte: la fantasía cinematográfica.

* esto nos lleva a pensar en el sentido de la palabra 'mistificar', la que a veces se emplea en lugar de la otra.

Me ciño a una, a mi juicio, extraordinaria película del realizador Woody Allen: *La rosa púrpura de El Cairo*. Creo que Allen pudo haber pensado en la fuerza del mito y en su persistencia actual cuando resuelve que la fantasía es poderosa para quienes creen fervientemente en ella. La muchacha protagonista 'está en el film' de modo análogo a como se dice que los antiguos 'estaban en el mito': lo toma como viviente, como real; por eso el protagonista del film (ficción) sale a la realidad para ella. La fe de la muchacha lo hizo vivir. Y las vicisitudes y frustraciones que ella padece no aniquilan su fe en la 'fantasía'. La protagonista vuelve a sentarse en su butaca, en el útero del cine (cuya analogía con el espacio sagrado es sugerente), al final, con la misma devoción con que lo hacía antes del 'fracaso'. De modo similar, para el alma mítica, el que no llueva cuando se danza y canta en torno del árbol sagrado no es motivo para que se aniquile la fe en el dios.

Si el cine está hecho para el público -no para los críticos- entonces es uno de los mitos positivos de la actualidad: es una ceremonia de participación en la cual la fantasía no es tomada estrictamente como fantasía, por eso cautiva el ánimo y provoca nuestra fe. ¿Es este un modo 'estético' de asumir el arte cinematográfico? ¿Se puede vivir a la vez el mito y el arte? Son preguntas que reclaman ulteriores reflexiones. ¿Qué insinúa esa comunión del espectador cinematográfico con el film que se proyecta en la pantalla?

La realidad opaca -recordemos la vida de la protagonista de *La rosa púrpura de El Cairo* como un símbolo- nos hace necesitados de arte, somos indigentes en el buen sentido de la palabra. El arte es lo que se trasluce cuando la realidad se abre: 'dice' la realidad a su manera con la herramienta primordial de la fantasía. Y cuando la realidad queda 'dicha' de este modo deja de enfrentarnos con su singularidad irreductible. La frágil lavacopas del film de Allen iba todos los días a ver la misma película y la transformaba así en arquetipo. ¿No es la repetición un modo de conjurar lo individual?

12.- Luis Valenzuela G.

Las realidades míticas son una fascinante fuente de especulación filosófica, esta razón me ha impulsado a incorporarme a este Seminario Interdisciplinario con el objetivo de realizar en él un trabajo de reflexión y análisis sobre una teoría, que acerca del mito, expone un pensador renacentista. La Filosofía en variadas ocasiones se ha servido del mito para elaborar a partir de él sistemas y cosmovisiones racionales, por lo tanto la íntima relación que guardan entre sí el mito y la Filosofía es un importante objeto de estudio. La historia de la Filosofía nos proporciona elementos para desarrollar un interesante análisis al respecto; de tal manera, surgió en la alborada del Renacimiento un pensador, que sintetizando en su persona la más rica tradición intelectual de Occidente, penetró en las relaciones que los filósofos habían observado entre su saber y el saber de los mitos. Judas Abravanel (León Hebreo) recoge su herencia judía y hace suya la sabiduría greco-romana, para elaborar mediante esta síntesis una Filografía Universal, es decir, una filosofía o doctrina del Amor, en tanto fuerza última y destino superior de todos los seres en su retorno a la Divinidad. Dentro del sistema general de la Filografía Universal ocupa un lugar destacado la interpretación abravaneliana, así el filósofo dice respecto al mito:

"Debajo de las propias palabras significan alguna verdadera inteligencia de las cosas naturales o celestiales, astrologales o teologales" (Diálogo de Amor, p. 325).

La teoría del mito en Abravanel se entronca directamente con la tradición filosófica judía, su sistema de interpretación tiene similitudes metodológicas con dos grandes pensadores: con Vedidiahu Ha-Aleksandroni (Filon de Alejandría) en sus ideas acerca de la alegoría y los diversos senti-

dos de un texto y con Rabí Moisés Ben Maimón (Maimónides) en su aproximación al estudio de mitos particulares, en la cual encontramos tantas ideas expuestas por el Rambam en sus propios análisis acerca de la Profecía; finalmente el mito sirve a Abravanel como objeto de reflexión mística, la cual se halla impregnada del poético esoterismo de su época:

"Los orbes celestiales que los astrólogos han podido conocer, son nueve; los siete cercanos a nosotros son los orbes de los siete planetas erraticos; de los otros dos superiores es el octavo aquel en quien esta fixa la multitud de las estrellas que se ven, y el último y noveno es el diurno, que en un día y en una noche, que es en veinte y quatro horas, buelve consigo todos los otros cuerpos celestiales" (Diálogos de Amor, p. 346).

Me propongo analizar y comentar la teoría del mito en este pensador, tratando de referirme a las fuentes filosóficas de las cuales extrae sus principales nociones respecto a esta teoría.

PARTE II : PONENCIAS PRESENTADAS EN EL SEMINARIO

EL MITO: TEORIAS Y DEFINICIONES SEGUN G.S. KIRK

María Teresa Viviani

Una constante de G.S.Kirk en sus escritos, es la postura revisionista y crítica frente a teorías y definiciones del mito que pretendan ser universalistas o monolíticas.

El autor no quiere tanto ofrecernos nuevas teorías o definiciones cuanto ordenar, sistematizar las múltiples teorías ya propuestas. Nos ofrece así la posibilidad de comprenderlas en una visión de conjunto. Por otra parte su crítica es una buena llamada de atención para prevenir la caída en los mismos vicios de método que él cree detectar.

La principal intuición de Kirk es darse cuenta que los estudiosos del mito han elaborado teorías que pretenden ser universalmente válidas, a partir del análisis de "corpus" míticos pertenecientes a una determinada región o cultura, sin considerar los "corpus" de otras regiones o épocas. Por ejemplo, las afirmaciones que todo mito se relaciona con el ritual, o que todo mito quiere reinstaurar un tiempo primigenio o legitimar una institución social, pueden ser válidas para el grupo de mitos estudiados por los respectivos autores. Sin embargo no son necesariamente válidas para todas las creaciones míticas. No representan una característica general de todos los mitos. Se aborda el problema unilateralmente y luego este rasgo particular se transforma en teoría universal.

Para Kirk, los estudios sobre el mito analizan características que frecuentemente son externas, narrativas o anecdóticas, que no llegan a lo que Wittgenstein llamaría su gramática profunda. Esto explica por qué teorías surgidas del estudio de mitos de los aborígenes de la costa del Pacífico

co de Norteamérica parecen contradictorias y excluyentes frente a otras teorías que han surgido del estudio de las culturas aborígenes australianas o de la antigua Mesopotamia o frente a estudios orientados hacia los problemas profundos de la mente humana. Pareciera que cada autor ha privilegiado un aspecto sin abordar el problema de manera más general y profunda. Así no se puede llegar a conclusiones de validez universal.

Por otro lado vemos que cuando el problema es tratado por un historiador de las religiones resulta que lo importante es el origen común de los mitos y la religión. Si el estudioso es un sociólogo, basa su teoría en las relaciones entre mito y sociedad y así sucesivamente. De esta postura que privilegia determinadas disciplinas o especialidades, se van proponiendo nuevamente teorías y definiciones que son mutuamente excluyentes o contradictorias.

Encontramos, pues, en la obra del autor, más que una clasificación o definición de mito, una verdadera taxonomía de las teorías dadas. Es posible obtener así una visión sistemática, ordenada de múltiples acercamientos que parecían no tener punto posible de conciliación o encuentro. Esta ordenación nos da luces acerca de las motivaciones, de las situaciones de existencia, de los núcleos culturales que han sido las principales fuentes de creación mítica a lo largo de la historia.

Kirk se dedica a refutar con acuciosidad las pretendidas teorías universalistas sobre el mito. No refuta una teoría con otra teoría, sino que enfrenta las teorías con la empiria mítica, con mitos concretos que no se dejan encasillar dentro de la teoría propuesta.

De su trabajo de revisión podemos deducir tres grandes familias teóricas:

A) Grupo de teorías que explican el mito como originado de una interpretación objetiva del mundo exterior, del mundo de la naturaleza, de los hombres, de la sociedad, de las instituciones.

B) Teorías de índole más subjetiva que tratan de explicar el mito como producto de la psique humana, de las estructuras profundas de la mente.

C) Teorías que intentan abordar el problema del mito desde las características del lenguaje.

A) Dentro del grupo de teorías que se apoyan en una visión objetiva del mundo tenemos:

1.- Las teorías naturalistas que defienden la idea de que el mito surge como expresión de la percepción de las fuerzas naturales. Tienen como referente los fenómenos meteorológicos, la fertilidad, el origen de la vida de las plantas y de los animales, de la tierra, la existencia de las cosas sagradas y tabúes. Se encuentran en este grupo los mitos relacionados con el animismo y la personificación de las fuerzas de la naturaleza.

Un importante autor que defiende esta teoría es Max Müller de la Universidad de Oxford. Kirk demuestra que muchos mitos aluden por ejemplo, a problemas sociales o políticos independiente de las aludidas referencias naturales.

2.- Las teorías etiológicas defienden la tesis de que los mitos quieren ofrecer una causa o explicación de ciertos fenómenos. Los mitos serían explicativos, especulativos. Se los puede considerar como una protociencia por los rasgos de madurez epistemológica que poseen. Esta característica es propia de algunos mitos australianos.

Un importante exponente de esta teoría es Andrew Lang. Kirk demuestra que muchos mitos pueden referirse, por ejemplo, a la valoración emocional de algún aspecto de la vida humana sin apuntar necesariamente al ámbito explicativo.

3.- Para otro grupo de autores, los mitos tendrían carácter estatutario y normativo. Cada costumbre, institución o creencia se confirma a través de un mito. Esto no requiere ningún rasgo especulativo, ninguna explicación lógica o filosófica. Desde esta perspectiva, los mitos no quieren explicar fenómenos de la naturaleza y tampoco problemas de conocimiento; só lo responden a exigencias de la vida práctica.

Principal exponente de esta teoría es Bronislaw Malinowski, quien estudia a los isleños de Trobriand en el Pacífico Oriental. Este autor defiende además la idea de que la persona calificada para hablar sobre mitos no es el filósofo ni el teólogo, sino el antropólogo que vive junto al crea dor de mitos.

Frente a esta postura que defiende la unilateralidad del especialista, Kirk propone la pluralidad del trabajo interdisciplinario, para no caer en posturas exclusivistas. También le resulta fácil demostrar que no todos los mitos obedecen a razones estatutarias y que pueden haber mitos que especulen, por ejemplo, sobre problemas de juventud o vejez, o sobre problemas morales.

4.- Autores que siguen la línea de pensamiento de Mircea Eliade, ven en los mitos intenciones de tipo práctico-mágicas que quieren hacer revivir la Edad de Oro, la era de la creación, el tiempo de los orígenes. Existe en los pueblos una nostalgia por el origen y el Eterno Retorno respondería a la creencia de que su reinstauración periódica a través del mito ayuda a mantener en el presente el orden ideal de este añorado tiempo primordial.

Si bien esta característica se da en forma muy ilustrativa en tribus australianas que estudia Mircea Eliade, Kirk, siendo a su vez muy buen conocedor de la mitología griega, demuestra que muchos de sus mitos quedan fuera de la Edad Creadora y del círculo del Eterno Retorno.

5.- Una quinta teoría y de las más antiguas, sostiene que todos los mitos tienen su origen en los ritos y que están estrechamente ligados con ellos. Se llega a afirmar que mito y rito son uno y lo mismo.

Esta teoría la sostiene W. Robertson Smith y más tarde la adopta J.G. Frazer y la "Escuela de Cambridge" de Jane Harrison, Gilbert Murray, A.B. Cook y F.M. Cornford.

Hay muchos mitos que no están asociados a los ritos. Además, las sociedades son muy distintas unas a otras en cuanto a la importancia que en ellas ocupa la escenificación litúrgica. Agréguese a esto que algunos mitos hacen alusión a prácticas rituales sólo de manera secundaria o tangencial dentro de la trama del relato. Hay muchos mitos griegos que no tienen implicancias rituales conocidas. Por otra parte, los mitos pueden generar ritos; el proceso no es solamente en una dirección.

6.- Para otro grupo de estudiosos representados por V. W. Turner, los mitos son liminales. Facilitan la transición, el pasaje de una condición o forma de vida a otra. Se relatan en situaciones límites de transición como el nacimiento, la pubertad, el matrimonio, la muerte. Valoran tiempos y espacios desacostumbrados que se alejan de lo usual, cotidiano y profano.

Kirk ve como muchos mitos se relatan en situaciones informales, poco ceremoniales y su impacto en el auditor puede ser más por los aspectos narrativos y temáticos que por el momento y espacio mismo en que se relatan.

B) Existe un segundo gran grupo de teorías que pretenden descubrir la realidad última de los mitos, no en la apreciación objetiva del mundo exterior humano o natural, sino en la interioridad misma de la psique humana, de los sentimientos y emociones del individuo. Prima en estas teorías el interés por el individuo, las necesidades psicológicas de las personas por encima de los intereses colectivos de un grupo social.

1.- Sigmund Freud es el principal teórico de esta corriente de pensamiento y de alguna manera todos los pensadores que representan esta línea están influidos por él. Para Freud, los mitos y los sueños ofrecen una visión semejante de la realidad. Existe una conexión a nivel del inconsciente entre los símbolos que operan en los sueños y los que operan en los mitos. En ambos se da una condensación del material de la vida cotidiana, una dislocación o desplazamiento de estos mismos elementos. Este material condensado y dislocado encuentra su representación en símbolos e imágenes. Se privilegia en esta creación de imágenes míticas, las funciones que asumen las emociones reprimidas, las experiencias infantiles y la necesidad de realizar los deseos y los mundos ideales por lo menos imaginariamente.

Más allá de las objeciones generales que se le han hecho a las teorías freudianas, presentan un especial problema cuando se trata de las expresiones míticas de las comunidades tradicionales en donde el interés colectivo es ostensiblemente predominante.

Para Freud, los mitos tradicionales proceden de un estado oral primitivo de la cultura que condiciona el desarrollo ulterior de la humanidad así como las experiencias infantiles gobiernan el desarrollo del hombre adulto.

2.- A partir de la idea de Freud de que el hombre está determinado por su infancia personal y las comunidades tradicionales por la infancia de la raza, sus seguidores Karl Abraham y Otto Rank, han desarrollado una teoría que supone una falacia genética: el mito emana de una especie de inconscien-

te social heredado.

Frente a esta proposición, Kirk prefiere aceptar, en lugar de esta herencia casi genética, que muchos problemas que aparecen en los mitos son perennes y comunes en el hombre. Además, juzga que el origen de la naturaleza o de la cultura, el sentido de la vida o de la muerte, no tienen de suyo nada de infantil.

3.- Emile Durkheim admite que en la creación de mitos se revela una mente colectiva, pero esta mente se origina a partir de mentes individuales. Se combinan así en los mitos la imaginación individual con los intereses sociales comunitarios. Tras la idea de una mente colectiva que se revela en los mitos y las creencias religiosas, se encuentra en este autor la idea de la "mentalidad primitiva del salvaje" de E.B. Tylor y Lucien Lévi-Bruhl. Ellos sostienen que el hombre primitivo vive preso de desconocidas e mociones y asociaciones místicas que darían origen a los mitos.

4.- Clyde Kluckhohn sostiene una tesis relacionada con la postura de W. Robertson Smith y J.G. Frazer que defiende la relación existente entre mito y rito. Tanto el mito como el rito responden a un único sentir psicológico y ambos se siguen de un estado de angustia que tiende a reducirse mediante actos rituales y relatos míticos. El mito sublima además, tendencias antisociales y descarga las emociones y angustias individuales por canales socialmente aceptados. Un precedente fundamental de esta idea de purgación lo encontramos en la idea de catarsis aristotélica.

5.- Para Carl Jung, seguidor también de Freud, los mitos y sueños son revelaciones del inconsciente colectivo heredado por la humanidad como un mo delo biológico de conducta humana. Este inconsciente heredado se expresa a través de arquetipos o símbolos claves que aparecen como una constante en las creaciones míticas. Los mitos revelan deseos y fobias inconscientes de la

sociedad y ayudan a mantener el equilibrio psíquico del grupo; relegarlos significa aumentar la neurosis de la sociedad.

Para Kirk, habría que demostrar que los arquetipos puedan ser heredados biológicamente y prefiere pensar que existen ideas humanas fundamentales implícitas tanto en lo psicológico como en lo social. De allí se proyectan a la creación mítica. Por otra parte, los arquetipos de Jung no son figuras recurrentes en todos los mitos y no se puede entonces afirmar que necesariamente ellos expresen un drama psíquico inconsciente.

6.- Ernst Cassirer considera el mito como una de las principales formas simbólicas de expresión, junto a la religión, el lenguaje, la ciencia y el arte. El mito está más ligado a la emoción que a la razón y no se puede enjuiciar racionalmente. Cassirer opone la expresión pura, la imagen del mundo del espíritu a la emoción derivada del mundo factual de la experiencia. A la manera de Freud, asocia ciertos símbolos con ciertos sentimientos. Ve el mito y el rito como un continuo y no hace una clara distinción entre mito y religión. A veces sus símbolos son como "ideas simples", otras son "configuraciones míticas básicas" parecidas a los arquetipos de Jung.

7.- Kirk ubica dentro del grupo de teorías psicológicas la teoría estructuralista de Lévi-Strauss aunque esencialmente no lo es. Esta teoría destaca lo social por sobre la psique individual y supone una mente o espíritu humano que funciona generalmente del mismo modo. Tanto los mitos como la sociedad reflejan esta estructura mental común.

Para Lévi-Strauss, una de las principales características de la estructura de la mente, es la capacidad de polarizar la experiencia, de dividirla en serie de opuestos para entenderla a la manera de una computadora binaria.

Para el autor, es posible analizar los mitos estructuralmente. Tienen un carácter bipolar que asume la función de conciliar los opuestos y las contradicciones. Se establece una relación entre la estructura polar de los mitos y la estructura polar de la mente. En los mitos pueden cambiar los episodios específicos, pero permanece invariable la estructura del relato.

Lévi-Strauss ve los mitos como una especie de álgebra que surge de una suerte de afinidad abstracta y estructural entre la mente y su entorno. Pierden relieve en esta teoría los problemas específicos de cada sociedad y la creatividad personal.

Según Kirk, los mitos no parecen ser todos iguales. Tampoco la mente opera en forma mecánica en sus funciones analíticas como podría ser un sistema de computación binario. Esta teoría requiere de una mayor investigación en cuanto a sus fundamentos biológicos.

C) Kirk nos presenta una última familia de teoría relacionadas con los problemas del lenguaje.

1.- Las teorías que se apoyan en las etimologías han tratado de definir el mito realizando acuciosos y largos análisis de la palabra "Mythos" y de su uso. Tanto la etimología como las aplicaciones son poco precisas y su significado ha ido cambiando con el tiempo; es muy difícil aislar un significado central. Los aportes de estas teorías no han sido decisivos para lle-gar a una definición de mito.

2.- Otro grupo de teóricos han tratado de delimitar la noción de mito a partir de la dicotomía entre lenguaje mítico y lenguaje filosófico.

La postura más conocida al respecto fue desarrollada a comienzos de si

glo por John Burnet. El afirma que a partir de Tales de Mileto algo nuevo ocurrió en el mundo griego: surgió la filosofía. Mito y filosofía son fenómenos distintos. La filosofía apunta a un propósito diferente al del mito y depende de la razón.

Kirk realiza un interesante y valioso estudio sobre el cual nos detendremos con mayor detalle. Analiza cómo una cultura dominada por los mitos se va transformando en una cultura en donde la filosofía adquiere especial relevancia. Se pregunta en qué sentido el mito es antecesor de la filosofía y si una prioridad cronológica implica algún tipo de relación causal necesaria.

F. M. Cornford sostiene que la razón que utiliza Tales de Mileto, está contagiada de prejuicios y modelos del pensamiento mítico. El interpreta es to como antiguos residuos irracionales.

Jean Pierre Vernant centra su interés en descubrir lo fundamentalmente nuevo que ocurre entre los siglos VII y V a.C. en Grecia. Se trata de una mutación mental que niega lo sobrenatural como medio que explique el mundo. Rechaza la afirmación casi universal de que existe un pensamiento mítico que es desplazado por el pensamiento filosófico.

Bruno Snell y Sir Maurice Bowra establecen una dicotomía entre mito y razón. No son coextensivos y hay aspectos míticos inaccesibles a la lógica y verdades descubiertas por la lógica que no tenían precedentes en el mito. Hegel, Lévi-Bruhl y Cassirer defienden también esta postura.

Kirk estima como evidente una expansión racional en los mitos griegos en épocas anteriores a Anaximandro y los fisiólogos. En los tiempos de Home ro y Hesíodo ya aparece una sistematización de los mitos, fruto de un largo proceso de organización y asimilación; los dioses y los héroes toman decisio nes comandadas por la razón.

En el caso de los griegos, posiblemente la ausencia de escritura permitió que se mantuvieran por mucho tiempo actitudes míticas tradicionales. De hecho, la escritura trae consigo un ordenamiento del pensamiento y un desarrollo de las capacidades de análisis.

Desde Homero y Hesíodo, el mito y el pensamiento consistente avanzan paralelamente, se superponen. La transición es lenta y gradual y nunca puede darse por acabada. En el pensamiento mítico hay lugar para lo lógico y viceversa. Aparece en los mitos una racionalidad práctica junto a una irracionalidad sistemática. A algunos de los temas se le aplica la racionalidad y a otros un tratamiento metafórico que no necesariamente es antitético y contradictorio con lo racional. El uso de medios incoherentes, emocionales, impresionistas, puede apuntar a conseguir también un fin de índole racional. Es cierto que con el desarrollo del pensamiento racional lógico se tiende a abandonar el modo de la religión y de los mitos; pero no es menos cierto que la visión del cosmos que han creado la religión y los mitos, se hace sentir como un trasfondo en toda la historia del pensamiento griego.

Los investigadores presocráticos, rechazan de manera conciente las explicaciones míticas, pero el modelo de organización de los mitos de Hesíodo sigue presente. Primero se plantea el problema del origen del mundo y luego el del establecimiento de un cosmos ordenado. Se rechazan los detalles del modelo de Hesíodo y se despersonifican los mitos de la naturaleza. Se busca un elemento o principio material común que constituya al mundo. La diferencia real en los presocráticos se encuentra más en la generalidad de sus objetos que en la introducción de un nuevo modo de pensar. Este sigue siendo de alguna manera antropomórfico y basado en una teogonía de tipo genealógico que subyace a todos los mitos griegos.

Los presocráticos suponen el desarrollo del mundo como el de una gran

familia humana o divina. Ver las cosas genéticamente es un hábito internalizado en la cultura griega que pervive desde los tiempos míticos tribales. No es contradictorio con el pensar racional sino que, al revés, permite a los griegos realizar una investigación científica sobre la materia física del cosmos. Así como en el caso de los héroes se pregunta primero que todo por sus antecesores, en el caso del mundo se preguntan por la materia única de la que procede.

En un paso siguiente Kirk describe como Heráclito rechaza el modelo mítico genético de los presocráticos y centra la pregunta no sobre la unidad material, sino sobre la unidad de proceso, de cambio, de movimiento que explique el funcionamiento del elemento constitutivo central, único y rector de la naturaleza, elemento que llama "logos". La coherencia del mundo no la explica por su unidad material, sino por una ley universal de cambio que permite extender el pensamiento sistemático racional a otros aspectos de la experiencia como la psicología y la ética.

Heráclito tampoco se libera del modelo mítico y tras su noción de "logos" está la idea del gobierno de los dioses, de Zeus sobre los hombres y la naturaleza mediante la Dikê o Justicia. Esta es casi una personificación de la regularidad; está emparentada con una figura más antigua aún, la Themis o costumbre, lo establecido.

El modelo de orden de Heráclito no es contradictorio con el modelo genético de los presocráticos que permanece como un supuesto o referencia de fondo de su pensamiento. Heráclito necesita para sus especulaciones traer a primer plano la noción de un cosmos regulado por leyes causales. Rechaza a segundo plano el modelo genético privilegiando el modelo de orden de Zeus y Dikê que le permite desarrollar una visión sistemática del mundo. Esta idea del control divino del mundo es casi una constante en el pensamiento griego

y se manifiesta con gran claridad en las tragedias, especialmente en las de Esquilo.

Kirk no quiere anular las distinciones entre lo racional y lo irracional, entre formas de pensamiento más concretas y otras más abstractas, pero insiste en que se ha distorsionado la comprensión de los mitos griegos y sus posibles relaciones con la filosofía. Su surgimiento se debe al desarrollo de un modo de pensar más racional y sistemático, a un intento de pasar de lo más práctico y particular a lo más abstracto y general, y al deseo de comprender el mundo como un todo empleando métodos de investigación cada vez más li
bres y amplios. Parece contradictorio entonces hacer surgir la filosofía únicamente como racionalización de los mitos.

Demuestra así Kirk que las teorías descritas abordan las relaciones en
tre mito y filosofía de manera superficial y simplista y que han puesto el a
cento en el lugar equivocado. Mito y razón no se pueden considerar como modos excluyentes sino como modos distintos de pensamiento que se necesitan y complementan mutuamente. Mito y filosofía están en un proceso de interac
ción, largo, complejo e inacabado.

Podríamos sugerir que el eco de este modo de pensar filosófico sustentado por convicciones de origen mítico, puede perseguirse en el medioevo, en Nicolás de Cusa, en Descartes y los pensadores del modernismo. Siempre topa
mos allí con una especie de acto de fe en el intelecto abstracto, eterno que encabeza la jerarquía de las formas menores de inteligencia más concreta.

Concluyendo, podríamos decir que los pensamientos de Kirk nos invitan a reflexionar sobre la necesidad de abordar en forma interdisciplinaria estos fenómenos tan complejos y totalizantes. Nos hacen ver como los dogmatis
mos y visiones parceladas de la realidad poco ayudan a la comprensión del

hombre total que es suma de tradición, abstracción, metáfora, anécdota, subjetividad, emoción, sentimiento, necesidad de fines y utopías, de objetivación y creación de mundos.

BIBLIOGRAFIA

- G.S.Kirk y J.E.Raven, Los Filósofos presocráticos, Editorial Gredos, Madrid, 1981.
- G.S.Kirk, Los Poemas de Homero, Paidós, Buenos Aires, 1968.
- id., El Mito, su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas, Paidós, Buenos Aires, 1985.
- id., La naturaleza de los mitos griegos, Argos Vergara, Edición Inglesa de 1974 (Cambridge).

MITO Y MITOLOGIA

Jaime Moreno G.

I. EL MARCO DE REFERENCIA DE LA CULTURA DEL M.O.A.

Es cierto que el mito (y con él la religión) es un "humanum" que pertenece a la existencia del hombre.

Con el hombre, el mundo de lo posible se impone al mundo de lo dado.

"El entendimiento (humano) se halla en la necesidad de hacer una distinción neta entre la realidad y la posibilidad de las cosas. Este carácter del conocimiento humano es el que de termina el lugar del hombre en la cadena general del ser. Ni para los seres por debajo del hombre ni para los que se hallan por encima de él existe diferencia entre "lo real" y "lo posible" Los grandes reformadores políticos y sociales se hallan continuamente bajo la necesidad de tratar lo imposible como si fuera posible" (E. Cassirer, Antropología, cap. V).

Pues bien, en la empresa constructora del mundo humano posible, es función del mito dar fundamento a la vida, defensa contra la angustia y la muerte, protección contra el caos inminente, seguridad del logro final, sentido a la acción.

Podríamos enunciar algunas proposiciones acerca de la función mitopoiética:

1. Ella se inscribe en uno de los subsistemas culturales, producto del hombre que está creándose su espacio humano COSMICO (=lleno de sentido).
2. El conjunto cultural está íntimamente trabado como sistema: La red del mito/religión está entonces dentro del sistema, en estrecha relación con las otras redes culturales (ciencia, derecho, arte, política, etc.) presidiéndolas, dándoles trabazón y sentido. Del mito/religión reciben ellas su plausibilidad y legitimación.
3. La red mítico-religiosa es funcional al sistema cultural. Fundamenta y expresa lo definitivo dentro de y para el sistema.

De otra manera: La intención de la red mítico-religiosa es ofrecer al sistema cultural un marco englobante, totalizador de la vida. Por el mito, la sociedad encuentra una finalidad que conseguir y una guía para obtenerla.

La cultura mítico-religiosa entró en crisis cuando se comenzó a buscar en otra parte, por ejemplo en la ciencia, la legitimación y plausibilidad del sistema. Otras redes asumieron la función totalizante.

Al desencadenarse este proceso, el mito fue objetivado y entendido como mito: Dejó de ser creído para ser sometido a la crítica.

Pero la actividad mitopoiética no podrá cesar: Es simplemente un "humanum". Necesitamos mitos y por ende, los seguimos creando y creyendo. Lo que nos distingue del hombre mítico no es la ausencia de mitos sino que somos capaces de identificarlos como tales y por eso podemos objetivarlos y criticarlos.

Necesitamos mitos y los elaboramos. Pero nuestra percepción y organización del cosmos está dominada (o por lo menos se intenta dominarla) por la condicionante científica.

Aquí nos preocupamos del hombre de la edad mítica.

El tiempo de los mitos, repitámoslo, es aquel en que el mito reina de tal manera que no es percibido como tal. Para el hombre de la edad mítica, el mito no es una actividad interpretadora de la realidad: Es la realidad misma; es el modo connatural como la conciencia humana estructura el universo y, aún más, es la estructura misma de la conciencia que procura arraigar al hombre en la naturaleza, garantizar su existencia constantemente expuesta a la inseguridad, al sufrimiento y la muerte; resolver las cuestiones vitales buscando un equilibrio frágil y continuamente amenazado, cuya menor ruptura impone severas penalidades: El mito se afirma como creación de un orden, como una integración.

E. Cassirer desarrolló adecuadamente una tesis acerca de la percepción del mundo en la conciencia mítica:

"Lo que primariamente percibe el mito no son caracteres objetivos, sino fisiognómicos" (op. cit. p.119)

es decir, un

"mundo dramático, de acciones, de fuerzas, de poderes en pugna. En todo fenómeno de la naturaleza no ve más que la colisión de estos poderes. La percepción mítica se halla impregnada siempre de estas cualidades emotivas; lo que se ve o se siente se halla rodeado de una atmósfera especial, de alegría o de pena, de angustia, de excitación, de exaltación o

postración. No es posible hablar de las cosas como de una materia muerta o indiferente" (ibid).

En el fondo, se trata de la gran corriente de la vida y de la muerte, del choque del orden y el caos: Este es el "objeto" de la conciencia mítica en cuanto que ella misma está inmersa en la corriente común.

"Si el mito corresponde a una categoría, la única que le conviene es la de totalidad concreta, más aún la de identidad radical, la de unidad ontológica. Toda la realidad se inscribe en un solo orden.... La conciencia mítica afirma un mundo en estado pastoso, en su primera cohesión y coalescencia" (G. Gusdorf. M y M, p.21).

Esta manera de considerar la actividad mítica nos invita a sobrepasar las concepciones reductivistas del mito: -Suele sostenerse que:

"Las mitologías contienen cierto tipo de verdad que debe ser descifrada. El desciframiento consiste en traducir esas verdades a otro tipo de lenguaje, p. ej. pasando del lenguaje del mito al de la ciencia o al de la filosofía. El intento de aislar y reformular las verdades contenidas en la mitología constituye una forma de desmitologización, de reducción de un lenguaje a otro" (R.T. De George, "Myth and Reason", p. 9 manuscrita).

Hay que saber aceptar y sacar las consecuencias de la invitación que nos hace Gusdorf a

"pasar de la concepción del mito como contenido, como narración, a la concepción del mito como forma, como estructura de la existencia" (op. cit. p.18).

Dicho de otra manera: el mito es una forma de ser-en-el-mundo.

Ahora bien cómo entender la unidad que esta forma-de-ser confiere al mundo?

Aquí nos será útil la distinción que Andre Jolles elaborara entre mito como forma pura y mito como forma actualizada: La intención primera y original del mito es la de ubicar el mundo como sistema abierto a la trascendencia que lo domina. La forma-de-ser última del-hombre-en-el-mundo es la apertura a una soberanía dominadora.

Esta forma pura deber ser necesariamente actualizada y, entonces, el Mito en acto necesariamente convierte esa soberanía y la apertura del mundo hacia ella en "cosas": las objetiva nombrándolas, invocándolas, manejando - las en el rito.

Propiamente, la crítica al mito se ejercita sobre él en cuanto forma actualizada, es decir en cuanto construcción racional del mundo mítico. El valor del mito sigue radicado en la forma pura: apertura al señorío trascendente.

Las actualizaciones de esa forma pura son transitorias, se devoran a si mismas y entre si; la intencionalidad radical queda intacta en la medida

en que siempre queda vigente la pregunta acaso el hombre-en-el-mundo es autosuficiente o no: La cuestión sobre la forma de Ser del hombre es la pregunta mítica fundamental; las respuestas son las construcciones que el logos construye sobre la base mítica: son mito-logías.

VALOR Y MITO (*)

Fernando Valenzuela E.

Mito y valor son términos de un sentido multívoco amplio, de una semántica complicada, hecho que traduce, en cierta medida, lo que son sus respectivas naturalezas. Esta situación demuestra desde el inicio que, aún en el análisis más somero, hay que tomar las precauciones debidas para su estudio, principalmente en un tratamiento comparativo del asunto. Por otro lado, es inútil pensar en la neutralidad de estos conceptos. Ellos representan para el hombre una posibilidad de su ser por las visiones de coherencia y unidad que tienen para la organización de la vida humana. Es cierto que desde un punto de vista metafísico general falta todavía la teoría unificada que los emplace en el lugar natural que les corresponde en el ámbito de la teoría del ser. En todo caso, nadie duda que existe un interés por el tratamiento de estas materias que va más allá de la preocupación puramente especializada.

Estos conceptos son parte obligada del análisis del individuo y la comunidad; la filosofía y las ciencias humanas las han hecho objeto de asunto propio y no se concibe el estudio en algunos sectores, sin tomarlos en cuenta debidamente; tienen cabida, por ejemplo, en el conocimiento de la estructura de la creencia, en general y en particular, en el significado de las mismas, etc. Su efecto inmediato para la existencia, es que le otorgan un sentido cualitativo a la vida al punto que, sin ellos, la experiencia sería un hacinamiento de materiales sin orden, montón de escombros sin una ley que la regule.

Las concepciones del mundo, religiosas, artísticas, científicas o filosóficas, que demandan por el sentido del hombre y del mundo, reproducen

con insistencia, querámoslo o no, los grandes ideales del valor, incluyendo en su entremasijo los elementos míticos. Esto hace necesario que la teoría del ser aborde de modo sistemático, en ese contexto, la ubicación que le corresponde a estos conceptos tomando en cuenta sus relaciones recíprocas, el simbolismo implícito o explícito que conllevan, y su estrecha vinculación con el sistema de creencias prevalentes en un momento histórico determinado.

Cuando se afirma que el hombre es un 'animal mítico' con muy buenas razones se implica con ello que existe una noción cercana a los valores y creencias. El sentido de la revelación, las proyecciones de la visión (theorein) y las teorías del saber, del pelaje que sean, contienen sin duda elementos míticos y valóricos. El mito de la armonía pre establecido, a que era tan aficionado Leibniz y una buena parte del S.XVII, ha dado margen a un concepto de orden (kosmos) que ha reforzado de modo muy principal el concepto de racionalidad empleado en la ciencia y la filosofía de nuestros días.

El valor es la posibilidad de realización de un ideal, cualidad o dignidad apreciada por la existencia que la conciencia humana, considerada como conciencia valorante, asume como tarea en un momento de su vida o de su historia. Esta cualidad, a pesar de todas las controversias que levante, se acepta en la actualidad como una realidad ontológica. El valor es un elemento de justificación de la realidad.

El mito es la creencia en una aspiración humana acatada por los individuos, que sirve de fundamento al 'ethos' de una comunidad y rige el comportamiento consciente o inconsciente de los individuos.

El mito es uno de los fundamentos significativos de la justificación

formulada valóricamente. Cuando se afirma, *verbigratia*, sobre el alcance que tiene el mito de los 'padres' o 'genes' de la familia romana antigua, se indica con ello que su acotamiento representa algo estimado en sí mismo por la comunidad; práctica que revela el respeto de los antepasados por una realidad étnica fundada en los ritos mortuorios de la familia, que la cultura viviente acepta en toda su extensión.

El mito, en el ejemplo indicado, es el antecedente étnico, de fundamento antropológico, proyectado en las formas de vida de un grupo que define al individuo y sus perspectivas de mundo, en una continuidad con el pasado y con proyección hacia el futuro.

Ambos conceptos son una respuesta a las determinantes de la realidad. La afirmación que el mito y el valor son encarnados en un proceso histórico concreto, satisfactoria en apariencia, no es exacta. En la estructura del valor existe un objeto que se acredita como ideal en la conciencia valorante y no sólo del ser o lo que ha sido, que exige una realización por medio de un mecanismo de participación. En el mito existe, por su parte, un objeto simbólicamente representado, de una significación propia para la existencia, que engloba de modo completo la unidad de la vivencia.

Esta comprensión del problema indica que el mito no es valioso 'per se' sino en la medida de la aceptación que la existencia hace de él. Su carácter apreciado dentro de la etnia en que se desenvuelve y justifica, tiene su origen en el respaldo que le proporciona el valor. El lenguaje, inadvertidamente, como ocurre de hecho, puede confundir el significado de ambos términos y sustituirlos. En cada uno de los juicios propiamente valóricos, se puede aceptar el concepto de mito, sin producir un trastorno mayor, aunque sabemos que el sentido es diferente. El valor se presenta en estos aspectos simplemente como la racionalización del mito.

El juicio 'el valor de la amistad es inestimable' al ser reemplaza-

do por el juicio 'el mito de la amistad es inestimable', descubre que en esta sustitución es posible el cambio del sujeto, porque en ambos términos tienen resonancias equivalentes que el lenguaje acepta, pero es evidente que se trata tan sólo de una aproximación que una reflexión más atenta descartaría con seguridad.

Ocurre con el mito algo similar a lo que se presenta con el valor; mientras más se ahonde en su contenido más tiende a diluirse su fisonomía: como si el objetivo del lente analítico, en la aplicación de las sucesivas ampliaciones, quisiera perder cada vez más los contornos del objeto analizado para confundirse con otras realidades, o con las nuevas que van surgiendo a la luz del experimento, fenómeno que desvirtúa o hace desaparecer las propiedades que se tenían como asentadas al comienzo.

De esta observación surge, a lo menos, un comentario de interés: existe un elemento comparativo entre mito y valor, que emana de sus respectivas naturalezas que a veces los aproxima hasta confundirlos, circunstancia que requiere de un análisis más acotado del asunto. El valor aceptado como proceso histórico es mito, lo que indicaría que envuelve un origen axiológico.

La expresión 'el valor del mito' tiene pleno sentido puesto que supone que en una escala de valores determinadas el mito tiene una realización valórica precisa, sin perjuicio de pensar que se trata de una entidad objetiva separable del valor.

El valor es un objeto ideal, en el sentido que propicia ideales; presenta una naturaleza irreal porque no forma parte de una concepción indicativa del ser; es abstracto por su delimitación conceptual; y normativo, puesto que es el punto de inicio de una teoría normativa.

Lo axiológico genera para el cumplimiento del valor una estructura de deber ser (exigencia para que un valor sea realizado). Las fases del deber ser son variadas: a) la del deber ser ideal, en cuanto se exige el cum

plimiento del ideal que representa el valor. Se trata de una exigencia del ideal que contiene una estimación absoluta; b) deber ser actual, concebido para abordar los tropiezos o dificultades que el valor afronta en sus posibilidades de instalación efectiva en la realidad; y c) el deber ser del hacer, o simplemente 'deber hacer', que corresponde al camino o vía procesal que debe utilizarse para la imposición del valor.

Como lo ha demostrado Scheler, el valor posee una estructura jerárquica, (escala de valores) de carácter polar, que se extiende desde un conjunto de cualidades positivas hasta otras negativas, esto es, del valor al no valor.

La condición menesterosa del valor indica que su naturaleza, dentro de la unidad del ser, es, sin embargo, un "ser que no-es", o un 'no-ser que es', elemento de privación que siempre requiere de una complementación.

La estructura teleológica propia del valor proyecta un mundo ordenado hacia una finalidad, genera un mecanismo deontológico (teoría de los deberes) que contribuye al cumplimiento del fin propuesto y aceptado como valioso.

El valor es un 'ser-en-sí' (en sentido hegeliano), la simiente o semilla que apunta a un 'para sí' de realización, potencia que busca su manifestación en el acto (de acuerdo a la nomenclatura aristotélica). La afirmación requiere de una explicación. La limitación del valor no corresponde a la imperfección de la potencia que señala Aristóteles. Esta, efectivamente, destaca la limitación y finitud de la materia o de las cosas. La limitación del valor, en cambio, radica en su necesidad de realizarse cumplidamente en la vida humana. Por lo mismo que plantea una escatología (teoría de los fines últimos).

El valor como deber o exigencia de cumplimiento puede darse en el proceso objetivo de realización efectiva de una esencia o en la vivencia subjetiva, conformada como conciencia valorante, en cuyo caso se vincula

estrechamente al concepto de creencia.

El valor sirve de fundamento a la cualificación de los bienes (ética material de los valores), a la descripción y realización de los fines (finalismo y teología) y define el fundamento del deber en su sentido formal y material.

Las características de los valores, observadas en relación con el mito, indica que éste es una realidad simbólica y, por lo mismo, significativa. En efecto, el mito cumple una función simbólica porque tiene una relación de importancia entre el significado y el significante, presenta una capacidad evidente para evocar el objeto simbolizado, proveyendo de este modo de un elemento comunicador imprescindible. En este sentido, el mito cohesiona y regula las fuerzas mentales, proyectando hacia afuera contenidos que, a su vez, estructuran objetos culturales, comportamientos, ritos, etc. Su función primordial, en verdad, es la de contribuir a la integridad y defensa del individuo, haciendo claridad en los elementos negativos o disociadores que pueden afectarle, proyectándolos externamente y poniéndolos al frente, para apreciarlos en toda su magnitud en cuanto al daño o peligro que pueden involucrar. Por lo mismo, cuando los factores no son favorables, gracias al mito el individuo tiene la posibilidad de alienar, hacer extraño y distantes las realidades negativas o amenazantes que puede sufrir, de manera de enfrentarlas en las mejores condiciones. En realidad, de no existir esta posibilidad de extroyectar los elementos dañinos y de hacerlos conscientes (función noseológica y catártica del mito), el individuo corre el riesgo de autodestruirse por el temor y la incertidumbre ante los elementos que lo rodean. El psicoanálisis, mucho tiempo ha, utiliza la eficacia de estos procedimientos que las comunidades han empleado de siempre. Probablemente, esta es la razón por la cual se afirma que los mitos son sueños conscientes, del mismo modo que los sueños son mitos inconscientes, por las dificultades que se presentan en esta última situación para operar en el fenómeno onírico.

Aquí nos topamos con una diferencia fundamental con el valor. Este orienta desde una concepción del bien de modo que la relación de valor y bien es permanente y unitaria. Como elemento de justificación, el valor tiene una dependencia directa con el bien del que recibe su sentido último, y del ideal, que le infiltra un contenido propio. Premunido de estos elementos fundamentales se relaciona con el ser, como acto de la afirmación, con la existencia, siempre preocupada en la tarea de romper la interioridad del ser para afianzar su propia naturaleza, y con la realidad, como el ser ya hecho o cumplido.

El mito, en cambio, al liberar al individuo y a la comunidad de las fuerzas negativas, proyectándolas hacia el exterior para hacerlas visibles, maneja el principio de realidad, y no de bien, operando de este modo en forma distinta al valor. El mito organiza la creencia, despeja los elementos de temor, inseguridad, insolidaridad, etc., determina la dirección que debe llevar la acción, pero no siempre lo hace siguiendo las indicaciones del valor.

Cuando el valor se hace realidad y cumplimiento deja de ser una significatividad propiamente tal y entra al mundo de los entes, sometido a las leyes de la coexistencia y la sucesión. El mito se constituye en realidad en la medida que proyecta la actividad mental a la realización concreta, que pasa entonces a ser histórica: la significación simbólica del mito se encarna en la vida concreta de una comunidad.

La efectividad del mito en la comunidad hace que se le considere como un deber ser ya cumplido, que sigue operando como influencia y ejemplo a seguir en el fortalecimiento del 'ethos' y de los hábitos de vida del hombre. Bajo sus propios términos, el mito se apropia de un segmento importante de la escala de valores, en relación estrecha con éstos y de esa vinculación surge un proceso de retroalimentación permanente en la vida de la comunidad.

El mito ya no es privación, como ocurre con los valores, es simplemente manifestación dominante, diríamos consagrada en la vida humana, y a veces sobreabundancia. El mecanismo deontológico que genera el valor es reforzado por el mito, en una relación muy estrecha, que no reconoce fragmentaciones ni hendeduras, lo que demuestra la perfecta inteligencia y correlación entre ambos. Sin ir más lejos, el mito refuerza los mecanismos del 'para sí' que permiten el acceso al 'en sí'.

En la conformidad de la vida ética, innecesario es decirlo, el mito sirve de apoyo permanente a las infinitas formas de vida creadas en torno a él. Contribuye a fortalecer la apreciación de los bienes propios de la ética, los fines, la naturaleza de los contenidos del deber, y les otorga un sentido orgánico, simbolismo soberano y autosuficiente de una forma de vida.

Con mayor amplitud, se muestra esta relación de valor y mito en la descripción de cada uno de los fines que siguen cada uno de ellos, que son prácticamente idénticos. Siguiendo por ejemplo, la clasificación de Münsterberg (y lo mismo ocurre con otras tantas que pudieran utilizarse), los valores vitales de conservación (del mundo exterior, de la comunidad, del mundo interior, etc.) siguen el mismo trazado en el mito, pudiendo establecerse una equivalencia que es sorprendente y nos afianza en la tesis central de la correlación de estos dos conceptos; con los valores de simpatía, de acción y de ejecución ocurre lo mismo puesto que los mitos también utilizan dichas expresiones. En cuanto a los valores culturales, parece que las precisiones son todavía mayores, en la medida que ambos contribuyen a la cultura como procesos formadores de apoyo y asistencia al hombre (en la clasificación de Münsterberg los valores culturales también son de conservación del mundo exterior, de la comunidad y del mundo exterior, siguiendo en rango los de simpatía, acción y ejecución).

El mito tiene la fuerza y el encanto del prelude filosófico. Apa

rece en un no se sabe cuando fantástico, fabuloso, irreal, imagen poética que va quedando, porque lleva un significado que aventura un fin en una coherencia de orden escatológico. Difícil de montar argumentativamente, el mito en ningún caso es el logos absoluto de un discurso propio de una teoría del saber conclusa, sino sólo una posibilidad que se incorpora a la peripecia humana y que se elabora en el desarrollo histórico.

La representación del mito es originaria, preontológica, y más básica que otras estructuras signicas. Como lo ha demostrado el tratamiento interpretativo de este problema, el mito contribuye a darle sentido a la comunicación en términos imprescindibles para la vida comunitaria. La modalidad simbólica del mito, planteada en ese nivel primordial, fija indudablemente el sentido del mundo.

El mito rechaza las pretensiones de ser abarcado por el logos, sus propios intentos de asumirse como logos, ciertamente, no son serios porque destruye su propia esencia, como tampoco resulta posible el querer vivir en función de la ciencia.

La tarea fundamental en este contexto es lograr la complementariedad de formas y funciones míticas y científicas con vistas a una teoría general del ser. Parece evidente que una teoría unificada, debe incluir al mito tomando en cuenta la circularidad de su naturaleza, de ser inicio y término de una realidad, en el ámbito de una reflexión más amplia.

Es conveniente recordar que la pugna para incluir el valor dentro de la teoría del ser tuvo características similares a la que se plantea con el mito. La experiencia de lo ocurrido con el valor contribuirá en forma eficaz para definir la ubicación ontológica del mito. La relación de complementariedad de mito y teoría científica hace necesario, nos parece, un intento de comprensión amplia de estos fenómenos. La explicación científica resultaría fragmentaria e insuficiente de no mediar los datos

suministrados por la otra vía.

En el caso de la ciencia tenemos un ejemplo de importancia; la relación de la física mecánica y la física cuántica y, enseguida, la posibilidad de unificar todos los fenómenos físicos, tomando por base la experiencia de los fenómenos electromagnéticos, que en verdad contiene el intento de acercar la teoría de la relatividad a la teoría de los cuantos, aproximar a Einstein y Planck, en último término, dio margen a la teoría unificada del campo, no del todo resulta todavía, pero que, claramente, indica una orientación similar a la teoría unificada del ser.

El mito se organiza fundándose en una voluntad infinita que no puede desconocer, sin embargo, las limitaciones de los procesos determinativos de la existencia y su inadecuación y precariedad. Al proyectarlos a la vida, otorga a todos estos elementos un sentido absoluto, en una cosmología mayor, en la que el hombre tiene un protagonismo esencial. Aquí radica el alcance simbólico de moverse entre objetos y realidades, significantes y significados variables, estructuras semánticas de doble sentido, etc. pero siempre apuntando en una dirección, a un 'hacia donde' o a un 'donde en', como lo diría el pensador de El Ser y el Tiempo. La teoría del ser del mito nos conduce a una hermenéutica inevitable que, terminada de pensar, incluye a esta realidad en los marcos de una teoría del ser que recogerá el conflicto permanente de las interpretaciones encontradas de que nos habla Ricoeur.

El mito es el intento más formidable de instalarse en el ser y de dar una comprensión cabal del ser del hombre. Englobante complejo de todo lo existente, remedo gigantesco de la naturaleza humana, el mito ni siquiera se detiene ante las dificultades reales y efectivas que surgen al camino. Curiosa situación porque, por una parte se maneja con el principio de realidad, lo que hace una diferencia con el comportamiento del valor que usa la estructura absoluta del deber ser y, por la otra, trata de

imponerse contrariando esa misma realidad.

No son los filosofemas de una metafísica idealista o realista, óntica u ontológica, los que van a limitarlo, ni la racionalidad candorosa de una teoría del saber que lentamente construye un logos, piedra sobre piedra, a prueba de contradicciones. El mito es simplemente el instalarse de golpe, atrevidamente, en el corazón mismo de la teoría del ser, para gritar en los oídos de la tierra que todo es posible para el destino humano. ¿Lo aprobará la razón hierática de la filosofía, pidiendo siempre más pruebas? ¿el fervor emotivo de lo poético, del lirismo de lo abierto? Quizás no importe tanto. El mito seguirá imperturbable en la coherencia soberana consigo mismo, unido al hombre en su dedicación permanente y acompañado siempre del valor, otro testimonio auténtico de la existencia. En verdad, parece que el sentimiento heroico y el carácter absoluto del mito, viene precisamente de las determinaciones de estas intencionalidades básicas.

Es cierto que en el mito hay contradicciones insalvables, pero son las contradicciones de la existencia misma. Las faltas de Prometeo y Edipo son sacrílegas, trasgresiones abiertas a un normativo determinado. Sin embargo, la conciencia valorante siempre coligó la justicia de estas acciones con las aspiraciones jamás cumplidas de la existencia. El mito transfigura la existencia, asumiendo por ella lo que ella no puede ser: manifestación expresa de un propósito metafísico último, en alianza con los valores y en contacto permanente con la 'poiesis', mención artística insustituible del arte.

La teoría del ser tiene un horror cerval por el sin sentido que sería aceptar la existencia de una realidad sin ser. De aquí que el mito tiene un ser propio, a pesar de la dureza de algunas interpretaciones sobre el carácter simbólico que sustenta; a la postre, siempre sale a la luz un relato simple, sencillo, en el que se cuenta de la aspiración última

(escatología) y de como queda el hombre en esa peripecia. Por eso se comprende que los elementos limitantes de la explicación mítica, como son el rigor del concepto, las abstracciones de forma o los racionalismos excesivos, lo limitan y lo hacen desfallecer. No obstante, esta observación tampoco significa que no existe la mecánica interna de una lógica o que se substraiga al esquema apofántico de la lógica aristotélica. No es así. Por el contrario, lo que envuelve esta situación es más bien la resistencia a someterse sumisamente a una teoría omnicomprensiva y abrasadora del ser indicativo que, por medio de los artilugios formales, destruye el fundamento mismo del mito, que le impide de ese modo penetrar lo más cerca posible a una cultura del ser unitario. En ese lugar se juega el sentimiento de lo eterno, el papel de la Moira (destino) y el valor de las concepciones del mundo.

El mito se relaciona con la verdad en un sentido primario, la hace operar como un resorte real y efectivo de nuestro vivir y no un ejercicio meramente teórico. El mito es la decisión o resolución de un pensar que se define en lo que hace el hombre para 'saber a que atenerse'. Hace uso instrumental de la idea que le permite alcanzar el fin: emplea para su ventaja la función adaptativa de la inteligencia, que ya no es un moverse abstractamente en torno a su objeto sino la de acreditar una forma de comportamiento. La proximidad del mito y la creencia es evidente. Esta última es la verdad en que se está; con este criterio, se entiende la verdad como la creencia que se busca, que se encuentra, justamente, en la dirección del mito: la idea de verdad supedita su sentido al de creencia y éste se conforma en torno al mito. La verdad sólo tiene sentido ante la falta de creencia, porque de ella le viene la seguridad de actuar en el mundo. Los epistemólogos expresan que la creencia es la relación del juicio con el sujeto al paso que la verdad es la relación del juicio con la situación objetiva. El conocimiento es la acción coordinadora y reguladora del sujeto, en el tránsito de un momento a otro de la experiencia. La acción del mito, más amplia, es una función unitaria de los elementos cons

cientes o inconscientes del individuo. En una posición extrema "la acción del pensamiento es estimulada por la irritación de la duda, y cesa en cuanto se alcanza la creencia, por modo tal que la producción de creencias es la sola función del pensamiento" (Millas).

Ahora sí comprendemos la pasión de Nietzsche contra toda lógica o modo de pensar que lleve, en su afán formal, un sentido teórico de la vida, que nos impida seguir su impulso trágico, que con los paliativos tan seguros de la razón, pero igualmente falsos, nos oculte el ser, nos evite piadosamente el dolor y el sufrimiento y nos distancie de la experiencia inevitable del nihilismo militante, única posibilidad que enseña, finalmente, el camino y la dirección correctos. Podemos tener dudas sobre el verdadero alcance de la valoración estética, la supuesta amoralidad de las actitudes vitales o su crítica implacable al cristianismo, todas valoraciones últimas del pensador germano que aulla, 'vox clamantis in deserto', pero no dudamos que se requiere una actitud de atrevimiento, de arrojo, para asumir la integridad del ser en una coherencia de totalidad con la nada, Dios y la existencia. El mito juega ese papel y de allí su vinculación con el valor, exigencia absoluta de la justicia final.

(*) Ponencia Inaugural del Seminario.

MITO Y ARTE

=====

María Eugenia Ugarte Herrera.

*En el principio era el mar
todo estaba obscuro
no había sol
no había luna
no había animales
no había plantas
el mar estaba en todas partes
el mar era la madre
la madre no era una persona
ella no era nada
no era una cosa material
ella era el espíritu que vino
y fue pensamiento y memoria.*

Mitología Koghi

Poniéndose en el papel del crador (en este caso plástico); cualquier objeto sensible, le exige una capacidad de percepción, ya sea ésta afín o negativa. Entiéndase esto como un primer acercamiento al modelo.

Solamente en el primer caso, en el que hay una empatía y una búsqueda de identidad en la voluntad formal podríamos hablar de cristalización en obra de arte.

Separadamente del acercamiento a determinada materia y forma, existe un impulso, una exigencia creadora anterior a cualquier reflexión sobre el objeto elegido, que es compulsiva y absoluta. Es el motor de la búsqueda de expresiones artísticas. Es lo que hace continuar en un quehacer nunca todo lo bien realizado que se quisiera y cuyos logros se dan de a poquitito.

Si bien es cierto que la aprehensión de este entorno acontece en lo más profundo del yo, al plasmar, por ejemplo, una forma escultórica, esta recibe una transposición de la vitalidad del propio creador. En este aspecto no cabría "un como si" puesto que de inerte la materia e inexpressiva la forma, surge un ente vital que existirá por siempre separado e independiente del creador. Aunque externamente pueda ser asociada o asemejada con alguna forma natural, hay un contacto con un imponderable, el que no pertenece solamente a la sensibilidad del creador, a su diálogo con la forma y la materia, si no que acontece en el espíritu que mueve esa obra. Si el arte es una forma de conocimiento del entorno que emplea la metáfora como lenguaje, esto también sucede en el mito; por lo tanto, más que poseer solamente una "carga mítica", esta, la obra de arte, estrechamente relacionada a un acontecer mítico coherente e inherente a la historia de la humanidad. ¿Si la obra de arte es atemporal y universal no será esta una continua expresión de mito renovada en su aspecto exterior? Quisiera aclarar un poco esto. (Como contenido, la obra de arte seguiría perteneciendo a ese imponderable pero debido al lenguaje metafórico, habría infinitas expresiones diferentes para una misma forma.

Las sociedades tradicionales, o como quiera llamárselas conciben el entorno y lo divino como idénticos. O sea que la unidad de Dios y el mundo es por lo tanto, también, la unidad del hombre con la naturaleza.

Es así ; que sus manifestaciones artísticas están cargadas de animismo producto de su concepción del universo. Su intensión formal es diferente; si nos basamos más en la intuición que en la certeza, podríamos aventurar que, por ejemplo, en una máscara de jade teotihuacana, se superpone y es más intenso el sentimiento religioso del creador que la proyección de su propia creatividad (la plasticidad pasa a un segundo término). Esa máscara es el Dios, no su representación, por lo tanto quien oficiare con ella, adquiere la naturaleza divina y todos sus atributos. Es una realidad que se vive en una expresión directa de la energía creadora.

El creador al plasmar esta imagen está haciendo que lo que acontece arriba suceda abajo.

Ahora bien, si toda creación mítica contiene una fuerza ontológica, esta fuerza es absolutamente vivencial y por medio de ella nos aproximamos a creencias o modos de existencia.

¿No habrá una relación mítica en el vínculo del creador (plástico), materia y forma, ya que es sólo por su hacer, al crearlas y transmitirles sus vivencias, aquellas que carecían de vida propia se revelan como entes in dependientes, unívocos y con su personal existencia.

Si consultamos el parecer de Worringer, que asevera que todo arte no es si no una anotación de las sucesivas fases del gran encuentro que se ha realizado entre el hombre y el mundo exterior desde el primer día de la creación y seguirá realizándose por los siglos de los siglos". Podríamos colegir que el arte y Mito son distintas manifestaciones de aquellas mismas fuerzas psíquicas urgidas de igual manera. Son solo concepciones diferentes,

lenguajes diferentes del mismo entorno.

Como en el arte, existe en el mito un íntimo diálogo entre la materia, la forma y el pensamiento mítico e igualmente hay una búsqueda de orden y armonía que acontecen sólo en la estructura espiritual, puesto que la materia y la forma son exclusivamente el instrumento de una significación metafórica.

ARTE Y MITO

Matías Vial Vial.

Multiples son las acepciones del concepto de Mito y tan variadas, que ponen en dificultades a los especialistas en lograr un acuerdo al respecto.

Homero dice: Mito es ficción

Platón lo define como una forma de filosofar en tanto Berger y Lukman, lo consideran como un modo de protección ante lo caótico.

Suele también identificarse con los conceptos de patraña, nostalgia del pasado, o bien considerar los mitos una cosmovisión irreal que da cuenta de la realidad, cuando no decir que es el velo irreal para soportar la realidad (Roberto Escobar).

En esta mi reflexión considero Mito lo que definiere Mircea Eliad como "una forma de dar sentido a la existencia, ordenando el cosmos".

ASPECTOS LITERALES DEL ARTE

Sea el modelo objetivo o no, (desnudo o vivencia recordada) por ejemplo, se dice en ocasiones el artista, "esta la escultura hecha" con lo cual quiere expresar alguna forma de identidad entre percepción de un fenómeno físico y función creativa.

Esta forma de empatía, sin duda no identifica lo uno con lo otro (modelo obra), pero, algo inexplicable por la razón, hace del ente empatizado, algo del cual "soy parte y el parte mía". Algo que va más allá de la transcripción poética de un hecho en el cual no están puestos mis intereses, así

a modo de ejemplo dire que me es muy diferente por tanto "descubrir" una pie
dra en la cual este identificada y contenida mi voluntad de forma, una mode-
lo que haga de detonante de esta, a en mi caso particular, dibujar un bode-
gón".

No pretendo que los ejemplos del hallazgo del modelo andicho así como
la piedra que sugiere mi escultura "lo sean", no obstante cualquiera que ha-
lla experimentado ese estado de comunicación, convedrá en que es este caso
se esta pisando el umbral del mito, en orden de que lo ante expuesto es y
no constituye una metáfora.

Estas situaciones no son cotidianas y aunque no he tenido experien-
cias místicas, no lo pretendo, ni de lejos, me pregunto ino es este identifi-
carse con el objeto amado, una forma de mitificar, o es solo la carga miti-
ca que el arte conlleva en muy determinados momentos?

Súmese a esta situación ese coloquio íntimo, secreto e intransferi-
ble entre materia y artista en el momento de la creación y aquí si creo poder
afirmar que el arte es mito ya que este coloquio amoroso desborda en la mare
jada de un orgasmo en que vivencia y materia cristalizan en obra de arte.

Momento no controlado por la razón cuando el escultor y piedra, paya
dor y guitarra, se refieren al objeto de su amor, objeto, que no sé porque
transubstanciación deviene en sujeto, con voz propia, creándose así una inven
ción a tres voces; artista, materia y objeto amado lo que da origen a la
cración.

¿Quién es en este momento sujeto y quien atributo? ya que tanta auto
nomía han adquirido tallador y sujeto a tallar, tanto que basta que uno vio-
lente al otro, para que este magico coloquio se torne en amargo retorno a
las individualidades mudas de artista, materia y objeto amado.

Es experiencia de taller por decir lo menos, aquello de que el escul

tor debe oír la voz de la piedra que claramente le sugiere como tallarla, y que debe tener la entereza de no dejar desvirtuar la imagen por las infinitas sugerencias que aquella le brinda, sino dirigirla amorosamente con su cincel y martillo, en pro de materializar el objeto amado el cual al irse encarnando deja de serlo para devenir en piedra amada, proyección de mí.

El arte es mi opinión parcial del entorno y por tanto una forma de conocimiento, opuesta a la del científico que tiende a la imparcialidad; la mía es arbitraria, interesada pues no está en mi naturaleza poder hacerlo de otro modo y así cuando digo ante una mujer hermosa "ni modelada por mí" en ese ni estoy afirmando la diferencia de identidad entre la bella y lo por mí modelado, reconociendo la metáfora que es el arte.

Veamos en que sentido lo afirmo, el Génesis llama a la serpiente, padre de la mentira, como llama la mitología maya Kiche a Wacamayok aunque en sentido bien diferente.

La serpiente reptante y venenosa encarna al demonio para engañar a la mujer, he aquí la metáfora serpiente-demonio, ya que al espíritu del mal al padre de la mentira venenoso y escurridizo se le encarna en el reptil que posee iguales atributos.

Wacamayok rojo es un trapalón un mentiroso que no encarna a nadie, ya su presencia multicolor le vasto para decir al hombre yo soy el sol. Wacamayok rojo habla con voz humana y no es que repita, él es una esencia mentirosa (estamos en presencia de la inmediatez entre el pájaro y su esencia de mentira donde no cabe metáfora).

Diferente es el caso del misterio eucarístico, todo creyente acepta la transubstanciación del pan y el vino en el cuerpo y sangre de Cristo por las palabras sacramentales y si no acepta, no está en posesión de la gracia que otorga la fe; dicho de otro modo no es creyente. Para el católico no hay metáfora en la eucaristía, contrariamente al rito protestante que ve en

ella un acto simbólico, pan y vino son como el cuerpo y sangre de cristo; un católico no puede serlo sino está profundamente convencido que esas especies lo son pese a su apariencia.

Hemos tratado de analizar contenidos literales en el arte o si se quiere inmediatos, teniendo presente que a pesar de su carga mítica, es a mi ver una gran metáfora; insisto, lo veo en un "como si", y aunque creo haberlo explicado, abundaré en ejemplos para mayor claridad; por muy posesionado que esté un actor de su papel, nunca pierde conciencia de su identidad, nunca un Otelo apuñaleará realmente a Desdemona al menos en las tablas y por mucho que se emocione, el público espectador jamás perderá conciencia de su condición de tal.

Ahora, mi pregunta es iya que el Mito está plagado de metáforas, son estas tan poderosas para hacer del primero un como si?

Veamos; cuando un sacerdote azteca arrancaba el corazón del sacrificado, estaba dando de beber al sol para que este pudiera renacer por el oriente a la siguiente madrugada.

Hay entre este sacrificio y el sol naciente una analogía en rojo lo que sin duda conlleva una gran carga de metáfora, más para el pueblo Nahuatl lo que realmente importaba era la firme convicción de que si no se daba de beber al sol, este no renacería a la siguiente aurora, y es por eso que morir sacrificado constituía un honor y más que eso una forma de integración.

Creo con estos ejemplos poder mostrar ya que no demostrar mi opinión en lo que a arte y mito se refiere. Ellos están contiguos tienen puntos comunes más no se identifican.

El arte puede ser mítico como es el caso de los chako los tallados tribales, así como el mito puede ser arte aunque ello escape a su intención.

CONCIENCIA MITICA Y SENTIDO DE LA METAFORA

Margarita Schultz

El propósito de este trabajo es examinar el tema del mito desde la perspectiva de la metáfora como forma principal de discurso artístico. La idea que trataré de exponer es que existe una frontera entre conciencia artística y conciencia mítica, aún cuando estos fenómenos puedan compartir algunos modos de ser.

1.- Conciencia artística y conciencia mítica

Las mitologías tradicionales de los pueblos americanos, europeos, asiáticos, han sido consideradas, alternativamente, como expresión de lo puramente imaginario, como proyecciones de un inconciente colectivo, como formas primitivas de la poesía, como expresión de cosmovisiones. Son éstas apreciaciones culturales.

Uso el concepto 'conciencia mítica' para designar a la conciencia vividora de mitos. Correspondería a los individuos y comunidades para quienes los mitos no son 'fenómenos culturales' ni 'objetos estéticos', como podrían serlo para un antropólogo o un especialista en arte. Es decir, para la 'conciencia mítica' el mito no es 'historia', fábula, relato de ficción.

Para esta conciencia el mito no es siquiera 'mito' sino verdad. Mircea Eliade señala: "... en las sociedades en que el mito está aún vivo, los indígenas distinguen cuidadosamente los mitos -"historias verdaderas"- de las fábulas o cuentos, que llaman "historias falsas". (1) Para los indios Pawnee esas "historias verdaderas" son las que hablan sobre los orígenes del mundo, sus 'personajes' son seres sobrenaturales. La misma distinción vale para las

comunidades míticas africanas, tibetanas, turco-mongoles y otras. Según Mircea Eliade la claridad de la actitud se muestra en lo siguiente: (las "historias verdaderas" sólo pueden contarse en determinadas circunstancias y ante ciertas personas). Entre los Karadjeri están excluidas las mujeres de estas 'reuniones narrativas'. En cambio las "historias falsas" profanas a diferencia de los relatos míticos, no tienen restricciones en cuanto a su difusión (tiempo, lugar, auditorio).

Para esas comunidades los relatos míticos son revelación de la cosmogonía. Abarcan no sólo la explicación de cómo se separaron la luz de las tinieblas, o las aguas de las tierras. También hablan sobre cómo alimentarse, organizar la división del trabajo, aparearse, cazar y hasta 'sentarse'.

Cito a Mircea Eliade: "Entre los Navaho", las mujeres han de sentarse con las piernas debajo de sí y de lado; los hombres, con las piernas cruzadas de lante de ellos, porque se dijo que en un principio la Mujer y el Matador de monstruos se sentaron en estas posturas". [2]

La creencia en el contenido del mito como verdad implica, a mi parecer, una suerte de 'inmediatez' entre el sujeto y el fenómeno (trátase de relatos míticos, objetos míticos, acciones rituales en el contexto del mito).

Esa inmediatez puede hacerse más visible si se compara la relación sujeto-fenómeno mítico con la relación sujeto-fenómeno artístico.

El relato artístico es propuesto como un "imaginario" aunque contenga eventualmente elementos autobiográficos o históricos. Lo es aún cuando responda a la más penetrante observación de la realidad por parte de su autor.

Ese sentido de lo "imaginario" alienta aún en las experiencias artísticas más intensas. Es una cuestión de actitud no de intensidad.

La diversidad que advierto entre conciencia artística y conciencia mítica se intensifica en la referencia al símbolo. Por cierto, la noción de

símbolo es uno de los problemas permanentes de la filosofía y ha motivado una nutrida bibliografía. Sin embargo se pueden señalar ciertos rasgos de lo simbólico en los que coinciden quienes se han ocupado del tema. Un símbolo es una relación entre un fenómeno -o acontecimiento presente- y una realidad, normalmente más compleja, aludida mediante una referencia esquemática. El símbolo supone, pues, una relación sintética entre el fenómeno presente y la realidad que lo motiva. El carácter sintético y esquemático de la relación tiene que ver con el hecho de la complejidad de la realidad aludida. Los símbolos son, por tanto, abstracciones. Todo símbolo 'simboliza' para un intérprete, vale decir, todo símbolo está situado en un contexto (código). La lectura de símbolos -para el intérprete histórico- no es puramente intelectual sino que involucra la afectividad, además de los aspectos perceptivos. Podemos advertirlo en los símbolos religiosos, artísticos y en los que se constituyen en las variadas relaciones humanas. Por ser una elaboración ("ficción") el símbolo puede ejercer una función expresiva. El símbolo no es la 'realidad' aludida sino un instrumento que permite concebirla. Un instrumento que puede ser muy eficaz. En ese caso, la interpretación de símbolos supone una actitud que se puede llamar 'conciencia de ficción'. Está formada por dos sentimientos complementarios: a) un rechazo a la literalidad del fenómeno presente, b) la aceptación de ese fenómeno como instrumento para la concepción de la realidad aludida.

En la concepción cristiana, la cruz es un símbolo en la medida en que no se toma como un mero cruce perpendicular, por ejemplo de dos trozos de madera. Complementariamente, dos trozos de madera perpendiculares pueden ser un símbolo porque se los interpreta como forma expresiva de la compleja realidad aludida. En todo símbolo hay, por fuerza, un recurso de 'condensación'.

La conciencia simbólica se nutre del carácter 'vehicular' del símbolo y puede destruirse por obra de la 'literalidad' en la lectura. Un ejemplo puede ser útil: el soldado, en el campo de batalla, no ve un 'pañó multicolor' sino su bandera patria, pero no desconoce que la bandera es un símbolo.

Los mitos pueden contener símbolos, pero la relación del sujeto con el mito -"en las sociedades en que el mito está aún vivo"- es de participación en esa realidad. Los mitos, entonces, no serían estrictamente símbolos, es decir, fenómenos alusivos o instrumentos para concebir 'otra' realidad ligada a la presente. En los mitos las cosas ejercen una acción mítica porque son no porque representan o simbolizan.

2.- Arte, mito y metáfora

La proyectada diferenciación entre arte y mito, entre conciencia artística y conciencia mítica, se continúa con un acercamiento al sentido de lo metafórico. Esa diferenciación no pretende desconocer la búsqueda de elementos míticos en el arte o de factores artísticos en los mitos. El objetivo es, más bien, insistir en las diferencias un método de conocimiento.

Propongo como ejemplo de expresión metafórica el siguiente poema del escritor contemporáneo Hermann Hesse (3).

Noche

He apagado mi vela
por la ventana abierta penetra inundando la noche.
Me abraza suavemente y me deja ser su amigo
y su hermano.

Estamos enfermos de la misma nostalgia
irradiamos sueños aprehensivos
y hablamos, susurrando, de los viejos tiempos
en nuestro hogar paterno.

El sentido de este poema se va revelando a través de complejas analogías, síntesis impredecibles que realiza el lector en el proceso de la lectura reiterada. La penetración peculiar del decir metafórico (su fuerza) se desprende, creo, de su acción indirecta y mediatizadora, no de la asunción

literal de las frases del texto. No se trata de que la 'vis poética' de la metáfora sea discursiva (proceda del discurrir). Diría que su influjo es 'instantáneo'. Pero la acción metafórica de un poema parece provenir de una reverberación entre el sentido primario (me refiero al sentido 'propio' de las palabras) y el sentido figurado (el que se desprende de las imágenes propuestas). También en este caso la 'literalidad' destruye un proceso, esta vez 'metafórico'.

La estructura íntima de la elaboración metafórica podría entenderse de este modo: 'esto' es como si fuera 'aquello'. Esa estructura puede exhibirse -es el caso de las metáforas que explicitan la comparación- o vivir en apretadas síntesis -como en la adjetivación borgeana "noche unánime"-.

El poema transcrito es una forma elaborada. Un marco metafórico general (la hermandad entre el poeta y la noche) contiene la secuencia de metáforas internas que se siguen de la idea general. El poder de la acción metafórica se apoya en la conciencia de las diferencias. Entonces, el valor de una metáfora puede ser apreciado cuando media esa oscilación singular entre el ser y el no-ser (la estructura íntima del como-sí). Sabemos que la noche no enferma de nostalgia, pero el goce de una metáfora está hecho, también, de estos 'saberes'. La afirmación de que el lenguaje verbal es una "colección de metáforas muertas" hace referencia, tal vez, a la pérdida de la mencionada oscilación entre el ser y el no-ser.

El modo como la conciencia mítica vive los mitos ¿se parece al modo como la conciencia artística percibe las metáforas? Quiero destacar una diferencia que no es despreciable. La conciencia mítica es afirmativa de las situaciones que presenta el mito. El teórico rumano Teodor Vianu*, en uno de sus trabajos dedicado a la metáfora (4), dice: "En Australia central, los indígenas, para provocar la lluvia, se llenan la boca de agua y la espurrean

luego a su alrededor y sobre ellos mismos, imaginándose que el pneuma (o espíritu) de la lluvia ejecutará los mismos actos. "Si la interpretación es correcta, sucede que los indígenas creen en la 'eficacia' de sus acciones.

La casualidad del agua espurreada será 'literalmente' imitada por el espíritu de la lluvia. Con notoria coincidencia Mircea Eliade escribe (5):

"... importa subrayar un hecho que nos parece esencial: el mito se considera como una historia sagrada y, por tanto, una 'historia verdadera', puesto que se refiere a realidades. En las comunidades tibetanas -puntualiza este autor- se recitan cantos épicos durante varios días, en invierno y de noche.

En otro tiempo se podían ver las huellas de los cascos del caballo del héroe -dicen los ancianos-: la recitación del mito provocaba su presencia real.

El asunto de la 'literalidad' o del carácter metafórico es un problema de "actitud", antes que de "naturaleza" de las cosas. Por ejemplo, en el arte del siglo XX nos encontramos con casos en que la presencia literal de objetos es tomada en sentido figurado. Uno de los trabajos del 'dadaísta' Man Ray consiste en una plancha de fierro (a la que se le han añadido en la base unas puntas de metal); Marcel Duchamp expone un urinario y un escurridor de telas (sacados de la circulación cotidiana de uso). Quiero decir que ese máximo 'realismo', esa 'literalidad' de la presencia estricta del objeto (no de su 'representación'), son alcanzados por el sentido metafórico de la actitud artística. Esta se interpone como una cuña entre el objeto y el contexto de realidad que le es propio. La actitud artística envuelve -con diversa magnitud- algún tipo de distanciamiento. Pero, lejos de ser un disvalor es lo que posibilita la modalidad ontológica de lo artístico.

El mito (vívido) se asume como verdad. Es por eso que, en los inviernos tibetanos, se podían ver las huellas dejadas por el caballo del héroe. Su presencia era conjurada por la recitación del mito. Algo similar nos indica la 'eficacia' atribuida a los nombres. La relación entre el nom-

bre y la cosa es 'comprometida' en las comunidades míticas. Ello contrasta con la 'inmotivación' entre el significante y el significado sostenida por la teoría del lenguaje de F. de Saussure (6) y sus seguidores. No sólo es neutral -en este caso- la relación significante/significado, sino la relación entre el nombre y la realidad. En cambio, la idea de 'tabū' supone un compromiso. Para la conciencia mítica, 'tabū' es lo prohibido debido a su poderosa carga espiritual. Además de las cosas, los lugares, las personas, también pueden ser 'tabū' algunas palabras. Como se sabe, es habitual que, en las distintas religiones, el nombre de Dios sea desconocido. A veces pesa prohibición de nombrarlo, o se dice que el dios que puede ser nombrado no es el verdadero Dios. Según Rudolph Otto (7), el silencio como alternativa en la comunicación de la experiencia religiosa procede del antiguo "eufemein" (el temor de pronunciar palabras ominosas en conexión con la divinidad).

Estudios realizados acerca de sociedades míticas en Australia y en Melanesia muestran que el nombre de animales peligrosos y el nombre de los reyes es 'tabū'. Como no se puede nombrarlos se recurre a modificaciones fonéticas, cambios de letras y a veces de sílabas enteras. También es costumbre -para esos casos- nombrar con la palabra contraria: llamar 'esclavo' al rey. A los niños se les pone un nombre 'feo' para que asuste a los demonios y los aleje. En algunas regiones europeas todavía se suele dar a los recién nacidos un nombre cuya función es ahuyentar las enfermedades. Esta breve referencia al concepto de 'tabū' del cual participan, a veces, las palabras tuvo por finalidad aportar un argumento más en favor de las distinciones entre conciencia mítica y conciencia artística. Para la conciencia mítica las palabras exhiben muy frecuentemente una adherencia a las cosas que nombran y de las cuales 'reflejan' sus cualidades. Los nombres de las personas y de los lugares geográficos presentan normalmente esas características.

Pertenece a la tradición Inca el poema que cito a continuación (8). En este caso, comparado con el poema "Noche" de Hermann Hesse, la 'personi

ficación' de la naturaleza no es figurada.

Hermosa doncella de sangre real,
 Este tu hermano
 Te está quebrando
 Tu cantarillo;
 Es esta la causa
 Que hay truenos y rayos,
 Y que éstos caen.
 Pero tū, doncella,
 Viertes tus aguas
 Sobre la tierra
 En forma de lluvia,
 También a veces
 Como granizo
 O como nieve.
 El hacedor del mundo,
 El dios que anima,
 El gran Viracocha
 Te ha escogido
 Para este oficio,
 Y te dio tu alma.

Tal vez deba tomarse muy en cuenta lo que dice Walter Krickeberg (Mitos y leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muiscas) a propósito de la adoración que tenían los incas por el trueno: "que estaba en su mano el llover, granizar y tronar, y todo lo demás perteneciente a la región del aire, y le ofrecían diversos sacrificios, y entre ellos algunos niños lo mismo que al sol".

En el uso poético del lenguaje verbal, la designación metafórica intensifica la experiencia. La acción metafórica profundiza la obra de desrea

lización (9) por medio de situaciones imaginarias. Nuevos seres surgen cuando la presencia sólida de las cosas es sustituida por la 'transparencia' (o más bien 'translucidez') que permite "ver aquello a través de esto". La metáfora opera una conmoción en el dominio del Ser.

3.- Objeto mítico y objeto artístico

Ante todo deseo recordar que no es forzoso pensar en dos clases de objetos (míticos, artísticos) cuyos individuos se encuentren en posición de exclusión. Estas clases de objetos se constituyen, a menudo, a partir de la 'actitud' del sujeto. Ante una máscara ritual, un visitante del Museo Precolombino - en Santiago - o del Museo del Hombre - en París - puede situarse con intenciones estéticas (atendiendo a sus características formales) y, según la información, acceder relativamente a las circunstancias de su uso (por ejemplo, en rituales de diversa índole). Es más difícil imaginar que ese visitante pueda sentir la emoción religiosa de quien usa esa máscara en el ritual.

Claude Levi-Strauss, en su antropología estructural (10), hace una detenida referencia al significado de ciertos objetos decorados por comunidades indígenas (costa noroeste de Estados Unidos, Maorí, y otros). Afirma al respecto: "... el vaso, la caja, el muro, no son objetos independientes y preexistentes que se trata de decorar a posteriori. Solamente adquieren su existencia definitiva mediante la integración del decorado y la función utilitaria. Los cofres de la costa noroeste, por ejemplo, no son sólo recipientes adornados con una imagen animal pintada o esculpida. Son el animal mismo, que guarda activamente los ornamentos ceremoniales que se le confían".

Creo que el texto citado es suficientemente claro. Similar función cumplen, como se sabe, los amuletos y fetiches, los que, más que representar lo o simbolizarlo, llevan en sí mismos el poder.

La pequeña Venus de Willendorf fue, según se estima, una diosa de la fertilidad. Su antigüedad se calcula en unos 40.000 años y sus dimensiones reducidas (unos 11 cms.) la hacían transportable. Es notoria la hipertrofia del vientre y de los senos, en esta figura femenina sin rostro, lo que nos habla de la función que probablemente se le atribuía. Los aspectos formales de esta figura del paleolítico no son inmotivados sino expresivos de su poder y significación. En este sentido, los objetos míticos -tanto como los artísticos- presentan formas que están 'fundadas' en los significados correspondientes. Ese fundamento a veces no depende de la acción intencional del artista. Edmund Carpenter (11) ha realizado estudios sobre el arte de los esquimales. El artista esquimal -dice este antropólogo- sostiene entre sus manos el trozo de marfil y le pregunta: - "¿quién eres tú? ¿quién se oculta ahí?". El esquimal no sabe de antemano qué forma tendrá lo que está realizando. Murmura y canta mientras trabaja y ayuda a la cosa a manifestarse; no tiene una intención deliberada de representar un animal específico. Sin embargo, la forma y el sentido son coherentes.

Es una característica de los 'objetos míticos' el que pase a un segundo plano de importancia el objeto individual. Lo que se conoce respecto de los relatos míticos y sus variantes locales e históricas vale, asimismo, para las figuras escultóricas. D. Biebuyck (12) investigó acerca de un grupo étnico de África Central, los Lega. Uno de los personajes míticos de los Lega es el "Señor muchas-cabezas". Este personaje es un 'prototipo' al que los escultores Lega representan con variaciones tales como: dos cabezas independientes sobre un mismo cuerpo, o dos cuerpos independientes -con sus respectivas cabezas- unidos en parte inferior.... Afirma Biebuyck al respecto: "Esa sorprendente variedad de formas, elaboradas todas sobre una idea básica, cumplen funciones sociales idénticas y revelan un significado común". Pienso que en la mayor parte de la tradición Occidental artística el objeto individual ha tenido mayor importancia en sí mismo y las variaciones formales se

entienden como variaciones semánticas.

Con todo, no es la relación de 'uno a muchos' lo que define las diferencias entre estos tipos de objetos. Se trataría, más bien, del modo como lo espiritual está presente en uno y otro caso. El nūmen 'habita' en el objeto mítico, las fuerzas sobrenaturales están allí. Es por eso que el uso inadecuado de un objeto mítico -por indiferencia o falta de respeto- acarrea sobre el individuo la acción punitiva de dichas fuerzas. Podemos suponerlo a partir de múltiples indicios, tales como la traslación de los amuletos de fertilidad, el temor reverencial ante las figuras escultóricas, el sentimiento de 'identificación', en las ceremonias rituales, a través del uso del objeto-máscara (identificación con el antepasado totémico, o con algún espíritu o demonio).

Estas reflexiones acerca de los objetos han mostrado, a su manera, que el tema de 'la inmediatez y el distanciamiento' o de 'la adherencia y el desprendimiento' están en el núcleo del problema. Es el tema de la actitud 'metafórica' y de la actitud 'literal' que inspira este trabajo. La actitud metafórica implica una proyección más allá de lo fáctico inmediato, la advertencia de lo otro, de las relaciones cualitativas entre los fenómenos. Por ello la conciencia artística se basa en el desdoblamiento, en la distancia, en el desprendimiento. La conciencia artística es capacidad de ficción, como el juego, lo cual no quiere decir que carezca de seriedad y de intensidad.

La actitud mítica que he denominado 'literal' contiene, al parecer, un principio de adherencia, : del numen a la cosa y del sujeto al numen presente en la cosa (sea ésta relato mítico, objeto o rito). Se podría decir que la conciencia mítica transforma en 'literal' la metáfora posible, en tanto que la conciencia artística opera, en cierto sentido, inversamente estremeciendo con la metáfora la literalidad de la realidad presente.

NOTAS

- (1) Mircea Eliade, Mito y Realidad. Ed. Labor, Barcelona ed.1985. Trad. L. Gil.
- (2) Mircea Eliade. Ob. cit.
- (3) Hermann Hesse, Escrito en la arena. Alberto Corazon Editor. Madrid, ed. 1977, traducción para este trabajo, Margarita Schultz.
- (4) Tudor Vianu, Los problemas de la metáfora. EUDEBA, Buenos Aires, Ed.1967. Trad. M. Serrano P.
 * Hay una coincidencia entre la posición de Vianu y la sostenida por Paul Ricoeur en La metáfora viva, Ed. Megalópolis, Buenos Aires 1977, Trad. G. Baravalle.
- (5) Mircea Eliade, Ob. cit.
- (6) Ferdinand de Saussure, Curso de Lingüística General. Ed. Losada, Bs. Aires, Ed. 1971, Trad. Amado Alonso.
- (7) Rudolph Otto, Lo Santo. Ed. Revista de Occidente, Madrid, Ed.1965, Trad. de Fernando Vela.
- (8) Walter Krickeberg, Mitos y leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muisca. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, Ed.1971 (recop. de J. Faulhaber y B. von Mentz).
- (9) Margarita Schultz, "Metáfora plástica y aproximación a la realidad", en Revista de Filosofía, Universidad de Chile, vol. XVI, 1978. (sobre el tema de la 'desrealización' en el arte).
- (10) Claude Lévi-Strauss, Antropología estructural. EUDEBA, Bs. Aires, Ed.1984. Trad. E. Verón.
- (11) Citado en The anthropology of Art, de Robert Layton. Granada Publishing, London 1981.
- (12) Citado por Robert Layton (1981).

MITO Y EDUCACION

Myriam Zemelman G.

En primer lugar quisiera establecer las diferencias entre conceptos que en cierto sentido pudieran referirse aproximadamente a lo mismo; ellos son: Educación, Socialización y Formación.

El primero de ellos educación, lo definiremos como un proceso intencionado que pretende dirigir, encaminar, adoctrinar, o bien esta definición la prefiero desarrollar o perfeccionar, las facultades intelectuales y morales del niño o del joven. Normalmente se sostiene que todo proceso educativo tiene como finalidad modificar o reafirmar conductas.

Este proceso se realiza de manera sistemática y abarca la infancia, adolescencia y juventud. Por lo tanto, existen sistemas educativos formales, sin embargo, a partir de los años 50 se considera que la educación es un continuo y que el hombre se educa desde que nace hasta su muerte y por ello se habla de la educación permanente.

Mirada la educación desde esta perspectiva, ella tendría por finalidad esencial, la adaptación permanente del hombre al mundo cambiante dentro del cual debe actuar.

Entendemos por socialización, aquel proceso inconsciente mediante el cual la sociedad a través de agentes de socialización, transmite a los individuos que la componen los valores esenciales de ella, las conductas aceptables, las formas de vida, los símbolos, las señales y los signos que nos permiten convivir dentro de una determinada sociedad.

La familia, padre, madre, hermanos, abuelos, tíos, etc. los grupos de amigos, los pares, los medios de comunicación, la iglesia, son agentes de socialización. La socialización se inicia con el nacimiento de la persona y, en una etapa de su vida, la escuela junto con educar también socializa; las actitudes del maestro, los compañeros de clase permiten este proceso.

Entenderemos por formación la imposición de ciertos patrones de conducta en el educando, ya sean estos culturales o de comportamiento.

Una vez hechas estas definiciones, me parecería interesante hacer referencia a lo que dice Eliade en "Mitos, Sueños y Misterios" en el lenguaje corriente del siglo XIX. El mito significaba todo cuanto se oponía a la realidad. Comenzamos finalmente a conocer a comprender el valor del mito tal como ha sido elaborado por las sociedades primitivas y arcaicas donde es el fundamento de la vida social y de la cultura y se le considera como expresión de la verdad absoluta, porque refiere una historia sagrada, esto es una revelación transhumana que ha tenido lugar en el alba del Gran Tiempo, es el tiempo sagrado de los comienzos y que sirve de comportamiento a los humanos".

Hoy en día la educación aparentemente se opone a todo lo que sea mito, por cuanto apunta a la formación de un individuo consciente, actor responsable de su propio destino y, por ende de la sociedad y de la humanidad.

Para ello se requiere que el individuo se transforme en persona capaz de manejar una serie de conocimientos y que desarrolle una cantidad de destreza y habilidad, entre otros, por ejemplo, las capacidades de análisis y de síntesis, además de un espíritu crítico, es decir, la educación se propone formar personas capaces de vivir en un mundo dominado por la razón, la ciencia y la técnica.

Cuál es el conflicto que se crea en un joven o en un niño que ha sido socializado dentro de ciertos valores y mitos, por ejemplo, "no se puede surgir sin educación"; "aquellos que poseen un título tienen un lugar seguro

en la vida", o bien "lo único que dejaré de herencia a mis hijos es la educación"; "estudia y llegarás a ser alguien"; "si no eres capaz de aprender mejor te vas al campo a sembrar papas"; "si no obtienes buenas calificaciones no llegarás a ser nada". Quiero detenerme en la expresión, si no eres capaz de aprender mejor te vas al campo a sembrar papas. En primer lugar esta expresión está sobrevalorando el hecho de aprender, pero ¿aprender qué? indiscutiblemente una serie de conocimientos tal vez de carácter enciclopédico que le van a servir para demostrar que es una persona "culto" y, por otro lado, se está desvalorizando una actividad tan esencial como es la agricultura y que requiere para su mejor realización una enorme cantidad de conocimientos científicos y tecnológicos. Vemos también en esta expresión una sobrevalorización de lo urbano y un menosprecio de lo rural. ¿No será acaso que inconscientemente estamos transmitiendo el mito de la ciudad?

Acabamos de sostener que la educación trata de ser real, verdadera, objetiva, sin embargo, la estructura de los planes de estudios y la elección de los contenidos programáticos de las asignaturas obedecen a propósitos o fines muy precisos que la sociedad en un momento dado considera válidos, por ejemplo, educar para la libertad, educar para la patria, educar para el desarrollo socio-económico, educar para la movilidad social, educar para el cambio, educar para el conformismo, educar para la formación integral del hombre. Tomemos este último concepto. Educar para la formación integral del hombre y del ciudadano. ¿Qué asignaturas se escogieron para ello? ¿Qué contenidos programáticos me pregunto?, es más integral aquel alumno egresado de la enseñanza media que conoce los aspectos "más relevantes" de la historia del mundo occidental europeo, o aquel que sólo conoce la historia de los pueblos americanos, ¿por qué es más importante para un estudiante chileno conocer la historia de Grecia y no la de España, ¿quién o quiénes han decidido los contenidos que son más relevantes?. Siempre me he preguntado por qué conocemos tan poco de nuestra propia historia, de nuestra propia literatura, de nuestro propio desarrollo artístico, como asimismo de la historia y el de

desarrollo de los pueblos americanos y, sin embargo, sabemos tanto del "Imperio Británico", como estará acaso latente el mito de la superioridad del hombre rubio y blanco venido del este y de cultura superior que encarna al Dios esperado de los Aztecas, no ha tendido acaso toda la educación a sobrevalorar lo extranjero de origen europeo y subvalorar lo americano?.

Para mí, existe una clara identidad entre los principios y fines de la Educación y los valores supremos a los cuales aspira la sociedad. Pero lo que acabo de sostener es simplemente una frase ¿Todos los miembros de una sociedad aspiran a lo mismo?, ¿valorizan en igual forma; comparten la misma escala de valores? Quizás no. Aquellos que detentan el poder imponen al marco axiológico que ellos consideran más adecuado para la construcción de la sociedad del futuro y crean ese constructo mítico de un futuro utópico, -naturalmente, que para lograrlo es necesario formar al "Hombre Nuevo", -aquel que realmente va a vivir en ese futuro, en consecuencia la Educación se transforma en una fábrica de hombres nuevos, contruidos de acuerdo con la ideología predominante y, por ende, el problema de la Educación es inseparable del problema político. Esto ocurre actualmente. Este actualmente parte desde aquel instante en que el hombre racional cree que a través de la educación se va a liberar de mitos, y tabúes.

En realidad el hombre es libre de elegir entre algunas opciones, pero ¿es realmente libre? ¿o hemos vivido dentro del mito de la libertad?. Mito que obedece a una concepción política enraizada en el liberalismo económico.

Es evidente la vinculación directa del mito con las actividades del hombre en los albores de la humanidad y la leyenda o relato del o de los mitos es una importante fuente de sentimientos estimuladores de la psiquis humana, y a la vez una respuesta a íntimos y escondidos deseos del hombre "símbolo, mito, imagen, pertenecen a la sustancia de la vida espiritual del hom-

bre, que pueden cumularse, pero jamás extirparse". (Eliade, -Imágenes y Símbolos).

¿Qué pasó en Educación después que la Unión Soviética lanzó el primer Sputnik? ¿En qué quedó el mito de la superioridad norteamericana; qué cambios se produjeron en todo el sistema educacional de occidente?

Pienso que la crisis profunda por la que atraviesa la gran mayoría de la juventud contemporánea se debe esencialmente a su falta de identidad.

Cada quien, para sentirse persona requiere identificarse con su cultura; hoy ello es cada vez más difícil, prácticamente imposible, tal vez, en pueblos muy aislados. Identificarse con su cultura es hacerlo con los grandes mitos en los cuales se encuentran nuestras raíces. Quizás por ello los fundamentalismos religiosos se presentan con mayor frecuencia y la juventud se alucina con ellos. Los héroes tradicionales ya no sirven como modelos para imitar.

Los sistemas de educación formales no logran éxito en este proceso de identificación, por cuanto tratan de transmitir conocimientos reales con una metodología racional y no quiere fundarse en "mitos claros y verdaderos" fundamentales, esenciales. Sin embargo, se asienta en otros mitos, quiméricos de un futuro que es un constructo ideológico. Por esta razón sostengo que la Educación es un gran mito.

En determinados momentos históricos los principios que han guiado a la educación han sido coincidentes con los mitos esenciales, entonces, el sistema ha logrado éxito al formar personas auténticas e identificadas con su cultura, es decir, con un sistema valórico determinado. Hoy el sistema educacional está en crisis, porque la cultura se universalizó, lo cual no significa que se haya humanizado. El ser humano ya no es principio y fin, puede que lo sea el Estado, el Pueblo, las Transformaciones, quizá lo sea el

Mito de la felicidad obtenida a través del éxito material que se manifiesta por el consumismo; o de la varonilidad a través de un desodorante, de una marca de cigarrillos, de una colonia; ya no impresiona la poesía épica, el Mio Cid ha muerto. La femineidad se consigue mediante cosméticos; por el uso de prendas cuya moda es efímera, es más importante imitar a una reina de belleza que a doña Paula Jara Quemada, ¿qué decir de la felicidad conyugal?, ella no es producto de un tejer un destino compartido, sino consumir una sopa de sobres que permite, los envases, lograr el "hogar soñado". La comunión con Dios se establece comprando un sitio en un cementerio de moda. Estos son los Mitos actuales, Efímeros, contruidos por la propaganda, inno- bles por cuanto no apuntan a la esencia del ser humano. Obviamente que esto no es Educación, pero sí Socialización a través de todos los agentes, fundamentalmente de los medios de comunicación social. Creo que a la humanidad le hace falta los grandes mitos, hay que crear los mitos del futuro, aquellos que apuntan a dignificar al hombre o la dignidad del hombre será un mito?

MITO Y CIENCIA

Jorge Estrella A.

La realidad desnuda de toda significación sería intratable.

¿Qué vió la primera mirada humana que echó un vistazo a su entorno? Quizás tropezó con un mundo así de neutro; y fue -quizás- una mirada que rebotó en la dureza indescifrable de ese entorno.

Pero aquella mirada no podría durar demasiado: encandilada por esa opaca nada, debió urgir al mundo para que le devolviese un eco que la orientara. Y así nacieron las cosas. Y el antes y el después. La realidad nuda fue vestida. El río llegó a ser símbolo del tiempo. Pero antes ensayó ser dificultad para el vadeo; y facilidad para la canoa; y esperanza de pesca; y cobrador de cauces en sus crecidas. Y lo mismo el árbol, la arena, la senda. Y lo demás.

El mundo sostuvo unas veces y soltó otras el lazo de intenciones plurales que los primeros hombres le propusieron. El mundo se animó de humanidad y en ese momento apareció el hombre. Ambos -hombre y mundo- recibieron el bautismo de esa mirada buscadora de huellas. El mundo se convirtió en una organización de rastros, el hombre en rastreador. Y lo propio del rastreador es que no sólo ve la huella: mira a través de ella para reconstruir la forma de quien la dejó.

¿Cuánto de necesidad y cuánto de juego hubo en este disfrazar al mundo para poder soportarlo? Porque lo cierto es que luego de recibir ese bautismo de sentido, el entorno empezó a comportarse como el dueño de tal sentido: olvidó a su progenitor, el hombre, y comenzó a asediario con temo-

res y a ofrecerle protección. Cuando el hombre hizo nido en el mundo, ese nido se apropió de su destino, rigió sus días, le impuso pleitesías y hasta le prometió inmortalidad. El Sol, por ejemplo, huella visible de lo sagrado, se yergue con luz propia, impone tributos: es el rey, y sus súbditos han de obedecerle.

Como Dios, el hombre debió sufrir la independencia de sus criaturas.

Quizás esta amnesia humana fue parte de esa necesidad inicial que exigía una organización significativa del medio. ¡Y cuánto mayor ha de ser tal significatividad cuando es autónoma, ajena al autor!

Los mitos primeros son las primeras organizaciones con sentido amplio que el hombre propuso para lo real. Para soportar lo real. Y para después soportar sus exigencias y promesas como objetivas, como siendo por sí.

Tanto la actitud mítica como la científica hallan intratable a un mundo no apoyado por alguna armadura invisible que lo dirige. La condición errabunda y fugaz de lo que aparece (el fenómeno) intranquiliza a ambas. Si el primitivo ha cargado con intencionalidad al trueno, al fuego o al diluvio para asimilarlos a su vida, también el científico está seguro de que hay tras esos hechos una horma estable (la ley) dentro la cual aparecen. Ambos hombres conjeturan un trasmundo.

El sostén que el mito ofrece al mundo es una historia donde los hechos encajarán significativamente. El sostén que la ciencia propone a la realidad para asimilarla es una teoría. El mito disfraza al mundo con relatos. La ciencia lo desnuda hasta dejarlo casi pura idea. Y ahí reaparece ese mundo neutro que ella desnudó: un universo ciego a la intención, impla-

cablemente movedizo.

Los bordes de la ciencia, esos pioneros que procuran despejar las preguntas sembradas por los hechos en sus teorías, esos hombres que han des_oído las viejas historias, necesitan una columna vertebral recia y un ánimo de ascetas para no postrarse como sus antiguos abuelos ante ese sinsentido que miraban por primera vez.

MITO Y CIENCIA: DOS NIVELES DE EXPLICACION DE LA REALIDAD

Elicer Paillacar P.

¿Existe alguna relación entre mito y ciencia? ¿Tienen algo en común estas dos manifestaciones espirituales del hombre?

La Real Academia Española define mito como "fábula, ficción alegórica, especialmente en materia religiosa"; y, ciencia como "conocimiento cierto de las cosas por sus principios y causas". Así resulta que el mito sería exclusivamente producto de la imaginación, una invención; en cambio la ciencia tendría que ver exclusivamente con lo real concreto. Mito y ciencia serían, pues, ámbitos muy diferentes, sin la existencia de vínculo alguno entre ellos.

Mas, aplicando el estilete del análisis racional, pronto surgen señales de una eventual relación en las naturalezas de estos dos ámbitos del conocimiento humano. Para intentar una investigación en aras de una respuesta satisfactoria a las interrogantes que inician este artículo, procederemos a comparar un mito con una teoría científica, tratando de encontrar algún elemento común que acaso pudiera tender un puente entre mito y ciencia. Se han elegido el mito chilote de la creación y la teoría científica sobre el origen de la vida.

El mito chilote de la creación

Hace muchos, muchos años, la zona de Chiloé era casi toda tierra firme. Mas, de pronto apareció el espíritu de las aguas, representado por la serpiente Caicivilú, que hizo subir el nivel de las aguas, cubriendo las tierras, los habitantes debieron huir presurosos hacia las partes altas, aunque muchos fueron alcanzados por las aguas y convertidos en peces y piedras.

Pero, cuando todo parecía convertirse en un extenso mar, apareció el espíritu de la tierra, representado por la serpiente Tentenvilū, la cual hizo subir el nivel de los cerros hacia los cuales ascendían los chilotes para refugiarse y no ser atrapados por las aguas que amenazaban con cubrirlo todo y extinguir la totalidad de la población.

La lucha entre las dos serpientes, Caicaivilū, símbolo del mal, y Tentenvilū, símbolo del bien, fue ardua y prolongada. Mientras Caicai hacía subir el nivel de las aguas, Tentén hacía lo propio con el nivel de los cerros. Finalmente triunfo el espíritu del bien, Tentenvilū, y los cerros que elevó constituyen hoy las bellas islas que conforman el archipiélago, quedando las tierras bajas que fueron cubiertas por las aguas debido a la acción de Caicaivilū, sumergidas, constituyendo los tranquilos canales.

He aquí el origen del archipiélago de Chiloé según el mito.

La teoría científica sobre el origen de la vida

Sobre el origen de la vida, existen en el campo científico varias teorías. Sin embargo, la más aceptada por haber recibido el respaldo de la comprobación experimental, es la formulada por el científico ruso Alexander Oparin, la cual señala que la vida se habría originado a partir de reacciones químicas de elementos gaseosos existentes en la atmósfera primitiva destinada a constituir el planeta Tierra.

Oparin parte del supuesto de que, lo que iba a ser luego el planeta tierra, inicialmente era una inmensa masa gaseosa en torno a un núcleo constituido por metales pesados. Cruzaban esta masa gaseosa potentes descargas eléctricas, las cuales constituirían la principal fuente de energía en aquellos tiempos, además de la térmica.

Ahora bien, sucede que de las densas nubes carbonicas de la atmósfera solar, un proceso de condensación habría producido gotas de carbono, las cuales pasarían hacia esta primitiva masa gaseosa planetaria.

Estas gotas de carbono se habrían mezclado con los metales pesados del núcleo planetario, comenzando así a intervenir en reacciones químicas que le llevaron a producir carburos. Luego, los carburos así formados y contenidos en las masas magmáticas entraron en contacto con el hidrógeno y el vapor acuoso supercalentado de la atmósfera, dando origen a los hidrocarburos.

Los hidrocarburos, a su vez, reaccionaron con el amoníaco, formando aminas, amidas y otros compuestos nitrogenados.

Después, cuando la superficie de la Tierra se había enfriado lo suficiente, ocurrió la condensación del vapor de agua de la atmósfera, formándose así el océano primario. Sus aguas todavía calientes contenían en solución y en cantidades considerables todas las sustancias orgánicas elementales que hemos señalado.

Estas sustancias, dotadas de gran potencialidad química, entraron en reacción no solamente entre ellas, sino que también con los elementos componentes del agua -hidrógeno y oxígeno- llegando a producir, mediante una serie de reacciones, otras sustancias orgánicas más complejas que flotaban en el agua como partículas coloidales.

Luego, estas partículas coloidales de distintas sustancias se mezclaron formando sistemas aún más complejos, los geles coloidales semiliquidos, que Oparin denomina coacervatos.

Estos geles constituyeron luego gotitas que adquirieron cierto grado de individualidad, poseían ya una estructura interna, y eran capaces de efectuar un metabolismo rudimentario, esto es, la presencia de procesos de

síntesis y desintegración, lo cual les permitía crecer, y, una vez que alcanzaban un tamaño determinado se dividían, constituyendo esto una forma rudimentaria de reproducción.

Dado que la proporción entre síntesis y desintegración era diferente en las distintas gotitas coacervadas, no todas llegaron a crecer y dividirse; por lo tanto, la selección natural comenzó a operar ya en este primario estado evolutivo.

Estas partículas coacervadas siguieron complicándose en su estructura y funcionamiento, y, mediante el mecanismo de la selección natural, fueron evolucionando lentamente a través de los tiempos hasta alcanzar la complejidad de hoy día.

He aquí, en líneas generales, la Teoría de Oparin sobre el origen de la vida en nuestro planeta. Esta Teoría fue propuesta por el bioquímico ruso en 1938. En 1953, un joven científico norteamericano, Stanley Miller, la sometió a comprobación.

Reconstruyó en el laboratorio las hipotéticas condiciones de la atmósfera primitiva descrita por Oparin, montando un circuito cerrado de vapor de agua, hidrógeno, metano y amoníaco; y, para simular las intensas descargas eléctricas que, según Oparin, existían en la atmósfera primitiva, aplicó al circuito chispas eléctricas producidas mediante una bobina de alta frecuencia. Dejó en funcionamiento permanente e ininterrumpido este circuito durante una semana. Luego procedió, mediante el método cromatográfico, al análisis del contenido de su mezcla para determinar las eventuales sustancias formadas.

El resultado fue sorprendente. Se habían sintetizado diversas sustancias orgánicas elementales, predominando entre los millones de possibili-

dades la formación de aminoácidos que, como sabemos, son los componentes esenciales de las proteínas, las sustancias más complejas que constituyen el fundamento estructural de la vida.

El resultado que este experimento y sus resultados despertaron fue tan grande, que varios otros investigadores emprendieron la tarea de comprobar la Teoría bioquímica acerca del origen de la vida, sobre la base de hipótesis similares a la de Oparin, pero introduciendo en ellas variantes en ciertos aspectos, como por ejemplo, el reemplazo de las descargas eléctricas por radiación ultravioleta, simple energía térmica, o radiactividad, y, en muchos experimentos, la eliminación del hidrógeno debido a que su presencia en la atmósfera primitiva parecía dudosa. De este modo se lograron superar los resultados de Miller. Así Melvin Calvin, sometiendo los cuatro elementos señalados en la hipótesis de Oparin, a un flujo de electrones acelerados mediante el poderoso ciclotrón de Berkeley, obtuvo, además de aminoácidos, también azúcares, urea, ácidos grasos y algunos otros compuestos orgánicos complejos propios del estado evolutivo actual de la vida.

Pues bien, hemos expuesto hasta aquí dos relatos, el primero un mito, el segundo correspondiente a una teoría científica. ¿Qué elementos comunes podrían existir en estos dos relatos?

Mito y teoría científica: intento de comparación

Comparemos estos dos relatos y tratemos de encontrar algunos elementos comunes. Al parecer tendríamos los siguientes:

- a) De hecho, ambos tienen la estructura de un relato sobre una sucesión de acontecimientos factibles o imaginarios que habrían ocurrido en el pasado, en un pasado muy remoto, en un momento indeterminado.
- b) En ambos existen elementos reales, que podemos percibir personalmente. En el mito está la estructura geográfica de la zona de Chiloé: un archipié-

lago constituido por más de veinte islas de diversos tamaños, y los espacios existentes entre ellas cubiertos por el mar, los hermosos canales; en la teoría científica, una forma particular de organización de la materia, la vida, cuyos elementos fundamentales son las moléculas orgánicas.

- c) En ambos existen elementos imaginados, cuya acción constituye la causa motriz de la realidad que se describe. En el mito tenemos a las dos serpientes dotadas de poderes sobrenaturales, representando fuerzas contrapuestas, y cuya dinámica habría originado la realidad que es el archipiélago de Chiloé; en la teoría científica tenemos una gran masa gaseosa que envuelve un núcleo sólido, y, la dinámica de esta masa está determinada por fuentes de energía de gran poder como la electricidad, además de la energía calórica proveniente de las condiciones de su origen solar, y unas estructuras químicas muy particulares, los coacervatos, que poseen características bien específicas que le permiten evolucionar, pero cuya presencia no es posible en nuestras condiciones actuales.

En consecuencia, tenemos que tanto en el mito como en la teoría científica, existe una realidad concreta que exige al espíritu humano una explicación acerca de su presencia; y, en ambos también dicha explicación se da a través de elementos imaginados cuya acción constituyen la causa que explica aquella realidad.

- d) De este modo, ambos, mito y teoría científica, trascienden el mundo empírico contemporáneo, ese mundo en el que tanto el hombre mítico como el científico formulan su explicación. Tanto el mito como la teoría científica son explicaciones de lo posible, en otras palabras, son hipótesis a través de las cuales el hombre presenta una explicación de una realidad particular.

Sin duda que hay diferencias entre estos dos tipos de explicaciones hipotéticas, entre las que podemos mencionar las siguientes:

- En el mito, los elementos imaginados adquieren propiedades singulares que lindan o coinciden con aquellas de las divinidades; en cambio en las teorías científicas tales elementos son modelos ideales de la realidad.
- En el mito las conjeturas no son fundadas teóricamente, ni contrastables con la experiencia como lo son las teorías científicas.
- En el mito las hipótesis tienen el carácter de verdades absolutas; en cambio en las teorías científicas las hipótesis tienen un sentido lógico de supuesto, premisa, o punto de partida de una argumentación. Mas, la estructura y función de ambos tipos de exploración son similares.

¿Qué son las hipótesis?

Según el Diccionario de la Lengua Española, hipótesis es: "suposición de una cosa, sea posible o imposible, para sacar de ella una consecuencia". Se trata, pues, de una conjetura acerca de algo, esto es, según la misma fuente, "un juicio probable que se forma de las cosas o acontecimientos por las señales que se ven u observan".

Ahora bien, se pueden distinguir, según Bunge (1) cuatro niveles en la operación de conjeturar, a saber: las ocurrencias, las hipótesis empíricas, las hipótesis plausibles, y, las hipótesis convalidadas.

Las ocurrencias son conjeturas sin fundamentar teóricamente ni contrastar con la experiencia; son sin duda, sugeridas oscuramente por conocimiento anterior y por nueva experiencia, pero que no quedan suficientemente justificadas por todo ello. El predominio de ocurrencias caracteriza a la especulación, la pseudociencia y, los estados primitivos del trabajo teórico, entre los cuales sin duda podemos incluir el mito.

Las hipótesis empíricas son conjeturas sin fundamentar, es decir, no

convalidadas teóricamente, pero sí empíricamente. Pertenecen a este nivel las correlaciones empíricas registradas en los ámbitos de la medicina, ingeniería y agricultura. Cuando predominan las hipótesis empíricas se habla de conocimiento empírico propiamente dicho.

Las hipótesis plausibles son conjeturas razonables, o sea fundadas teóricamente, pero no han sido contrastadas con la experiencia; sin embargo, estas hipótesis pueden sugerir las observaciones y/o experimentos que sería necesario efectuar para someterla a contrastación. Este tipo de conjeturas constituye el motor y la guía de la investigación científica, son el instrumento teórico fundamental de la ciencia.

Finalmente, las hipótesis convalidadas, son conjeturas fundadas teóricamente y, empíricamente confirmadas. El predominio de este tipo de conjeturas caracteriza el conocimiento teórico y constituye el cuerpo del conocimiento científico, caracterizado éste por ser racionalmente fundado y objetivamente comprobado; en otras palabras, son las teorías científicas.

¿Por qué y para qué hacemos conjeturas?

Dado que las hipótesis son la formulación de lo posible, ellas trascienden siempre la experiencia, y por lo tanto no pueden tener certeza. ¿Por qué entonces las construimos? ¿No podríamos mejor aferrarnos a los hechos, o a la fuerza de la razón, o a las proposiciones de la intuición, y prescindir de las hipótesis?.

La respuesta es ésta: porque la experiencia no es segura ni se explica a sí misma, sino que es un objeto de la explicación científica; la razón varía en el tiempo y, aún cuando organiza y elabora el conocimiento empírico, no puede suministrar información empírica; y, la intuición es nebulosa y poco digna de confianza (1, p.309). En consecuencia, no podemos evi

tar el formular hipótesis en todo el quehacer de nuestra vida cotidiana, pues, construimos hipótesis en la medida en que pensamos y obramos.

En general, construimos hipótesis, según Bunge cuando intentamos resumir y generalizar los resultados de nuestras observaciones sobre una realidad particular, cuando intentamos interpretar realizaciones anteriores, cuando planeamos observaciones y/o experimentos para someter una conjetura a contrastación, y, cuando intentamos justificar o fundamentar nuestras opiniones y/o acciones.

La mitogénesis es permanente

La última circunstancia que hemos señalado, es de particular interes para el tema que tratamos en este trabajo. En efecto, justificar o fundamentar nuestras opiniones y/o acciones, es algo que hacemos diariamente, y, para ello debemos construir conjeturas de distinto nivel según sea el objetivo, el ámbito de nuestro quehacer, o el grado de conocimiento que tengamos.

Dado que hemos convenido que el mito corresponde al nivel elemental de las conjeturas, tenemos, pues, que concluir que otro de sus propósitos fundamentales es justificar opiniones y/o acciones; y es ésta una de las actividades más frecuentes en el quehacer cotidiano del hombre a lo largo de su historia.

El científico elabora hipótesis o conjeturas de nivel superior para lograr una explicación racional y objetiva de la realidad natural y social.

El político elabora conjeturas de distintos niveles para lograr la organización y dirección de la población de acuerdo con los objetivos y metas que la sociedad se ha planteado; el sacerdote construye hipótesis o conjeturas que permiten proporcionar una explicación racional para los dogmas de la doctrina religiosa. Y, en general, todos los hombres estamos generando conun

jeturas para explicar tanto la realidad como nuestras propias ideas y actos.

*De tal modo, pues, que la mitogénesis es un proceso permanente que se da en distintos niveles e intensidades de acuerdo con los valores y la estructura de los diferentes tipos de organización social. El mito no es rasgo característico únicamente del hombre primitivo, sino de todos los hombres y todos los tiempos. El mito constituye un nivel primario de explica
ción de la realidad tanto objetiva como subjetiva. Esta es su verdadera función y su esencia. Definir el mito como una simple narración, leyenda, cuento, ficción alegórica, etc., como se ha hecho hasta ahora, es definirlo, por su forma y no por su esencia; considerar que el mito es propio de las culturas primitivas, o por lo menos diferente a la occidental, es caer en la vanidad, fraccionando al hombre espiritualmente.*

Mito y ciencia, son, pues, dos niveles de explicación que el hombre ha tenido, tiene y tendrá acerca de la realidad.

MITO Y POLITICA

Prof. Walter Sánchez G. Ph.D.

"Democracia y Democracias"

En torno al tema y a modo de preámbulo, consideraremos como ejemplo tres rotaciones electorales de Europa. En Inglaterra existe un gobierno por antonomasia de democracia mayoritaria y curiosamente un 60% del tiempo, entre 1918 y 1980, ha sido gobierno de partido único, y aquí surgen las preguntas políticas, ¿Porqué siendo un gobierno de tendencia democrática, un 60% del tiempo ha sido dirigido por un solo partido?, ¿Qué quiere decir esto?, quiere decir que quien gana las elecciones en Inglaterra, gana también el gobierno. Hay muchas elecciones en que se gana el poder electoral pero no se gana el gobierno, en Inglaterra y en Estados Unidos en cambio quien gana las urnas, gana el gobierno. Pero no ocurre así en Italia. Allí ocurrió algo distinto, todos esperaban una gran pérdida del partido comunista, y se produjo una pérdida muy pequeña, se perdió sólo por un punto, la democracia cristiana que se veía casi como derrotada, subió un punto, y los socialistas se mantienen.

Esto muestra que en Italia el que gana las urnas, curiosamente, no gana el poder. Ello acarrea otro problema, ¿Para qué hacer democracia si no se puede imponer el gobierno que se desea?. El gobierno en definitiva va a ser una coalición entre los cinco partidos gobernantes, en otras palabras, en Italia se ganan las urnas, pero no el gobierno. Así surge la pregunta ¿Qué significa representatividad en democracia?. Parece que hubiera una especie de manipulación con la voluntad popular, pues si gana tal o cual partido en Italia, en definitiva, es el grupo de los cinco partidos, quien decide quien es el Príncipe. Por lo tanto, hay una distancia entre el Príncipe y la soberanía popular, difícil de explicar.

En Italia también, hay un problema con la tradición católica, que no está presente en Inglaterra, esta tradición católica, hace que el gobierno en Italia, esté constantemente evocando a temas de creyentes y no creyentes.

Ello ha provocado una fractura entre socialistas y comunistas muy fuerte, ello hace que la retórica política sea algo muy apasionada, muy ideológica de enfrentamiento y de visiones casi incomprensivas, muy difíciles de coexistir entre sí, pero con muchos ribetes de vida religiosa, problema que no existe en Inglaterra ni tampoco en Estados Unidos, donde la política y las discrepancias entre creencias y credos políticos, no son tan importantes. Aquí surge el tema interesante, de cómo los valores, los mitos las definiciones de Dios, en el fondo, de lo bueno y lo malo, tienen una influencia directa en la conducción de las naciones.

El tercer ejemplo concreto es el caso de España, donde un gobierno socialista lleva años en el poder, criticado por los comunistas por la corrupción y por su política anti obrera. Con una derecha que repuntó bastante bien. Ante esta situación Felipe González, buscó un acomodo con los partidos de derecha. Esto es absolutamente impredecible, se esperaba un gobierno de Felipe González muy poco atlantista, muy separado de occidente, y resultó ser muy favorable a Reagan, muy atlantista y aplicando una política neoliberal muy poco favorable a las reivindicaciones del socialismo tradicional.

Por lo tanto estamos en presencia, tanto en Italia como en España, de un socialismo muy conservador, muy distinto de lo que nuestra tradición criolla intelectual define por socialismo marxista. Polonia por su parte abandonó el modelo comunista y ese es el país modelo para la Europa Oriental. Allí también aparece otro tipo de democracia con un insipiente modelo de mercado.

¿Cuántos son los países efectivamente democráticos en el mundo?, al año 80 eran 60 países. Los países latinos se han incorporado a la lista si tomamos el caso de Brasil y México como democráticos. Ese año un 40% de los habitantes del mundo estaría en condiciones de votar. Esto significa que el fenómeno democrático y el fenómeno electoral en términos mundiales es bastante minoritario. Los expertos especializados en el tema, afirman que en el

siglo XIX, no hubo regimenes democráticos prácticos; estos experimentos democráticos sólo parten en el siglo XX, por lo tanto nos encontramos con un fenómeno de la democracia muy nuevo y muy segmentado, en el sentido de que la mayoría de estos países se concentran en un núcleo aproximado de 21 países que efectivamente han sido preferentemente democráticos, y esos '21' países han sido básicamente ricos y europeos, viviendo en las ciudades, no en el campo, y la mayoría perteneciente a la tradición judeo-cristiana con la excepción de Japón. Dentro de esos '21' países democráticos por excelencia no hay ningún país sudamericano.

Con esto se nos crea un problema de identidad, de expectativas, en el sentido de que, el lenguaje de los parlamentarios, el lenguaje de la calle y de nuestros ensayos políticos ha sido vinculado a este mito, a esa realidad, a esa aspiración que es la democracia, y lo concreto es que ninguno de nuestros países, de acuerdo a los parámetros modernos de comportamiento, ha tenido un sistema democrático permanente.

La fractura entre comunistas y no-comunistas, la fractura entre ricos y pobres, hace más complicada la labor del gobierno, porque es criticada por mesianismos o por oposiciones, por lo tanto estos países tienen más problemas para solucionar la ingobernabilidad de sus sociedades.

Los ingleses y los norteamericanos hacen más gobernables sus sociedades, porque precisamente no tienen estas fracturas ideológicas tan fuertes. Y las polarizaciones sociales no son tan grandes. Thatcher y Reagan han podido gobernar en forma tranquila, su no-revolución.

Polimetría o Ciencia Política?

Esta Veloz lectura de la situación, nos plantea un análisis político de cómo se dan las formas de representación política. A veces se ha caído en un juego de espejismos, en un juego de ilusiones, en el sentido de que

Los analistas políticos hemos definido mucho el problema de la democracia, casi como un problema cuantitativo y polimétrico; ¿Cuántos votan y cómo votan?. Con las respuestas a esas preguntas, yo le diré qué tipo de organización democrática tienen. Nos hemos preocupado de la epidermis del fenómeno político, pero no del fenómeno político en su dimensión existencial, como dirían los filósofos, o en su dimensión cultural, como dirían los sociólogos. La tarea es usar el método para la teoría pero no vaciar la teoría de contenido y convertirla en método.

El primer punto que me interesa señalar es el fenómeno político es un fenómeno subjetivo y junto con esto es un fenómeno intersubjetivo, producto de una comunión de intersubjetividades. Por lo tanto los intentos por objetivar estos fenómenos son en unos sentidos bastantes poco exitosos, la polimetría, este arte de medir lo que opina la gente, no resuelve el problema del 'para que' involucrarse en actividades políticas. En este sentido es importante rescatar la dimensión existencial de la actividad política, señalando en primer lugar, que no es una religión o una ideología en el sentido de que la política no me debiera indicar a mi el 'deber ser' de una sociedad. Normalmente se le pide a la política, y sobre todo a la política democrática que resuelva problemas éticos, y no es capaz de resolverlos. La política puede resolver muy pocos problemas religiosos, éticos o económicos y menos la política democrática. Según Bernard Crick la política no es solo ciencia, en el sentido de que la ciencia nos entrega algunas explicaciones racionales sobre la correlación de algunos fenómenos en el medio natural o social. La política sí, es la reina de las ciencias, en el sentido de que puede dar un rango de autoridad a las ciencias, no porque las explique a todas o pueda reemplazarlas, sino porque señala prioridades. Tampoco es religión y a menudo se le pide a la política respuestas sobre el más allá, y normalmente los modelos políticos que quieren dar una especie de visión escatológica, terminan negando la actividad política y recurriendo a ideas violentas o a la actividad represiva, como formas de obviar el método político. Un ejemplo fue Irán como un intento de poner en práctica un modelo teocrático.

con todas las complicaciones que eso tiene; otros casos fueron los totalitarismos de la RDA o Rumania.

Tampoco la política es ética, no responde a las preguntas de deber ser de una sociedad, por eso que normalmente el clérigo o el ideólogo no es un buen político. Política, es política, es un arte de ir articulando intereses distintos. Tampoco es técnica o tecnocracia en el sentido de que un gobierno técnico y científico es mucho más eficiente, más rápido para lograr sus objetivos que un gobierno político más zigzagueante, y no tan eficiente en sus procedimientos. La política es política, valga la tautología, quiere decir que tiene un ámbito propio, que tiene una actividad, una naturaleza *suis generis*, es un intento de articular intereses distintos, cosmovisiones distintas entre grupos distintos dando a todos una seguridad. De allí que con sumisión absoluta no puede haber política, tampoco puede haber política con libertinaje absoluto. La política va a requerir una especie de pacto entre gobernantes y gobernados y anterior a ese pacto entre ellos debe haber un pacto social, es decir una común aceptación de que somos parte de una sociedad. Sin ese pacto social es muy difícil un pacto político, y mucho más un pacto económico.

Entonces habría que rescatar lo poco que podría ayudar la política a las sociedades, de la manera en que se va desmitificando, a la política de esta serie de ropajes que le han colocado y definiendo su contribución modesta y poco espectacular, para la conducción de las sociedades como para la comprensión de estas.

Hay un fenómeno muy curioso y se da una sacralización de la política, es decir, un proceso en el que se le pide tanto a los políticos, como a las democracias para la solución de casi todos los problemas de la sociedad, desde el económico, el ético, el religioso. En este sentido se ha observado una resacralización de la política, sobre todo en los países más pobres, que

hacen de lo sagrado algo así como lo esencial para entender su identidad. Por otro lado, en aquellos sistemas más avanzados, un intento sistemático por despolitizar a sus sociedades, desacralizar la política convirtiendo al tecnócrata, al técnico o al científico en un nuevo artífice de la sociedad. Esto se ve muy claro en países con estructuras burocráticas y técnicas tan poderosas como es el caso de la Unión Soviética, donde existió un intento sistemático por convertir la política en una especie de arte de dominio del partido y, de los militares sobre el partido y la sociedad simultáneamente, y del estado sobre la sociedad. Una especie de triángulo fatídico en el cual el Estado, los militares y el partido, prácticamente ahogan a la sociedad civil, no le permiten ningún tipo de expresión; la ahogan en nombre de una visión científica de la sociedad, en nombre de su imperialismo dialéctico. Cualquiera sea su visión, es decir en su intento por desacralizar la política, los lleva a construir otro tipo de ídolos, y otros tipos de mitos. En países pobres también se da una vuelta al nativismo, que está en este ego colectivo del nacionalismo! los indigenismos, las étnias, los anhelos de volver a lo propio, de una forma bastante genofóbica algunas veces y en otras un poco más racional.

El mesianismo, también típico de experimentos o proyectos políticos, del Tercer Mundo es otra expresión de regímenes carismáticos o revolucionarios que parte con un verdadero evangelio político, con una verdadera teología civil. Al convertirla en esto la dejan acéfala y hacen de la política una especie de mecanismo para explicarlo todo, desde el pasado, el presente y el futuro. Después, se rutinizan y hacen de su revolución, de su carisma una rutina; es el caso del mesianismo de Fidel Castro. Se ha ritualizado y personalizado a tal forma el mito revolucionario que ha perdido la capacidad de convocatoria. De ahí que si Castro sale a otros mundos (Angola-Miami) podría volver a retomar esa capacidad de convocatoria, que tuvo el mito de Castro en su comienzo.

Cultura y Política

Las ideas de Levi Straus, que tratan de entender el contexto antropológico y cultural de la política, quizás nos han ayudado a tomar conciencia a los politólogos y a los analistas políticos de que el fenómeno político es algo más allá de la superficie y para entenderlo en su verdadera dimensión, tiene que ser entendido con un sustrato cultural, con un sustrato antropológico. Quienes nos han dado precisamente la lección han sido los filósofos, los antropólogos, que nos han hecho repensar la actividad política, más allá de una actividad puramente sujeta a ser medida o cuantificada.

El aporte sociológico y antropológico a la actividad política fue muy importante, esta es la influencia de la escuela europea al análisis político. En algunas escuelas norteamericanas se mira con cierto desprecio lo que han hecho los científicos políticos franceses, alemanes, ellos son los 'filósofos' ellos son 'los que enredan las cosas'. En Estados Unidos ahora se está recogiendo con más respeto a los aportes de la filosofía y la antropología europea. El aporte sociológico y antropológico para la ciencia política americana, cuantitativista o positivista, ha sido, muy importante.

Pretende ese enfoque más antropológico y sociológico liberar a la ciencia política, prisionera del análisis de sistemas, que es la gran ideología del siglo XX, el gran mito aglutinador de todos los mitos, a la luz del cual nosotros examinamos casi todas las realidades. Esto ha enriquecido a la disciplina, más allá del egocentrismo.

La polimetría y el análisis de sistemas ha planteado una especie de ilusión del rasgo dominante, así como hay 60 países que votan, la ilusión es que 60 son democráticos, si uno estrecha más esa cifra, aparecen 21 y quizás de esos 21, si uno analiza con otros parámetros, quien sabe cuantos quedarían.

Conceptos como el subdesarrollo, son eminentemente conceptos negati -

vos, el subdesarrollo se refiere a que yo carezco de algo, y todavía que no tenemos un lenguaje común para identificar nuestras propias necesidades, de ahí entonces la urgente necesidad de ir más allá de lo aparente, de lo fenoménico a los elementos quizás de la mitología, ir a los signos, a las señas, al lenguaje político y sus estructuras. La semiótica política es un campo interesantísimo y entender la política, quizás como un proceso de aprendizaje social, más que como algo determinado por formas. Esta idea de aprendizaje y de política nos lleva a pensar en los procesos de socialización política y de estilo de liderazgo político vinculados a mitos tradicionales. Por ejemplo el papel de la familia en el proceso de la socialización política es vital. Cada sociedad y cada familia merece el liderazgo que ella se da o que ella tiene y en ese sentido a veces cuesta reconocer esta realidad. El liderazgo político es precisamente un reflejo de esa sociedad y si nosotros observamos los liderazgos políticos de América Latina, en general han sido bastante erráticos, bastantes mediocres e ineficientes como lo demuestra la idea de la 'década perdida'.

Los slogan 'la locomotora de la historia', 'el nuevo hombre socialista' o 'el nuevo técnico' o también el nuevo hombre del siglo XXI; son sólo ventas de slogans pero son cosas que uno cree, así como otro puede creer en la futurología, o en un nuevo opio del pueblo, somos nosotros los intelectuales los que creamos los signos y los interpretamos.

Los mitos ... los hábitos de votar de acuerdo a mis creencias religiosas, es mucho más difícil de cambiar que cualquier otro hábito. El hábito de votar de acuerdo a mi clase socioeconómica, se ha probado que es muy difícil de cambiar. Esto significa que el mito 'clase social', el mito aglutinador o religión civil o como quieran llamarlo, también es un mito tremendamente aglutinante y que tiene mucha importancia en los procesos electorales. En nuestra América Latina, toda nuestra tradición centralista, tan orientada por lo que se denomina la democracia 'monista' a diferencia de la democracia 'pluralista' del Norte, hace que nuestro continente sea bastante favorable a

los regímenes autoritarios, centralistas, con gobiernos centrales muy fuertes, sin una democracia pluralista, competitiva, altamente estable y altamente competitiva. La competencia política en nuestros sistemas es baja, precisamente porque no hay partidos estructurados y porque esos partidos a su vez son débiles, centrados en un club de amigos, en un club de personas y eso hace a nuestros regímenes democráticos bastante vulnerables a los personalismos, a los movimientos mesiánicos, -precisamente porque faltan estos filtros entre la sociedad y la política, que son los partidos fuertes y competitivos.

Es el caso de los mitos totalitarios, casi todos estos mitos parten de una revolución cultural que quieren proponer: después el Partido, el Ejército y el Estado oficializan esa revolución cultural, simplifican al máximo su discurso político, casi eliminan el lenguaje político y lo convierten en una serie de slogan repetitivos llevándolo al problema de la verdad absoluta, el cual lleva consigo la continua represión, la purga política, como elementos de purificación de esta revolución cultural, y de los gestos revolucionarios.

Patrones y Clientes y el Mito Democrático

El clientelismo político; se dice, es nuestra forma más típica de vida política, es la relación de clientela, entre patrón y cliente, más que una relación entre partido y un grupo activo de ciudadanos. El cliente se caracteriza por una relación muy personal, muy recíproca y muy dependiente, la relación patrón-clientela, también está muy basada en la herencia mitológica, es decir en aquellos símbolos, de alguna manera el patrón o lo que significa el patrón, y esto también desarticula mucho la actividad política democrática al estilo liberal se dan grandes conglomerados con clientelas o votos cautivos y esto es la negación misma de la actividad política en un sentido liberal, la elite tiene el control de los símbolos como eje de esta relación de clientela. La estructura del compadrazgo existe en Chile tanto co

mo en China en la Unión Soviética, y es sin duda muy fuerte en la vida política y detrás del compadrazgo hay toda una especie de simbología compartida. Todo esto hace muy difícil nuestra política democrática, por un lado Estados que centralizan muchas cosas. Estados poderosísimos, Chile lleva 20 años tratando de achicar el Estado, pero los balances de las empresas estatales siguen enormes. A pesar de eso hay un esfuerzo enorme por privatizar al Estado en Chile, pero es muy difícil, porque para mucha gente el Estado es todavía considerado como algo vigente y a pesar de toda la campaña que se hace por achicar el Estado, el Estado ha sido renuente a achicarse. Esto significa un Estado centralizado junto a una expansión del mercado, que es una forma de homogeneizar a las sociedades, cuando ya todas las minorías no lo son tanto. El mercado en la medida que se expande lo hace con la centralización del Estado y normalmente se pensó que el mercado era para liberar a la sociedad, pero el mercado en vez de liberalizarla la empieza a hacer más autoritaria. Esto crea el mito del liberalismo y en este caso el 'sujeto' político desaparece, aparece el objeto, y la política se convierte en un mercado del poder.

El pensar sobre mito y política nos permite ampliar nuestro universo de estudio, siempre hemos estudiado los problemas basados en regiones, 'esto es Africa, esto Estados Unidos, etc.'.

En este sentido, los artistas, los arquitectos tienen otra noción del espacio, mucho más rica que las formales que tenemos nosotros, y quizás al comparar experiencias, tomando en cuenta otros espacios, prestando atención en la gente, en sus rostros, en sus características, en aquellos fenómenos que se dan en todos los lugares, más allá de ser latinos, africanos o soviéticos, hay realidades. La burocracia es una realidad que está presente en todos los lugares, las fuerzas armadas; los medios de comunicación, los políticos y todos ellos creen en mitos.

Hoy el fenómeno de la comunicación de masas es el elemento líder de

la hegemonía política en el mundo. Estados Unidos en la medida en que culturiza el mundo, mantiene su hegemonía militar y política, en la medida en que Estados Unidos pierde esa tecnología de punta que es culturizar al mundo, pierde su vigencia económica, industrial y militar. Estados Unidos mantiene la hegemonía cultural mundial, esto significa que cada vez más estamos usando canales norteamericanos y estamos usando sus computadores, para dar ejemplos burdos, pero la idea es que cada vez las clases medias del Tercer Mundo en vez de desnorteamericanizarse se están norteamericanizando cada vez más. En Australia hay un gran debate en torno al hecho de que Australia se está ria 'Asianizando' por todas las fuertes relaciones entre Australia y el Pacífico, y la tesis de Claudio Véliz es precisamente lo contrario, se están australizando los asiáticos, es decir se está produciendo un fuerte y masivo consumo de toda la civilización norteamericana en el Sudeste Asiático, a toda máquina. Japón se resiste, manteniendo ciertos signos de identidad, en el arte, por ejemplo los artistas están diciendo no más cocacolización, pero los artistas tienen problemas para hacer vigente su protesta. En China se vive un proceso muy parecido. En Canadá y México, el nuevo acuerdo será el fin de su culturalismo y su nacionalismo.

Podríamos ver una serie de procesos que son comunes, como burocracia, fuerzas armadas, comunicación de masas, es decir, manejo de los símbolos, y ¿quién maneja de los símbolos? Quien maneja los mitos, tiene mucha cuota del poder político y en ese sentido veo que mito y política son muy importantes. Cultura y Política son dos caras de la misma medalla.

Los 'partidos únicos' en el Tercer Mundo, son un producto muy popular, casi toda Africa está con partidos únicos semi socialistas. Eso significa que tienen un poder tremendo, en las fuerzas armadas y en los medios de comunicación y eso es lo que los hace casi imbatibles; eso es lo que nos hace dudar de que sean partidos democráticos.

Religión y lenguajes, también son un factor de fricción y de fractura

social entre partidos, y no obstante, el indicador religioso o afiliación religiosa, son los indicadores más confiables sobre, por quien va a votar un ciudadano. Esto ha sido probado en Bélgica, Canada y Suiza, junto al factor clase social y al factor socioeconómico. Es decir, todavía encontramos que si bien la política no es religión, el punto de referencia religioso es un detonante de un comportamiento político determinado.

Mito y Política

Hay variadas definiciones de política, pero si estimamos la más convencional, como el proceso de asignación de valores a una sociedad, o como proceso de decisiones que afectan a los valores de una sociedad, uno ve que la palabra valor, está como al centro de la definición de política; 'yo quiero el valor propiedad para los campesinos; hago reforma agraria', 'yo quiero el valor, que la clase media pague más impuestos', hago una reforma tributaria, pero en el fondo la reforma tributaria, financiera y educacional, es política en cuanto asigna un valor a la sociedad y ese valor es obligatorio para todos. De ahí entonces la íntima relación entre el mundo de los valores y el mundo de la política. Política entonces supone un diálogo entre gobernantes y gobernados, dirigentes y dirigidos, representantes y representados, delegados y que delegan, un diálogo que no es fácil, en la medida en que normalmente el delegado o representante se aleja mucho de quien le dió la representación. Política como la función civilizadora importante, quizás una de las más importantes, en sentido de que puede priorizar las actividades de una sociedad, en la medida que no se prostituye esta actividad política. Política como un proceso de comunicación, es decir, hoy día política es comunicar, y gobernar es comunicar, y el gobierno que comunica bien, es un buen gobierno que se siente como en un hilo conductor que lo une con su sociedad. Gobierno que no se comunica con su sociedad tiene los días contados, o tiene la posibilidad de organizar su sociedad mediante otro medio que no sea la política: la religión, la violencia política, el miedo, la tecnocracia, la ciencia. Pero un gobierno político supone la comunicación. Por lo tanto

los que manejan los medios de comunicación, crean mitos. Los congresos cada vez van a decidir menos cosas, ahora los parlamentos son instancias de comunicación de una sociedad. Toda la revolución de los medios de comunicación en el fondo, está planteando un gran desafío que puede dejar obsoletos a los partidos y congresos. Estos no van a quedar obsoletos, van a tener sí, un tremendo desafío cuando al ciudadano se le pueda consultar por teléfono a su casa. Eso va a significar una revitalización de los partidos muy grande, los medios de comunicación no pueden reemplazar a los partidos políticos tal como tradicionalmente han sido planteados, pero sí son un desafío a la modernización de los partidos.

La manipulación de los símbolos, la desinformación por ejemplo que usan los comunistas y los anticomunistas, es un problema gravísimo. En la medida que los monopolios de los medios de comunicación dan la hegemonía política, ese monopolio en manos del Estado, va a ser una constante tentación al abuso político, por cualquier gobierno, incluso el gobierno democrático. El gobierno democrático al crear la sensación y la ilusión de la participación igualitaria, a la larga tiene como una especie de cheque en blanco para desinformar a su sociedad, y eso plantea una de las crisis más graves de nuestras democracias contemporáneas.

El ciudadano común queda prácticamente indefenso ante una maquinaria de símbolos importantes que lo dejan a él prácticamente arrinconado, sin capacidad de resistir. Las voces de los sin voz no llegan, son silenciadas por los dueños del poder.

En la lucha política ha sido importantísimo esta lucha por la hegemonía cultural, y al decir hegemonía cultural, estoy diciendo, puntos de vista, visiones de mundo, y valores. Aquel modelo que logre consitar la imaginación de la sociedad y a los grupos sociales más activos, es el que tiene más chance a aspirar a tener una relevancia política. El grupo, o partido o sociedad que no de valorización a estos elementos culturales está destinado

a ser un buen administrador, pero un buen administrador no es un buen político en el amplio sentido de la palabra.

En síntesis, los analistas políticos deben ir más allá de lo que aparece en la superficie. Los paleontólogos enseñan un método que es como muy interesante, que es el que las piedras tienen varias capas, y a medida que uno descende, va viendo la edad de la tierra. En política habría que aplicar estos métodos de excavación para no quedarse con el fenómeno político tal cual como aparece. Si uno lee la prensa de otros países, parece en algunos casos que están en guerra civil cuando en verdad están más tranquilos que nunca, y países que parecen muy tranquilos en verdad están gestando una guerra civil, y, eso ocurre si uno se queda con lo que dicen los medios de comunicación.

El hecho de que se den este tipo de discusiones está abriendo una era post conductualista, están empezando los politólogos a examinar las cuestiones políticas desde una perspectiva post conductualista, o incluso algunos la llaman espiritualista. En este sentido es una buena ventana abierta hacia el futuro, el fenómeno político no lo puedo entender como una polimetría, sino que lo tengo que entender en su subjetividad, en su intersubjetividad y en su dimensión existencial.

Preguntas:

¿En qué consisten los parámetros de que hablo al principio? (Ver A. Liphard-Democracias Modernas).

Esto lo inventó un experto en la materia, una eminencia. El inventó los criterios democráticos, es decir, frecuencia de elecciones, existencia de partidos, existencia de competencia interpartidaria, existencia de reglamentos electorales comúnmente aceptados, existencia de lo que se llama las primarias al interior de los partidos, es decir que los partidos también ten

gan un proceso de selección, existencia de voto secreto, existencia de los derechos políticos, existencia de la libertad completa, acceso al medio de comunicación, existencia de financiamiento estatal para los partidos, y así sucesivamente, da en total alrededor de 11 características.

¿Tiene alguna vigencia la política de Maquiavelo?

Absolutamente. Pero ahí se dividen las opiniones, entorno a lo que es moral o amoral, pero como arte de gobierno, como arte de ejercer poder el mejor consejero sigue siendo Maquiavelo. El problema es que ya muchas personas definen la política como esta búsqueda de poder. La política es básicamente un arte de comunicar, de mandar un mensaje y que ese mensaje sea recepcionado, porque la política es el arte de poder leer las mentes de los adversarios y de los amigos, y mediante una lectura adecuada de la mente de los adversarios y amigos, les envías el mensaje para tener una especie de apoyo, y el que lee bien el estado de ánimo de una sociedad, es político. Reagan los primeros años, fue un gran lector de la siquis del pueblo norteamericano, que la leyó bien, y fue tremendamente popular hasta que hubo un desfase entre su manera de leer la sociedad y sobrevino la crisis.

El autor que sostiene la ecuación 'política igual política', es un inglés, un liberal a ultransa, casi al borde del anarquismo, Bernard Crik, pero curiosamente es un liberal absolutamente ateo, y que ahora está trabajando mucho la parte teísta de la política. Lo que el sostiene es que la política para que sea política tiene que ser democrática, y como la democracia existe solamente en Europa, los europeos son los únicos políticos. Los demás tienen formas pre democráticas o diferentes, tribales, canibalescas, son formas no políticas de organización, tienen mesías, tienen profetas, tienen generales, tecnócratas, economistas, lo que sea, pero no políticos. El dice la política es una actividad muy pequeña, no se le puede pedir más que conciliar intereses diversos, entre grupos diversos, por lo tanto mientras más di

sidencia hay, hay más política. Pero la disidencia para que no se transforme en una guerra civil supone un pacto social previo, un consenso social previo, y los países que no tienen este consenso social previo son muchos y los que lo tienen son muy pocos. Sin ese consenso social, cemento de toda vinculación extrasocial, no hay política.

Bernard Crick ha influenciado nuestra visión liberal de la política. Esta la política es un procedimiento. Pero nuestra visión va más allá, sostiene que la política democrática es más que un procedimiento electoral, supone una capacidad de amar, de auto atarse, de no agredir, no robar, no abusar, que se logra más fácil con un Evangelio Social semejante al que entrega el Cristianismo en sus versiones ecuménicas.

ESTRUCTURA DEL DISCURSO MITICO TRADICIONAL

Raúl Acevedo A.

I.- Advertencia preliminar sobre la perspectiva adoptada.

- Pese a la diversidad de temas y enfoques metodológicos con que este Seminario ha abordado el estudio del Mito, advierte una continuidad en la tarea que nos hemos propuesto que se manifiesta en la recurrencia de un problema central en nuestras discusiones:

¿Qué es el Mito?, ¿Cuáles son sus rasgos diferenciales con respecto a otras manifestaciones culturales como el Arte, la Literatura, la Ciencia, la Religión y, específicamente, con respecto a otras formas de relato?.

- En la última sesión se plantearon dos actitudes epistemológicas posibles para dar respuesta a estos problemas:

1) a una denominada "Racionalidad Científica", caracterizada por su afán de describir y explicar el fenómeno mítico con una intencionalidad objetiva y objetivizante;

2) a la otra se le denominó "Aproximación Hermenéutica", caracterizada por su afán de comprender el fenómeno mítico en su relación subjetiva con el hombre que lo percibe y lo interpreta, de suerte que en el mismo acto el hombre aprende su propio ser y su modo de estar instalado en el mundo.

- Confieso que esta última actitud posee un poder sugestivo muy fuerte porque ella nos permite aprovechar nuestro contacto con los objetos culturales -sobre todo los artísticos y religiosos- para abrir algunos oscuros des

vanes de nuestra conciencia y entonces recorrer, con la imaginación, olvidados caminos de la existencia humana. Sin duda, la atracción del misterio del Mito y nuestro deseo de penetrarlo tiene estrecha relación con esta actitud y esta aspiración hermenéutica.

- Sin embargo, bajo el imperio de esta sugestividad y subjetividad, corremos el riesgo de que el objeto mítico se confunda con otros, particularmente con nosotros mismos, y se torne un objeto indiferenciado del mundo que nos cobija al igual que cuando estamos inmersos en la contemplación del libre y placentero juego de las olas, en la apariencia del mar, sin que podamos distinguir la naturaleza del juego, los componentes y factores de su dinamismo.

- Para evitar este riesgo -y el afán de conocimiento compartido nos obliga a ello- debemos volcar en ciertos momentos a la actividad objetiva y racional. Tal actitud nos puede ayudar a acceder a la complejidad del fenómeno mítico, a observar con atención sus múltiples formas y manifestaciones, sin pretender demasiado pronto una reducción a su esencia, que por ahora se nos escapa.

1.- OBJETIVOS Y FUNDAMENTOS DE ESTA EXPOSICION

- Con el ánimo de contribuir, al menos parcialmente, a una descripción de las formas míticas, deseo ahora analizar cuatro relatos mapuches que se refieren al Mito de Anchimallén. El análisis pretende someter a prueba algunos conceptos predicativos sobre el relato mítico que frecuentemente suponemos universalmente verdadero. Tres de estos supuestos son los siguientes:

- 1º Un Mito particular es equivalente al texto de un relato mítico.
- 2º La clase de los textos míticos corresponde a una forma específica de relato.
- 3º La estructura del texto mítico es el elemento necesario y suficiente para definir la estructura del discurso mítico.

- Restringiré la prueba de estas hipótesis al dominio de relatos míticos tradicionales de comunicación preferentemente oral. Sin embargo, debo advertir que distingo tres tipos de tradicionalidad en estos relatos:

1º Relatos retradicionalizados: son aquellos en que la tradición mantiene vigente la fuerza mitopoyética, productora y creadora de mitos en el ámbito de una misma cultura y con efectos prácticos sobre la existencia de la comunidad (el Mito vivo).

2º Relatos entradicionalizados: son aquellos que se han cristalizado como productos del pasado de la tradición cultural y han perdido su efecto práctico, regulador de la existencia actual de la comunidad (el Mito permanece conservado en la memoria colectiva).

3º Relatos extradicionalizados: son aquellos relatos que se han incorporado a una tradición cultural distinta y no propiamente mítica (Ej. Las huellas míticas en los cuentos maravillosos, en las obras literarias de tradición escrita).

- Utilizaré algunas nociones de la Semiología de los discursos como conceptos descriptivos del Corpus. Particularmente, recurriré a las distinciones entre sintaxis, semántica y pragmática. La sintaxis estudia las relaciones entre signo y signo, que en nuestro caso corresponde a las relaciones referenciales al contexto de creencias mitológicas de las comunidades mapuches. La pragmática estudia las relaciones entre el signo y sus usuarios, que en nuestro caso corresponde a la funcionalidad del texto mítico en el proceso de comunicación tradicional mapuche.

ANCHIMALLEÑ

LA NIÑA FANTASMA (*)

Ignacio Alcamán

Potreros

*Kafei mülei Anchimalleñ. Feichi Anchimalleñ
También hay niña fantasma. Esa niña fantasma
También hay Anchimalleñ. La Anchimalleñ*

*piyam ngillagnekei cheu mülei. Piyam tüfei
dicen la compran donde haya. Dicen aquella
la compran, dicen, dondequiera que haya. Dicen que ella*

*tripalkefui kiñe truwachi pikefui; feichi fente pürachi
sale un anohecer decía; así tanto crecida
sale al anohecer. Es bastante crecida*

*l'atripalu, tüfei ngillangei; chimeüli Salamangca
la muerta que sale, aquella se compra; la que está de Salamanca
la muerta que sale aquella se compra. La que hay ahora es de Salamanca*

tuuwi.

es

*kuiñi pipiyam chi paillalelo ngillamealu miyawí,
Antes dicen que aquel recostado de espaldas a comprar anduvo
dijo
(Un hombre) recostado de espaldas contaba que él, antes, anduvo comprando (una).*

(*) Anchimalleñ: la niña fantasma.

AM: espíritu o fantasma

Chí: la

Malleñ: niña

Según otras versiones, el término provendría de una transformación foné

leateo pifi anchimalleñ kutral fei duamtufi, Fei piyam
animales le dejo niña fantasma fuego lo necesito(2). Eso dicen
sus animales. una Anchimalleñ de fuego necesito(2). si fue que compró

tufei tufa werkungei kiñe semana l'angemurkeafimi
que fue, esa la mandaran una semana le matarás
una y la mandó para que una semana le mate

kiñe pichen achawall, uficha, mukelayafimi ulkatuyawan,
unas pocas gallinas y ovejas; y no la mandó para cuidar cantando
algunas gallinas y ovejas (a los vecinos). No cantarás ni harás ruido

tufa ulkarui miawuimi naelto kirungeafuimi pelochi
esto pues cantó, si andas bajo de conocen claridad de
porque si cantas te conocerán en el bajo con la claridad de

pu'n.Fei kimngelmi pieimeu puyam cheu ñi wichangemun;
noche. Entonces si te conocen le dijo, dicen donde fuiste invitada
la noche. Entonces si te conocen sabrían de donde te mandaron.

yemngelu piyam mulefui kulliñ, niekefui piyam; lakefui
cuando la fueron dicen había animales, tenía dicen; morían
Cuando la llevaron(hasta allá) había hartos animales, dicen y también mató a

pichekeche fuchakeche ngetui refentai ñi pulmon, welu
niños ancianos son ahora le reventaron sus pulmones, pero
niños y ancianos, les reventó los pulmones, luego

feita feita korutukefeyu, Feimeu chi renu muten chi entukei
pues se los sirvió. Entonces la cueva (de los brujos) ese se saca
pues, se los comió. (lagente) entonces supo que (la Anchimalleñ) se escondía

(2) Según esto habría dos tipos de Anchimalleñ: una para cuidar la casa y otra los animales; ésta última sería de fuego

doi ngeyekumei chi che ka, armaui, tralfantungei
 más se iba conociendo la gente también, se armó le dispararon,
 en el renu; por eso se armó (con el fin de matarla): le dispararon

konpui, wenungei fei kidu fei mongeimi; kui fi piyam
 entró, la correataron pues sólo entonces te salvastes antes dicen
 Pero alcanzó a entrar (en el renu) y sólo pudieron correatarla. Así se sal
 vó, dicen,

femngechi. Feimeu nueiñmangei che itofil
 así. Entonces le quitaron gente de todas cosas le habían dado
 antes la Anchimalleñ. Entonces, la gente le quitó todas las cosas que ella

tufei chi wesake tuchirume. Feimeu piyam ka
 esos los malvados cualquier persona. Entonces dicen también
 había robado para sus malvados dueños. Entonces así decía

femngechi fui ñi ngutram, muten chumngechi ngutramkapen
 así era su conversación, no más como era he conversado.
 la gente en su conversación, así como contaban he conversado.

Akulei kiñe futapura, tufei chi anchimalleñ
 Está llegando una soltera, esa la niña fantasma
 Llegó una soltera, una Anchimalleñ

tufei chi futapura kefei niefui wentru. Chi wentru
 es la soltera también tenía hombre. El hombre
 soltera (pero que) también tenía hombre. Este hombre

piyam kontukefeyu, konkefui piyam chi wentru kafei,
 dicen iba a verla, entraba dicen el hombre también,
 iba a verla, dicen, también entraba (a la casa de ella);

kafei kudummkefui malén kona piyam. Feita ka
también iba a dormir niña, mocetón dicen. Entonces pues
(Algunas veces), el mocetón dormía con la niña. Entonces pues

pu'n trafia puulu allkutupufuilay-ay! kutran chí
noche al anocheecer llegar la escuchó lay-ay! enferma la
una noche al llegar a verla, escuchó que se quejaba lay-ay! la

futapura. Feimen piyam pichi unam
soltera. Entonces dicen pequeño pretendiente
joven estaba enferma. Entonces dicen que este pequeño pretendien

piyam feichi anchimalleñ "nge-nge-nge"
dicen esa niña fantasma "ñe-ñe-ñe",
de la Anchimalleñ, la consoló cuando ella "ne-ne-ne" (lloraba) le decía que

finamuaimi naña, entuge kañpule; wemungeken tralkameu
come para tu bien niña, saque a otra parte; me corretean con la escopeta
por su bien debía comer e irse a otra parte. (Ella le contó que en todas par
tes) la correteaban con escopeta

wemungeken, elungekelan yael. Feimeu fucha
me corretean, no me dan comida. Entonces mucha
y no le dan comida. Entonces (por eso) ella tenía mucha

nguñui, pichekeche furenekelafuyu, chi wentru allkutulei;
hambre, niños no le tenían lástima, el hombre estaba escuchando;
hambre y ni los niños le tenían lástima, el hombre la escuchaba.

Wenku fei-anta elukeilameu yael pingeki piyam,
afuera pues no te dan comida le dice dicen,
afuera pues no le dan comida y sólo le decían

dungungekei amuiñ mutunge kañpule. No feichi,
le había váyase por tu bien a otra parte. No, esa
que por su bien, se fuera a otra parte. Pero no,

futapura lai! eloai naña kupa elotuleluan chi
soltera lay! matará niña porque desea comer carne ese
la soltera, que era un malvado pájaro decide matar a la niña (su cuñada) para

weda uñum. Feimeu piyam fei epewum piyam
malvado pájaro. Entonces dicen así al amanecer dicen
comerse su carne y saciar su hambre. Entonces dicen que al amanecer la niña

dunguwetulai ichem kutranimiam? pingerkei "piuke lai".
dejó de hablar ¡qué enfermedad tiene? dicen que dijeron, "corazón"
dejó de hablar (y la gente) dijo "¡qué enfermedad tiene?" "¡Ay, al corazón!"

Epewun witrarkei chi wechu; chi futapura
Al anocheecer se levantó el joven; la soltera
(También) al amanecer, se levantó el joven (el hermano de la niña y el novio
de la Anchimalleñ); la soltera

aikutulerkei wenku, aikutulerkei chi kofen; feimeu
dicen escuchaba afuera, dicen que escuchaba la joven; entonces
escuchaba afuera (de la casa). ahí escuchaba la joven; por eso

piyam feipi: "mai wedake trewa kalkutuiñmaineu ñi
dicen que dijo: "sí malvados perros me embrujaron mí
dicen que oyó lo que su pretendiente dijo: "Sí malvados perros, me embrujaron
a la

pichi malen ñi pichi deya, unfiturngerkelukai, iñche
niñita, mí hermanita, dicen que lo hicieron mal, yo
niñita, a mí hermanita, le hicieron mal

feimeu mai femkunuiñmangen, lamuiñmangen mai ñi
entonces así me la dejaron, así dejaron a mi

pichi malen unfitungerkeluam inche... "kom puwi
niñita dicen que le hicieron mal yo..." Todos llegaron
niñita le hicieron mal..." Toda la

piyam, che pentukuvalu: "wedake kungo mai ñieimeí, wedake
dicen, gente a dar el pesame: "malos sucesos pues tienes, malos
gente llegó a dar el pesame: "malos sucesos tienes pues, malos

dungu mai ñieimi; "lai mai ni koñi, lai mai ñi koñi,
sucesos pues tienes; "murió mi hija, murió pues mi hija,
sucesos, pues" (la madre dijo) murió mi hija pues, murió mi hija,

utrirngekeluam iñche, ñtrirngekeluam" pipiyam chi kof
la han envidiado pues yo; le han envidiado pues" dijo dicen el joven
porque la envidiaban, la envidiaban pues. Entonces dicen que

feimeu feipl rangiche teipiami iñche ta nkumun
entonces dijo en medio gente diga yo pues sé
el joven le pidió a una persona (de la multitud) que el día del

feichi antu piyam engealu chi dungui chei piyam
ese día pues al enterrarla, la habló gente dicen
entierro hablara. Esta persona habló a la gente y

teipífi: "ichumael ta kalkulkeimün...?"; feimeu piyam
le dijo: "¿Por qué pues (dice) la gente que es bruja?" entonces
le dijo: "¿por qué pues nay gente que es bruja?", entonces después

dunguwetulai. Feita tañi femekeukefen futake kuifekiche
no habló. Esta su le estaban haciendo los grandes antepasados,
no habló más. Estas eran costumbres de los grandes antepasados,

femekeudefui, welu ado no: feimungechu akumnuukefui, fermgechi
 hacía así, pero ahora no: así eran de curiosos, así
 así se hacía, pero ahora ya no. Así eran de curiosos nuestros

adumuukefui taiñ molifuiñ tatei amchiñ, taiñ molifuiñ
 eran de curiosos nuestra sangre pues nosotros, nuestra sangre
 antepasados, nuestra sangre pues, nuestra sangre.

ado wingawiin
 ahora estamos españolizados
 Ahora estamos españolizados.

ANCHIMALLEÑ

Francisco Lemunao

Llamuco

Tufa pichi gente yem tatei deumangetukerkei tati
 Ahora chico gente era pues hacer -de nuevo- dicen pues
 Este era un niño (muerto) que le hacían revivir y que

anchimalleñ pitukeiñ ta inchiñ. Mulechi pu kudeke anchimalleñ
 decir-nosotros pues nosotros Haber los vieja-otras
 nosotros llamamos el Anchimalleñ. Como hay tantas viejitas.

pulluam pepiluwlú. Frei kuidaetew weñengeneam
 alma pues saber=mucho Entonces cuidar-El robarlo-no
 que saben de esta brujería. Era para que ese anchimalleñ

pirkei ti pu kuse kuidaalu kulliñ, ufisa pirkei pum
 dijo-dicen ese los vieja cuidar-lo animal oveja-dicen noche
 cuidara los animales y las ovejas de las viejitas.

fei deumarkefi engun. Deumafilu engun fei pun
 entonces hizo-dicen ellos Hacer-lo-allá ellos entonces noche
 Después de hacerlo revivir, entonces

trekayawtukei tati kutralngelui miawi. ñi ferroyem
 camniando-anda-dicen ese fuego-se hizo anduvo Ese su hueso era
 anda caminando en la noche y se transforma en fuego.

pi tati pikei ti pu kuse pekeli fei femngechi deu mar-
 dijo ese dice ese los vieja ver-lo entonces de-esa-manera hizo
 Dicen las viejitas que son puros huesos los que se hacen revivir

kei tati pu kuse tati, anchimalleñ pingetui. Frei
dicen ese las viejas ese anchimalleñ dicen-ahora Entonces
y se transforman en anchimalleñ. Entonces esta brujería,

llukanmurke kaitati pichi cheyemurke fei deuma-
asustar-en-era pues chico gente-era entonces hacer
se hacía por razones de miedo (que no les robaran sus animales)

filuengun am pepiluwluengun am kisuengun fei
lo-hizo-ellos pues saben-hacer-ellos pues sola-ellos entonces
como ellas entendían cómo revivir esos niñitos, por eso,

feimu mai kom doi kimlu fei lai ñi familia fei
de esa manera pues todos más sabio entonces muerto su familia entonces
los más sabios, cuando moría su familia dejaban desamparado

wichakunutukerkei tati feimu deumangekerkelai tati
parado-deja-dicen ese por eso hacer-no-dicen ese
a esos muertos, pero ahora ya no hacen más esa brujería.

pichi ke che ta . Frei ke ta mongeltukerkelai tati
chico otro gente ahora Entonces otro ahora vivir-lo-dicen-no ese
Eso no lo hacen revivir las viejitas de ahora.

pu kuseke pullu tati . Hata ai
Las viejitas-otro alma pues Hasta aquí
Hasta aquí.

EL ANCHIMALLEN

Manuel Antivil

Quepo

latrutukefi ta che ta ti katrutukefi che
 ataja gente ataja gente
 Ataja a la gente.

yingei ta pun ta tripakei lufchekei
 le dijeron noche sale quema la gente
 sale de noche y quema a la gente con un

ta kutral futa o che kutu ta llukakei
 fuego grande gente además le da miedo
 fuego grande. A la gente le da miedo.

kom chuchipule rume ta kimkelai ta
 todo por donde siquiera no sabe
 gente se pierde, no sabe

cheu ta ñi amual ta che weluñmakei
 donde su dirigirse gente se equivoca
 donde dirigirse; la gente se equivoca,

hamkei wirarukenmu afitu rume
 pierde al gritar quien siquiera
 pierde y grita. Nadie

responde kelayu fei wunman mu ta puwtui
 no responde entonces amaneci en llego
 responde, Entonces, la gente llega a

ruka mu ta che fei umañmu
casa gente entonces al día siguiente
su casa de amanecida. Al otro día

ta kutrakuletui ka.
enfermo está
esta se enferma

ANCHIMALLEÑ

Manuel Pinchumilla
Puralaco

Iñche kuñifallngelu fei ta chumngen ñi dupawun
Yo cuando era solo ese como es su procedencia
Cuando yo era solo aún, como se es antes de casarse

Che . kañpule pichi kudaumen, hun
gente. Otro lugar poco fui a trabajar, gané
fui a otro lugar a trabajar, gané

plata. Feita ngillan kiñe trariñ mansun fei
plata. Entonces compré una yunta bueyes entonces
plata. Entonces con eso compré una yunta de bueyes, también

Ngillaken carbón, kupan feiti kantarana pingelu
compró carbón, vine esa kantarana llamada
compré carbón, vine a un lugar llamado Cantarrana.

ei finau Pichun meu fei ngillan kiñe kareta
entonces el finao Pichún en ese tiempo compró una carreta,

carbon feimu eipienu : primo matetudu nuaymi petu mi
carbón entonces así me dijo: primo primero tomarás Todavía tū mate
carbón, después me dijo: primo, toma mate antes de que viajes

amutunum pienu heinge mansun. Fei tipue
no viaje me dijo suelta buey . Entonces después
y suelta los bueyes de la carreta. Después

puni Fei mulei pichin pun. Fei
 anoheciõ entonces tambiën Hay poca noche. Entonces
 anoheciõ, cuando todavïa no estaba muy oscuro

kintun ñi mansun
 busqué su buey
 busqué los bueyes

fei pelan, feimu allkufiñ nguman
 entonces lo vi, ahï entonces lo escuché llanto
 no los pude ver. En eso andaba cuando escuché un llanto

ti pichi che , ngumai , welu
 chico gente, llorõ , pero
 de un niño chico, lloraba y lloraba, pero

iñche chem pilan rume all kutufiñ muten
 yo que no dije siquiera lo escuché no más
 yo no dije nada, solamente escuché no más. Pensaba

welu wesa pensan ka, chumelu mu welu
 pero malo pensé, porque pero
 que aquello era algo malo; esto me hacía pensar puesto

feimu mulelai pichi che pifen fei kisutu muten
 Ahï no hay chico genre le dije entonces solo no más
 que por aquí no hay niños chicos, me decía a mi mismo.

trarimeken ñi mansun fer trarifiñ trapeldunum
 enyugando estoy su buey entonces lo enyugué amarrada dejé
 Enyugué los bueyes y dejé amarrada la carreta;

ñi karreta: fei tripan rupu mu, iñiy rume
 su carreta; entonces salí camino en, quien siquiera
 entonces salí al camino, no me crucé

trafyelafiñ pichi amuiñ tripaiñ rupumu fei
 no lo crucé poco vamos camino en entonces
 Con nadie. Cuando hubre caminado más por el camino vio

pifiñ pen weny imulei kam pichi chete feichi
 Te dije mi amigo: ¡Hay chico gente esa
 a mi amigo y le dije ¡hay niños chicos por aquí en

ruka...u? ngelai pienu, rei chumelu am nguma-ngumage
 casa en? no hay me dijo, entonces por qué llorando y llorando
 alguna casa? no, no hay, me dijo: entonces por qué se escucha que lloran

iallkufimi kai pichi che?
 ¡escuchaste chico gente?
 ¡usted escuchó llorar a niños chicos?

allkufin pienu, chumeulu nguma-ngumangei haga ti
 lo escuché me dijo, porque llorando llorando está
 sī, escuché, me dijo, escuché como niños chicos

pichi che parece que weda dungu ta ti pifiñi
 chico gente parece que mal asunto le dijo
 lloraban, parece que este es un mal asunto, le dije

iñche; Tei amuyu waria mu Pitruſken. W nomelu
 yo; entonces fuimos pueblo en Pitruſquén. Al volver
 Fuimos entonces al pueblo de Pitruſquén. Al volver

iñchiñ, wunma meu kimpan dungu, karetangei
 nosotros, al día siguientes-vine a saber asunto, tiene carreta
 al otro día nosotros vinimos a saber de las carretas.

nga kiñe wentru; wuya putruun manull nga.

un hombre; ayer mucha leña.

Un hombre ayer acarreo mucha leña.

witrkunui fei lai fa chantü pingei

Ocurrió entonces murió hoy día le dijeron

Entonces también me dijeron que murió.

EL MITO ANTE LA RAZON HISTORICA (*)

Prof. Jorge Acevedo G. (**)

- 1 -

Si consideramos el mito una realidad importante, conviene acercarse hacia la dilucidación de su concepto. No está claro lo que debemos entender por mito. Y así lo confirman unas palabras de Josef Pieper, extraídas de su libro Sobre los mitos platónicos, que cito a continuación: "Pero ¿qué es un mito? Ya en la mera delimitación formal del concepto entran en juego las actitudes fundamentales que afectan a la estructura de la realidad en su conjunto. Sobre todo en el caso de la palabra 'mito', el uso lingüístico, tanto de los griegos en general como de Platón en concreto y también nuestro lenguaje moderno, presenta una tal multitud de aspectos, que casi podría hablarse de confusión babilónica, que a primera vista parece hacer posible y dejar campo libre para cualquier definición imaginable" (1).

Al recurrir a los diccionarios -y esto es lo que hace Pieper-, la incómoda situación frente a la idea de mito se agudiza. "Según los datos de los diccionarios -señala este autor-, la palabra mythos puede significar en el lenguaje griego común una desconcertante multitud de cosas: palabra, discurso, conversación, proverbio; puede incluso significar la palabra meramente pensada y no pronunciada, en el sentido de plan o proyecto. Existe ciertamente un significado más restringido de historia, relato, saga, fábula; posiblemente incluso se da preferencia al sentido de historia inventada, 'no verdadera'. A la pluralidad de significados del nombre responde la de los verbos denominativos mythēomai y mithologēo: hablo, digo, cuento o invento una historia" (2).

- 2 -

Para esclarecer, un tanto, lo que sea el mito, echaré mano del pensamiento de Ortega. Mi procedimiento consistirá en poner ante la vista algunos textos significativos suyos acerca del problema que nos ocupa, para luego hacer resaltar en ellos ideas de especial relevancia, que comentaré o pondré en conexión con otros planteamientos del filósofo que sean de inte -

res respecto de lo que nos preocupa.

Por lo pronto, consideraré el último párrafo de la más importante obra de Ortega, La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Ese párrafo fue titulado 'El lado jovial de la filosofía' por Paulino Garagorri, quien ha estado a cargo de publicar los inéditos del filósofo y, después de su fallecimiento, ha estado al cuidado de la edición de todos sus libros.

Por cierto, en el párrafo aludido Ortega quiere despejar algunas interrogantes sobre la filosofía. Pero al hacerse la pregunta '¿por qué hace el hombre filosofía?' se vale de un método que lo induce a referirse al mito. En efecto, "el mejor método para contestar una pregunta así -advier-te- comienza por ensayar imaginariamente la supresión de aquello por que se pregunta y ver cómo entonces parece que habrían de ser las cosas. Si lo su primido es, de verdad, algo real, su supuesta ausencia reobrará sobre el resto, sobre lo que queda, modificándolo y esto nos pondrá en la pista de por qué lo imaginariamente suprimido existe. Pues bien: hemos extirpado de la historia occidental la filosofía. ¿Qué pasa? Ipsa facto salen a nues- tro encuentro y se destacan otras ocupaciones humanas intentando llenar, co mo por dilatación, los espacios de que hemos desalojado a la filosofía. Si, desde hace veintiséis siglos no hubiese filosofía, el hombre de Occidente habría pugnado por seguir ocupándose sólo de religión, de mitología, de 'ex- periencia de la vida' o prudencia (sagesse). Por otra parte, la poesía, que desde hace justamente esos siglos es sólo poesía, habría tentado, sin nece- sidad de que nadie se lo propusiese, de modo automático, recobrar el senti- do, para nosotros equívoco, que tenía aún en Homero. Para los griegos del 750 a.C. (zona de tiempo probable en que floreció) a 500 a.C., los poemas homéricos no eran simplemente lo que nosotros llamamos poesía, sino que creían en su decir, con un creer tornasolado de no-creer pero que era más, mucho más que la mera complacencia en una fábula como tal. Nuestra supre -

sión imaginativa hace que esos tres 'modos de pensar' -religión, mito, poesía- se aproximen como para formar un frente común y absorber la convicción humana. La poesía como fábula en que se casi-cree es ya casi-mito porque este es formalmente fábula, que es lo que significa mythos, y fábula es aquello de que se habla, de que se cuenta. El mito se cierne entre ser un cuento y ser verídica narración de un acontecimiento metafísico, trascendente. Un paso más y estamos en la religión, que es un creer a pie juntillas en cierta idea del Universo. Son pues, poesía (en el sentido de 'poesía homérica'), mito y religión tres formas de creencia, con diferente graduación, pero entre las cuales existe perfecta continuidad, de suerte que sus fronteras recíprocas, son indiscernibles. A esta continuidad llamo su 'frente común'" (3).

No sería pertinente tratar de hacer un exégesis completa de este a -pretado texto. Limitémonos, por ende, a hacer algunas observaciones claves que ayuden a aclarar nuestro tema, el mito, a partir de Él.

- 3 -

En el párrafo citado Ortega se refiere a tres actitudes humanas que le sirven al hombre para interpretar la realidad y, por ende, para saber a qué atenerse respecto de ella. Y lo hace en una perspectiva muy precisa: el punto de vista de la creencia, del creer. Como es sabido, el concepto de creencia es fundamental en el pensamiento de Ortega, y una dilucidación a fondo de Él nos alejaría, tal vez, del tema que tenemos entre manos. Pero aludiré, aunque sea brevemente en esta oportunidad, a Él (4). Nuestro autor distingue en Historia como sistema entre ideas propiamente tales -o ideas-o creencias, como las llama en otros lugares- y creencias o convicciones- o ideas-creencias. Dice allí: "El diagnóstico de una existencia humana -de un hombre, de un pueblo, de una época- tiene que comenzar filiando el repertorio de sus convicciones. Son estas el suelo de nuestra vida. Por eso se dice que en ellas el hombre está. Las creencias son lo que verdaderamente constituye el estado del hombre. [...] La idea agota su papel y consisten cia con ser pensada, y un hombre puede pensar cuanto se le antoje, y aun mu

chas cosas contra su antojo. En la mente surgen espontáneamente pensamientos sin nuestra voluntad ni deliberación y sin que produzcan efecto alguno en nuestro comportamiento. La creencia no es, sin más, la idea que se piensa, sino aquella en que además se cree. Y el creer no es ya una operación del mecanismo 'intelectual', sino que es una función del viviente como tal, la función de orientar su conducta, su quehacer" (5). Y en otro lugar, aña de que las creencias "constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de esta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas se confunden para nosotros con la realidad misma -son nuestro mundo y nuestro ser-, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podrían muy bien no haberse nos ocurrido. [...] El lenguaje vulgar ha inventado certeramente la expresión 'estar en la creencia'. En efecto, en la creencia se está, y la ocurrencia se tiene y se sostiene. Pero la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros. [...] Esta concepción obliga a crear nuevos métodos y nueva técnica en historia. Hay que convertirse en minero de humanidades. Este estudio de las creencias como tales nos revela los diversos estados po que pasan. Un mismo contenido de fe puede actuar en épocas sucesivas de modos diferentes. Sin meternos en más finuras topamos, desde luego, con estos tres estados de una misma creencia: cuando es fe viva, cuando es fe inerte o 'muerta' y cuando es duda" (6).

Si recordamos el texto del Leibniz antes citado, hallaremos otra clasificación del creer, que se entrelaza -y, tal vez, en algún punto se confunde- con la recién enunciada. Está el creer tornasolado de no-creer, relativo a la poesía en sentido homérico. En segundo término, el creer a pie juntillas en cierta idea del Universo, propio de la religión. Al medio está el mito, que "se cierne entre ser un cuento y ser verídica narración de un acontecimiento metafísico, trascendente". La creencia respecto de la poesía es la más débil, mientras que sólo en la religión hay una creencia compacta, maciza, la que, según Ortega, no se daría en el mito, que está a

un paso de la religión. Dejamos bien establecido, sin embargo, que aunque la creencia en la poesía homérica tiene un menor grado que en los otros dos casos, "era más, mucho más que la mera complacencia en una fábula como tal".

- 4 -

Pero Ortega se refiere también, en el mismo texto, a otra manera de habérselas "intelectualmente" con lo que hay, sin explayarse allí sobre ella; se trata de la "experiencia de la vida", prudencia o sagesse. Sería imprescindible aclarar en qué consiste, no sólo para arrojar alguna luz sobre la idea de mito, sino por la importancia que tendría en la existencia de cada uno de nosotros. En un ensayo titulado, justamente, "La experiencia de la vida" -que se inspira en la filosofía de Ortega-, Julián Marías se pregunta cuál sería su función. Y responde: "sirve para poseer la vida como tal. Es lo que nos permite no quedarnos en las cosas, perdidos entre ellas, sino recurrir de cada cosa a la vida. Ortega ha hecho ver que el órgano de la comprensión es la vida misma: instrumentum reddendi rationem, he dicho alguna vez, y he definido la razón como 'la aprehensión de la realidad en su conexión'. Es la idea de razón vital. Pues bien, vistas las cosas desde esta perspectiva, encontraríamos [...] que la experiencia de la vida es el alvéolo de la razón vital, donde ésta se aloja y funciona, donde cumple su papel de aprehender la realidad en su conexión, poniendo en marcha la unidad sistemática de la vida misma" (7). Más adelante, precisa su planteamiento, estableciendo una significativa vinculación entre experiencia de la vida, razón vital y filosofía. "La experiencia de la vida -indica- es, si no me equivoco, la forma no teórica de la razón vital, cuando se aplica a la totalidad de lo real, y no a las cosas. Podríamos decir que es el homólogo no-teórico de la razón vital, el "alvéolo" dentro del cual ésta funciona. En este sentido, se la podría considerar como el subsuelo de la filosofía. Sólo desde la experiencia de la vida, sobre ella misma, como una radicalización teórica de ella, sería posible una filosofía auténtica" (8).

En cierto modo, pues, la experiencia de la vida sería la filosofía aún no realizada, para expresarnos hegelianamente. En otras palabras: al desarrollar, de manera sistemática y ateniéndose rigurosamente a ciertas normas,

la interpretación de la realidad desde la que, por lo menos nosotros los occidentales -por el mero hecho de serlo- vivimos, esta -esto es, la experiencia de la vida- se transformaría en filosofía.

Si nos trasladamos al ámbito del lenguaje heideggeriano, pienso que lo que él llama comprensión preontológica del ser o comprensión de término medio y vago del ser, podría ser asimilada a lo que Ortega llama experiencia de la vida. Sea dicho al paso: el fenómeno a que nos estamos refiriendo no es designado por Ortega con un término filosófico-técnico de difícil intelección -como en Heidegger-, sino mediante una expresión coloquial muy certera, que desde el inicio nos orienta en la dirección deseada; cierto es que Heidegger, en escritos posteriores a Ser y Tiempo, va a recurrir a un procedimiento semejante. Por otra parte: si se acepta lo que he postulado sobre la precomprensión del ser y la experiencia de la vida, estaríamos en condiciones de acercarnos estrechamente a lo que nos decía Julián Marías en el último texto citado con lo que afirma Heidegger en su primera obra fundamental, en la que podemos leer esto: "La pregunta por el ser es decir, la filosofía, no es [...] nada más que el hacer radical una tendencia de ser esencialmente inherente al ser del ser-ahí mismo, a saber, la comprensión preontológica del ser" (9).

Algunas posiciones gnoseológicas, corrientes y vigentes hasta hace algunos años en el círculo de los estudios filosóficos, confundían, en mi opinión, la experiencia de la vida con el llamado por ellas "conocimiento vulgar", el que se trataba peyorativamente al enclavarlo en el último lugar dentro de la jerarquía de los modos de conocer. Las consideraciones anteriores sobre la experiencia de la vida y la comprensión preontológica del ser, que les asignan una importancia teórica decisiva, quitarían toda validez a una ligera descalificación de lo que podríamos denominar conocimiento espontáneo y, más aún, obligarían a plantear los problemas concernientes a él de una manera radicalmente distinta a la usual.

Podríamos inferir, por tanto, que después del nacimiento de la filosofía, la experiencia de la vida, prudencia o sagesse pervive en el hombre con más fuerza que mito y religión; ni el uno ni la otra desaparecen, por cierto, pero poco a poco irían perdiendo poder de convicción. Por lo demás, es necesario hacer notar ciertos hechos sobre ese momento histórico, que nos permitan entenderlo mejor, Primero: como hace notar Julián Marías en su Biografía de la Filosofía, cuando aparece la filosofía, emerge en minorías reducidas, minúsculas (10); el resto de la sociedad sigue viviendo a partir de los modos tradicionales de pensar, como, precisamente, el mito y la religión. Segundo: dentro de la misma filosofía se encuentran elementos míticos dignos de ser tomados en cuenta. Así, por ejemplo, en el "Poema" de Parménides, en Platón y en Aristóteles.

En el fragmento II de su "Poema", Parménides dice: "Atención, pues; / /que Yo seré quien hable;/ por atención tū, por tu parte, en escuchar el mito: /cuáles son las únicas sendas investigables para el Pensar". Y en el octavo, leemos: "Un solo mito (mythos) queda cual camino: el Ente es" (11). Es cierto que Ortega da una explicación de este hecho que, de ser aceptada, aminoraría fuertemente el significado de la presencia del mito en este pensador. Ortega señala que "Parménides usa el poema mitológico-místico sin creer ya en él, como mero instrumento de expresión, en suma, como vocabulario. [...] Y lo único a que estamos obligados es a explicarnos por qué, para decir lo suyo este hombre, necesita un disfraz, esto es, cree oportuno fingir un decir religioso, mitológico y hacer que sus ideas nos lleguen retumbando como truenos desde lo alto, emitidas patéticamente, en tono de revelación, de apocalipsis, por los labios de una diosa" (12). ¿Y cuál es la explicación que da Ortega de la conducta de Parménides? Según él, dicho brevemente, ella responde a "una necesidad estilística". No es un capricho. Estilo es la deformación de la lengua común por motivos especiales que tiene el que habla. Y el motivo más frecuente de estilización es la emoción. Esta manipula la lengua tibia e insípida habitual hasta lograr que se caliente y afile y reverbere y se estremezca. [...] Parménides siente lo que le ha pasado a él en su descubrimiento como

un hecho, en algún sentido, trascendente y esto le lleva naturalísimamente a emplear un vocabulario y una imaginería religiosos para expresar juntos su idea y su emoción. Y ello precisamente porque no temía que sus lectores tomaran sus expresiones místicas en sentido directo. De suerte que el estilo de Parménides no sólo nos declara que él no creía en los dioses, sino que tampoco en los grupos sociales a que se dirigía se hallaba vivaz la fe religiosa. Para un racionalista a cero grados como Parménides, el hablar de dioses, de excursión celestial y emplear imágenes poco controlables es algo extraordinario, calenturiento que satisface a su necesidad de expresar la emoción sentida. Pero a un auténtico creyente en los dioses le parecería el poema de Parménides pálido, tibio y fríamente alegórico" (13).

Tal vez la misma explicación -o, más bien, una parecida- nos sirva para entender la manera en que Ortega hace culminar el párrafo 32 de La idea de principio en Leibniz, lugar en que se refiere a Júpiter con una seriedad desusada en la filosofía: "Dejémonos, pues, de intempestivos melodramatismos y filosofemos jovialmente, es decir, como es debido. Ni hay por qué hacer ante este imperativo ademanes de asombro, de ofendida dignidad. A ese estado de ánimo, a ese temple que propongo como el adecuado a la filosofía, llamaron los antiguos -que de estas cosas sabían más que nosotros- jovialidad, esto es, el tono vital propio de Jove, de Júpiter o Dios Padre. La filosofía resulta así una 'imitación de Jove'" (14).

Sin embargo, la relación de Platón y Aristóteles respecto del mito sería diferente a la que hallamos en Parménides. En lo que se refiere a Aristóteles, baste por ahora con citar su fragmento 668 -puesto por Francisco Soler como uno de los epígrafes de su obra "Hacia Ortega I. El mito del origen del hombre" (15)-: "Cuanto más solitario soy, más amigo de mitos me he vuelto".

En cuanto a Platón, Julián Mariñas hace un planteamiento sobremano paradójico, que dejamos simplemente apuntado. Según él, para el filósofo ate -

niense "el mito, lejos de ser un sustituto de la definición, es superior a ella. El verdadero conocimiento reside para Platón en el mito. Pero el mito platónico, que arranca de la definición, no es como el mito prefilosófico.

Ante la realidad, el conocimiento humano no puede agotarla, pero sí fijarla y explicitarla hasta cierto punto. Otro tipo de conocimiento exhaustivo excede de las posibilidades y del tiempo limitado del hombre. La realidad es para él inagotable, y sólo tolera algo así como una abreviatura, que es el mito" (16). Podríamos pensar, por ejemplo, que el famoso mito de la caverna sirve sólo para ilustrar una teoría previa o cumple, meramente, una función didáctica; pero Mariñas sugiere que para Platón lo principal sería el cuento, el mythos, lo narrativo, y lo secundario, la interpretación puramente conceptual de las cosas. (17)

- 6 -

Pero volvamos al mito mismo, recurriendo, de nuevo, al parágrafo del Leibniz que ha hecho de caballo de batalla en esta tarea de ir dilucidándolo.

Dice Ortega: "El Mito no es un género literario. La mitopeia es un método intelectual que forja el Mundo en que durante milenios vive un pueblo. Este método o 'modo de pensar' mítico consiste en un puro inventar fantástico, provocado por un objeto extraordinario, un hecho que se destaca, un acontecimiento o forma que dispara en el hombre emoción. La mente reacciona a eso inventando una narración, contando una 'historia' que sin más se acepta. No necesita pruebas porque nadie la somete a crítica y no se la somete a crítica por la sencilla razón de que no encuentra otras invenciones distintas y contrarias a ella. Es la interpretación 'explicativa' primera" (18). En nota, señala Ortega: "Antes de ella hay la absolutamente primigenia, pero que no es 'explicativa', sino meramente práctica: la mágica. No se ha sabido distinguir con precisión estos dos estratos sucesivos de la mentalidad humana -el pensar primigenio o mágico y el pensar visionario o mitológico". Lo expresado en esta nota exige que la lista configurada hasta ahora por la experiencia de la vida, prudencia o sagesse, la poesía en sentido homérico o dogmática, el mito, la religión y la filosofía agregue un nuevo miembro: el pensar primigenio o mágico. Por ahora, sólo podemos decir de él que, así como -según Ortega- en

el hombre actual persiste una dimensión mítica, todos conservamos residuos de aquella concepción mágica de la vida propia de los primitivos (19).

Continúo con el texto que viene después de la nota con la finalidad de obtener, por lo pronto, una tipología de los mitos que puede ser muy iluminadora y relevante. "Al revés que la filosofía -continúa Ortega- la mitología es un pensar primerizo y no parte de oponerse a otras opiniones preexistentes.

Por eso es 'ingenuo', paradisiaco y crédulo. Una primera invención que 'esclarece' algo sorprendente para el hombre, es automáticamente 'verdad', tanto que, como antes dije, en la verdad mitológica ni siquiera se conoce la distinción entre verdad y error. Sólo se conoce la contraposición intramundana franqueza-mentira. Toda la invención mítica trabaja sobre las que ya hay; no pretende invalidar ni contradecir las anteriores, sino que empalma con la tradición, la desarrolla y es, más bien, un sobrecrecimiento vegetativo de lo inicial o bien la proliferación incoercible de una polípera, de un viviente coral. Así se va enriqueciendo y articulando y hasta hipertrofiando el Mundo mítico. 'Lo mítico' en su primaria generalidad es aquel Mundo originario o de los orígenes -la Alcheringa o Alterta de los australianos-, un pre-Mundo o Mundo primigenio anterior a este en que vivimos y que se caracteriza precisamente porque en él era posible lo que ahora es imposible, un Mundo pues, formalmente maravilloso en que pudieron ser creadas, pudieron originarse todas las cosas que en nuestro Mundo, que es un post-Mundo o Mundo sucedáneo, hay.

A aquel Mundo de maravilla es referido todo nuevo hecho importante, notable y sensacional -es decir, que el Mito absorbe la realidad que hay ahí, incluso la leyenda meramente humana y normal, la historia, y por eso el Héroe humano se transforma y funde con el Dios" (20).

La tipología de los mitos que propongo, a partir de las anteriores descripciones de lo mítico, es la siguiente: habría unos mitos de los orígenes, en los que se da cuenta de la etapa inicial del mundo, del mundo maravilloso de la creación, de lo prístino; por otro lado, existirían mitos acerca de mo-

mentos ulteriores, a los que podríamos denominar "históricos". Pienso que el mito de Prometeo puede, al menos, acercarse al primer tipo de mitos, mientras que el de Edipo podría ser insertado dentro del segundo grupo (en la tradición judeo-cristiana cabría hacer, me parece, una distinción semejante y paralela, entre el mito de la creación y la caída y el del diluvio, ambos del Génesis).

La cantera conceptual sobre el mito que es el parágrafo 32 del Leibniz está lejos de agotarse. Examinaremos, pues, otras de sus ideas, que nos conducirán a un peculiar problema, del todo inesperado.

"El Mito -advierde Ortega- supone en su creación y en su recepción un tipo de hombre incapaz de dudar -salvo en la práctica de su vida-, ajeno por completo a la crítica frente a las interpretaciones del Mundo que recibe. El Mito es 'lo creíble en sí', lo 'incuestionado'. Su 'verdad' no es verdad por el contenido particular de lo que enuncia, sino simplemente porque es tradición, porque se habla y se dice anónimamente. Como todo uso colectivo, es irracional y se recibe, propala y transmite mecánicamente. De aquí la impersonalidad de su generación. Un mito de oriundez personal, un mito con firma de autor al pie, es tan contradictorio como, viceversa, lo sería una verdad científica que no tenga un origen personal" (21). Nuestro filósofo insiste, por tanto, en entender el mito como habla, como narración tradicional. Por otra parte, deja abierta la posibilidad de comprenderlo desde su teoría de los usos sociales, expuesta, principalmente, en su libro El hombre y la gente.

El mito no sólo puede ser visto desde la perspectiva de la creencia sino, también, desde el punto de vista del uso colectivo. Pero al declarar, luego, la imposibilidad de un mito de carácter personal, con firma de autor al pie, nos crea un problema; en efecto, el mismo Ortega ha presentado dos mitos, inventados por él, dentro de su obra: el mito de los cascabeles -sobre Erasmo, el final de la Edad Media y el surgimiento de una nueva edad-, y el mito del origen del hombre -acerca del origen de la fantasía. A ambos -especialmente al último- se ha referido magistralmente Francisco Soler en "Hacia Ortega I.

El mito del origen del hombre", libro que ya nombramos y que sería imprescindible tener como telón de fondo de todas estas consideraciones. Para dar razón, entre otras cosas, de la existencia de estos mitos personales -que, en principio, serían imposibles- Soler escribió más de 300 páginas, y a ellas remito. En el desarrollo de la presente investigación me limitaré a otro texto del párrafo 32 del Leibniz que, al menos parcialmente, de manera breve, explicaría que Ortega haya inventado algo así como "mitos". Dice el filósofo: "Cuando hablando en público, advierto que este se muestra remiso, frío, insensible, acudo al gran Deus ex machina de la mitología y, abriendo el chiquero, lanzo al galope mis potros centauros. Es muy difícil que un público, ante la mística galopada de esos seres profundamente enigmáticos y bellos que miran exaltados con ojos humanos y hacen resonar la tierra cal-cándola con sus cascos equinos, no sienta en la médula un estremecimiento.

Verdad es que constituyen una de las más vetustas imaginaciones de la mente indo-europea. Los Centauros o Kentauros son los Gandharva de la cultura hindú" (22). La necesidad de e-mocionar -esto es, de mover y conmover- a sus lectores en determinada dirección habría suscitado en Ortega -entre otras razones- la invención de "mitos", que al ser enunciados dentro de una tradición científica y en un contexto filosófico, no lo serían propiamente.

Tal vez una necesidad estilística semejante a la que indujo a Parménides a expresar su pensamiento a través de un poema envuelto en un ropaje mítico llevó a Ortega a fantasear sus "mitos". Reflexiones parecidas harían inteligible el hecho de que una sociedad sólo puede ser movida históricamente a partir de mitos y nunca sólo desde teorías o ideas puras, como conceptos y cifras estadísticas, por ejemplo; éstas no van a mover por sí solas a una colectividad; para e-mocionarla en determinado sentido les sería imprescindible conjugarse con imágenes míticas, mitos sociales (23).

- 7 -

Prosiguiendo con el esclarecimiento del mito a través de su confrontación con otros modos de habérselas "intelectualmente" con el Universo, recurriré a un texto en el que Ortega lo vincula con la poesía. "Lo que los griegos llamaron propiamente 'poesía' -advierte- era la ocupación con la materia mítica, en el mismo sentido en que los poetas de gestas franceses en

los siglos XIII y XIV decían tratar 'la matiere de Bretagne', es decir, el ciclo maravilloso del rey Artús y los doce Pares. Consistía en contar o inventar narraciones míticas. Cuando empezaron en Grecia la duda y la crítica, las 'ideas' y las teorías, los poetas, aun los de vocación más tradicional, se contaminaron y comenzó el lirismo elegíaco en que el poeta expresa opiniones, parlotea, teoriza. Esta teoría, practicada por hombres sin dotes para ello, dio como resultado algo así como lo que, oriundo de otras raíces, iba a ser la terrible retórica que acabó por engullirse toda la cultura greco-romana y ser su postrera flotante supervivencia" (24). Para nuestro autor, pues, la poesía no tenía en esa época -en principio, del 750 a. de C. al 500 a. de C. (25)- un límite claro con la mitopeia, puesto que era ocupación con la materia mítica. Por otra parte, el texto citado alude a una peculiar forma de enfrentarse 'intelectualmente' el hombre con la realidad, que en otro momento habría que abordar, a saber, la poesía elegíaca.

- 8 -

Si ahora, como es pertinente y necesario, queremos confrontar mito y religión, nos topamos con una pequeña dificultad; en el parágrafo del Leibniz que ha hecho de hilo conductor de nuestra exposición, Ortega nos dice -ya lo indicamos- que en la religión hay un creer más macizo y compacto que en el mito; pero no se extiende mucho más sobre ella. Por tanto, me parece ineludible trasladar el centro de gravedad de esta indagación a otro texto de Ortega: el anejo 'Máscaras' de la Idea del Teatro.

No nos vamos a referir tanto a la religión en general, sino, más bien, a la religión en la época clásica de Grecia -tomando esta expresión en sentido amplio-, que es aquella que en este contexto es pertinente comparar con el mythos.

En el ámbito de lo religioso, Ortega distingue tres líneas: una es la de la religión griega y las demás religiones antiguas y más o menos primitivas; otra, la de las religiones mazdeo-mosaico-cristianas; y una última,

de inspiración para-religiosa, o no propiamente religiosa, que culmina en el budismo. Estableciendo esta distinción, dice Ortega: "la religión griega, pareja en esto a todas las demás religiones antiguas y más o menos primitivas, tiene un carácter radicalmente distinto, más aún, opuesto a la línea de inspiración frente a lo divino que parte de Zoroastro, atraviesa el mosaísmo y culmina en el islamismo y el cristianismo" (26). Y en nota agrega: "Otra tercera línea de inspiración religiosa que más bien pudiera denominarse para-religiosa, es la que logra su forma más perfecta en el budismo" (27).

Pero ¿en qué consiste la peculiaridad de la religión griega, que es la que nos interesa destacar? Nuestro filósofo responde en un texto que es necesario citar en su mayor parte: "La religión griega es, en un sentido formal, religión 'popular'. Lo es, primero, porque se origina en la impersonalidad colectiva de los diferentes 'pueblos' o 'naciones' helénicos. Segundo, porque su contenido tiene un carácter difuso, atmosférico, diríamos respiratorio. Ni es como las otras religiones mazdeo-mosaico-cristianas, una forma de vida aristada y definida, aparte del resto de la vida, ni tolera las precisiones y rigurosas cristalizaciones de una dogmática teología establecida por grupos particulares de sacerdotes. [...] Tercero, porque es declarada y constitutivamente religión de un 'pueblo' como tal pueblo y, por tanto, función del Estado. Los dioses son primariamente dioses del Estado y de la colectividad y sólo a través de estos son dioses para el individuo. [...] Cuarto: al consistir la religión sustancialmente en 'culto público' le era connatural ser 'fiesta', 'festival'. Este rasgo no le es peculiar; es común a todas las religiones antiguas y más o menos primitivas.

En ellas el acto religioso fundamental no es la plegaria individual, privada e íntima -la 'oración'-, sino la gran ceremonia colectiva de tono festivo en que participan todos los miembros de la colectividad, unos como ejecutantes del rito -danza, canto y procesión-, los demás como asistentes y 'espectadores'. A ese acto de comunicar el hombre con dios mediante la a -

sistencia a un ceremonial colectivo religioso llamaron los griegos theoria -contemplación. La theoria es, pues, el parangón griego de la oración cristiana. La religión griega, por tanto, es religión del 'pueblo', para el pueblo y por el pueblo. De aquí que consista en culto y en culto público más sustantivamente que las religiones de la otra línea" (28).

Aparte del carácter popular y público de la religión griega, así como de la ausencia de teología en ella -todo lo cual, conjugando, le da un sello difuso-, es preciso hacer notar, a partir del texto citado, el sorprendente hecho de que la palabra theoria, con la que se designa la filosofía y la ciencia -esto es, lo diferente y, a veces, opuesto a la religión-, sirvió primero para nombrar el vínculo fundamental entre el hombre y Dios. (29).

Agreguemos una precisión más sobre la religión griega, que es importante tener presente. Para ello, recurrimos de nuevo al decisivo anejo 'Máscaras' de la Idea del Teatro. "Conviene advertir que en la época clásica -indica Ortega- la religión griega consistía en tres camadas de dioses, muy diferentes entre sí como fauna divinal, que el hombre griego llevaba en su alma superpuestas como estratos geológicos. Hay, por lo pronto, los dioses y cultos de los pueblos vencidos por los helenos cuando del Nordeste, separándose del común tronco indoeuropeo, bajaron a Grecia y sus islas. Esta religión, la más antigua, grosera, ruda, era la religión que se había extendido por toda el área de la cultura egea. Sus divinidades, predominantemente femeninas, son de simbolismo ctónico; son dioses subterráneos [cthonòs theai], del 'abajo' o infierno. Dioses sombríos que originariamente debieron ser los parientes mismos muertos. Al ser vencidas esas naciones por los griegos quedaron allí como plebe, como lo que Toynbee llama 'proletariado interior de una civilización'. Y es curioso advertir que, en este caso -como siempre en la Historia-, esa religión proletaria es la que, con unos y otros añadidos, acaba por rebrotar e imponerse sobre la religión de los gru

pos aristocráticos que fueron sus vencedores.

"Esta es la otra camada -continúa Ortega-, el otro Pantheon, que culmina con refinamientos francamente amanerados en los poemas homéricos.

Sus divinidades son todo lo contrario que las subterráneas, infernales y necrófilas. Son dioses celestes, siderales y fulgurales: el sol y el rayo.

Desprecian a los muertos. En Homero los muertos son casi casi unas figuras cómicas. El maravilloso poeta ciego acompaña con entusiasmo al hombre mientras vive, pero apenas muere le da un puntapié [...] y no se vuelve a ocupar de él (30).

"Dionysos -añade nuestro filósofo- representa una camada intermedia que participa de ambas, que se concentra prácticamente en un solo dios y que, por todos conceptos, representa el máximo de altitud religiosa de que fueron capaces los griegos. Es hijo de Zeus -de lo más alto- y de Semele, diosa de lo profundo, diosa telúrica, del país de los fenecidos" (31).

Además de presentar esta apretada y perspicaz síntesis de los modos de religión en la Grecia clásica, cumplo con la finalidad de cerrar el círculo conceptual iniciado a partir del Leibniz; allí se afirmaba que -frente a la filosofía- religión, mito y poesía en sentido homérico formaban un frente común dentro del cual no es posible discernir límites claros entre estas tres maneras de habérselas "intelectualmente" con el Universo; lo mismo se insinúa en el anejo 'Máscaras'. Y en una continuación de la tarea de esclarecer lo que es el mito a partir de la puesta en juego de la razón histórica, este planteamiento es fundamental.

En efecto, hemos realizado algo así como un asedio a lo que es el mito, confrontándolo, sobre todo, aunque no exclusivamente, con la experiencia de la vida, la religión en la época clásica de los griegos y la poesía

homérica. Pero cabría examinar, frente al mito, otras maneras de ajustarse "intelectualmente" el hombre con su contorno (32). Quede ello como tarea pendiente de un trabajo que, tal vez, tendría que ser necesariamente interdisciplinario.

(*) Este escrito forma parte de la realización del Proyecto de Investigación Clave 1180-90, auspiciado por FONDECYT

(**) Profesor de Filosofía Contemporánea de la Universidad de Chile e Investigador de CONICYT.

NOTAS

- (1) Editorial Herder, Barcelona, 1984. Trad. de Claudio Gancho. Pág. 15.
- (2) *Ibíd.*, p.15s. En nota, Pieper indica que ha utilizado, sobre todo, el Greek-English Lexicon de Liddell-Scott, Oxford, 1958.
- (3) La idea de principio en Leibniz, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1979; p.315s. Obras completas, vol. VIII, Ed. Revista de Occidente, Madrid, p.308s.
- (4) Proporciono, sin embargo, una bibliografía orientadora al respecto: De Ortega: En torno a Galileo (O.C., V.); Historia como sistema (O.C., VI); Ideas y creencias, Rev. de Occ. en Alianza Ed., Madrid, 1986, (O.C., VI); Del Imperio Romano (O.C., VI); La idea de principio en Leibniz (parágrafo 26 y ss.); "Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia" (en Pasado y Porvenir para el Hombre Actual: O.C. IX). De Paulino Garagarri: Introducción a Ortega, Alianza Ed., Madrid, 1970. De Julián Marías: La Estructura Social (Obras Completas, Ed. Revista de Occidente, Madrid; vol. VI). De Francisco Soler et al.: Protocolos al Seminario sobre "Historia como Sistema" de José Ortega y Gasset, Eds. del Departamento de Estudios Históricos y Filosóficos, Universidad de Chile (Sede Valparaíso), Viña del Mar (Chile), 1978.
- (5) Historia como Sistema y otros ensayos de filosofía, Rev. de Occ. en Alianza Ed., Madrid, 1981; p.14 (O.C., VI, p.14).
- (6) "Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia". O.C., IX, p.721.

- (7) Cfr., El tiempo que ni vuelve ni tropieza; O.C., VII, p.647.
- (8) *Ibíd.*, p.653 s.
- (9) Cfr., Ser y Tiempo, Ed. F.C.E., México, 1971; p.24; trad. de José Gaos (Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag; Tübingen, 1986; p.15). Véase, además, del autor, En torno a Heidegger; Ed. Universitaria, Santiago, 1990.
- (10) Cfr., O.C., II.
- (11) Trad. de Juan David García Barca. (Véase, Le Poème de Parménide, presentado por Jean Beaufret. Presses Universitaires de France, Paris, 1955; pp.78 y 82).
- (12) Cfr., Origen y Epílogo de la Filosofía, Rev. de Occ. en Alianza Ed., Madrid, 1981; p.80s. (O.C., IX, p.400).
- (13) *Ibíd.*, p.81ss. (O.C., IX, p.400 ss.)
- (14) Pág. 324 s. (O.C., VIII, 316)
- (15) Ediciones de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, Santiago, 1965.
- (16) Cfr., Biografía de la Filosofía; O.C., II, p. 474
- (17) *Ibíd.*, p.423.
- (18) Pág. 316 (O.C., VIII, p.309)
- (19) Cfr., "Pasado y porvenir para el hombre actual"; en Europa y la Idea de Nación, Rev. de Occ. en Alianza Ed., Madrid, 1985; p.136 s. (O.C., IX, p.655 s.)

- (20) La idea de principio en Leibniz, p.316 s. (O.C., VIII, p.309 s.)
- (21) *Ibíd.*, p. 317 s. (O.C., VIII, p.310)
- (22) *Ibíd.*, p. 318 (O.C., VIII, p.311)
- (23) Además del libro de Soler antes indicado, véase, sobre el tema, Masa y Mito, de Hans Barth; Ed. Universitaria, Santiago, 1973; trad. de Carmen Cienfuegos W.
- (24) Cfr., La idea de principio en Leibniz, p.318 s. (O.C., VIII, p.311)
- (25) *Ibíd.*, p.315 (*Ibíd.*, p.308). Respecto de la poesía en sentido homérico y de otros asuntos tratados en este escrito, véase, de Joaquín Barceló: a) El hombre como juguete de los dioses, Eds. del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Segunda edición, Santiago, 1987. b) "En torno al mito de los griegos"; en Revista del Pacífico Vol. 2, Nº 2, Valparaíso (Chile), 1965.
- (26) Cfr., Ideas sobre el Teatro y la Novela, Rev. de Occ. en Alianza Ed., Madrid, 1982; p.99 s. (O.C., VII, 472).
- (27) Sobre el budismo, de Ortega: a) El tema de nuestro tiempo, Rev. de Occ. en Alianza Ed., Madrid, 1981; p. 122 ss. (O.C. III, 181ss.) b) "Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia"; en Historia como Sistema y otros ensayos de filosofía: P. 85 (O.C.V., 534). c) Meditación de la Técnica, Rev. de Occ. en Alianza Ed. Madrid, 1982; p. 58 ss. (O.C.V., 347 ss.).
- (28) Cfr., Ideas sobre el Teatro y la Novela, p.100 s. (O.C.VII, 472 s.).

- (29) Consideraciones adicionales sobre esto último pueden hallarse en el artículo de José A. Mainetti titulado "Prägma, Páthos y Ethos de la Theoría"; en Revista de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina), Nº 18, 1967; pp. 63-67.
- (30) En nota, señala Ortega: "Esto está ya perfecto y 'posesión eterna' en la Psyche de Edwin Rodhe, un libro portentoso [...] que cada día cobra nueva y mayor refulgencia".
- (31) Cfr., Ideas sobre el Teatro y la Novela, p.111 s. (O.C.VII, 481 s.). Parece evidente que en este libro, que contiene una nueva edición revisada del anejo 'Máscaras', hay una errata en la línea 27 de la página 111, donde dice "de los muertos", debiendo decir solamente "muertos" (en las Obras Completas no se encuentra, por fortuna, esta errata que puede resultar desorientadora).
- (32) Al respecto, véase, de Ortega, por ejemplo: a) Ideas y Creencias, Capítulo segundo; b) "Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia"; c) Origen y Epílogo de la Filosofía, Capítulo quinto y ss. De Francisco Soler, su obra ya clásica sobre el tema, y a la que hemos referido anteriormente: "Hacia Ortega. I.- El mito del origen del hombre".

¿ES EL MITO UN AMPARO DE LA COBARDIA DEL HOMBRE ?

Enrique Arriagada K.

¿Qué es más propio en el hombre?

¿Es propio en el hombre ser mítico? ¡O, es tan sólo una respuesta a su cobardía y, en consecuencia, lo que es propio es la necesidad de amparo?

Hasta qué punto la historia de la religión, e inclusive la de la ética, es en parte historia de la cobardía. Porque si no hubieran existido estos refugios, los valores serían otros.

Sin embargo, a pesar de ser el mito una herramienta de consuelo, no deja de transportarnos a lo originario del hombre, del mundo y el nacimiento de los dioses.

Es posible que a través de estas líneas se logre otro ángulo de comprensión para el mito, porque pretendemos presentar los problemas que produce su hermenéutica, siguiendo la senda de la búsqueda de lo genuino. Es un esfuerzo para dar alguna luz, en su interpretación contemporánea, a un tema difuso, inasible y muy tergiversado; por ello el cúmulo de preguntas que formulamos van encaminadas hacia dos ángulos: la confusión de planos lingüísticos y la valorización del mito.

Se puede detectar en el ambiente sudamericano y mundial, un renaciente interés por el mito. Pero el problema no es tan sólo la nueva evaluación de éste, sino que además, lo es de lo no-racional, lo inefable, la esperanza, la fantasía, lo mágico, aspecto, que abre las puertas del posmodernismo contemporáneo.

Las causas que han producido esta revalorización han sido, por un lado, el agotamiento de una memoria crítica, de un pensar lógico, matemático, lineal, alcanzando su máxima expresión durante el positivismo del siglo pasado, y el empirismo lógico del presente que llegaron a desbaratar cualquier salida inefable como el producto de una mente infantil; por otro lado, incide en esta reapreciación del mito la aparición, entre y post guerras mundiales del absurdo, del sin sentido, del nihilismo. Y el mito, junto a otras instituciones, es quien reinstala la esperanza y la fantasía del cómo fue la era originaria, sin el tiempo, el espacio, el compromiso y la acción.

El mundo siempre ha sido absurdo. Es el hombre el que ha tenido etapas en que no ha sido absurdo y ha sabido interpretarlo e interpretarse con armonía, y desde luego que en la incoherencia, el mito le ha sido importante.

No fue posible desmitificar totalmente al hombre, porque ni la ciencia ni los partidos políticos pudieron darle respuestas absolutas e imperecederas.

Se hace difícil definir el mito contemporáneamente, sin embargo, podemos considerar que es la expresión y un modo de ser en el mundo, en fuga de lo temporal y espacial, parcialmente descategorizado. Así, el mito por un lado es un velo de irrealdad para soportar la dura realidad; por otro, cuando es más propiamente mito es cuando se remonta a los orígenes del hombre, del mundo y de los dioses. Es una conmoción provocada por la admiración y la ignorancia de no saber a qué atenerse ante la realidad, y termina por ser también un método práctico de orientación en la vida que lleva inserta una teoría de ésta. Es una construcción mental, que puede estar viva por convicción o muerta por inverosímil, o parcialmente muerta por ciertos rasgos inverosímiles y otros originarios.

El mito completo es un medio de comunicación cuya clave, a pesar de usar palabras, no está en la articulación de ellas, sino que tiene las propias, a la manera de los sueños, siendo un ejemplo más independiente aún, el de la música.

El error para desentrañar lo que un mito está transmitiendo es ir a él con todas nuestras categorías de espacio y tiempo y querer encontrar un sentido con nuestra cerrada memoria crítica, aplicándole todo el criterio empirista - matemático - lógico - lineal.

Se produjo una confusión de planos que llevó a desechar el mito, porque las respuestas no correspondían a las preguntas.

Yo no puedo ir a la música para que me dé cuenta de sí misma con palabras, pues me la da con notas musicales. Me puede exponer un primer tema activo, enlazar un segundo pasivo, hacer un desarrollo con elementos de su acción y de su pasividad, para luego hacerme una reexposición.

Esto que he definido sucintamente es la forma sonata, a la que yo puedo hacer referencia en palabras, pero el contenido mismo está dicho en notas musicales que el intérprete, en un papel mediánico entre compositor y público, transmitirá con vigor y matices, en una posición muy parecida a la del chamán. Ambos están en trance, revelando un mensaje.

El mito en consecuencia no tiene un mensaje directo, de proposición apofántica, sino que debe ser revelado y pasar por todo un proceso para descifrar sus símbolos y claves. Sin embargo, para el hombre contemporáneo, es, al decir de Fromm, un Lenguaje Olvidado.

La perspectiva que guía esta investigación es desentrañar qué es lo más propio en el hombre, lo que lleva a hacer la pregunta: ¿es propio en el hombre ser mítico o es tan sólo una respuesta a su cobardía y, por ende, lo que le es propio es la necesidad de amparo?

Analicemos las causas por las que se habría producido este miedo en el hombre frente al mundo.

En primer lugar, el hombre con su imaginación e inteligencia se ha desmedido en su habitat biológico. Si el hombre fuera un inconsciente, como el animal, y el mundo que le rodea fuera todo su mundo, sin modificarlo no estaría sobrepasado por él, pero como ha elevado su vista y modificado el mundo, termina por ser avasallado por éste, se le va de las manos y es esto lo que progresivamente lo va aterrando, alienando.

El hombre primigenio logró ir venciendo sus circunstancias primitivas, pero el misterio de la vida siempre le fue mayor. Y, posteriormente, con cada descubrimiento de la ciencia y de la técnica, nuevos horizontes y enigmas se le abrieron. Fue tomando conciencia de su instalación en el mundo, y ello requiere de una valentía para mirarlo tal como es. Quedó así en un peligroso juego de conciencia y abismamiento, con un retorno protector a la inconciencia. Le causa curiosidad lo que va descubriendo, mirándolo a hurtadillas, de soslayo, para que este mundo no lo sorprenda mirándolo de frente.

Cuando ya llega al descubrimiento de otros océanos y tierras, del mundo cósmico, todo se hace atroz y aterrador y busca refugios cada vez más sofisticados, pero no simismáticos. ¿Hacia dónde elevó su vista el primitivo? Hacia el refugio del mito, sin tiempo, sin espacio, sin acción ni compromiso, hacia el ensueño, quiere explicar este mundo, en búsqueda de lo inefable. Por ello no hay propiedad ni necesidad del mito, lo que está necesitando es amparo, y esta necesidad irá aumentando al tomar mayor y constante conciencia de la inmensidad del universo en relación con su pequeñez.

Se seguiría que, cuando el hombre elimine las causas del miedo, ya no será mítico, ni falsamente religioso, ni protegido por figuras falsas de Dios.

El amparo será reemplazado por la valentía y otras instituciones de este tenor, como creyó que le ocurriría con la ciencia o la política.

En segundo término, también han minado las fuerzas del hombre para enrostrar este mundo, siglos de un deber ser desfazado de su capacidad (1).

El hombre no quiere resignarse a este mundo mudable, perecible, por todas las razones expuestas. Busca el absoluto, lo que siempre permanecerá inmutable y que satisfaga sus ansias de eternidad. El mito, junto al amparo mencionado, le satisface esta necesidad de eternidad y en él se le revela el absoluto, según la tesis de Scheeling.

Así como esta tesis ha estado encaminada a analizar ciertas tendencias por la que es impropio en el hombre ser mítico, hay otras por las que se considera que es muy propio que lo sea, por ejemplo, la búsqueda de sus orígenes, del mundo, de sí mismo o del sentido puro de Dios (no como amparo).

Antiguamente, todo lo expuesto estaba transmitido como en una revelación, como eran los mitos órficos. El mismo papel cumple la religión con todo lo mítico que tiene inmersa; también se esforzó por explicar el mundo, la filosofía y, finalmente, la ciencia. Sin embargo, por más excluyentes que han tratado de ser estas últimas, siempre han tenido una relación mítica, en la medida en que se cuela en su racionalismo subrepticamente la ilusión, el deseo y anhelo de esperanza.

(1) Con Sócrates, Platón y el Cristianismo, al hombre se le impuso un ideal con reglas de cómo debiera ser, que siempre han estado fuera de su capacidad, programa seguramente para milenios.

Son innumerables los casos de pensadores que han tenido una verdadera torción en su investigación y en su pensamiento, como lo es Levy-Bruhl, o en otro contexto Russel, o el mismo Aristóteles, que en su vejez confiesa hacerse cada vez más amigo del mito. Quizás esta tesis, modestamente, pueda esclarecer la ambivalencia que hay en el mito.

Hechas estas consideraciones específicas, nos atrevemos a hacer esta pregunta: ¿hasta qué punto la historia de las religiones es en parte historia de la cobardía del hombre? Porque vemos que en la medida en que el mundo le ha sido menos adverso, se aleja de ella, pero cuando sí lo es, vuelve. Esta interpretación es sin dejar de comprender que el hombre tiene un innato sentido sacro y de Dios, pero cuya puridad se ve muy fácilmente manejada por intereses o distorsionada por él mismo como covertedor.

Y las preguntas siguen: ¿hasta qué punto, inclusive, la historia de la ética es otra historia de su cobardía? Porque le ha hecho vivir en una sociedad reprimido; sin dejar de reconocer que no vivió con lo óptimo, pero sin embargo sobrevivió. Podríamos concluir que sin una historia de la cobardía, es decir, si el hombre fuera valiente, muy distintos serían los valores.

PARTE III : 1^{as} JORNADAS INTERDISCIPLINARIAS SOBRE
EL MITO : PONENCIAS Y ABSTRACTS.

E L M I T O

PRIMERAS JORNADAS INTERDISCIPLINARIAS

18, 19 y 20 de Octubre 1988

Martes 18 de Octubre

- 9.30 - 10.00 hrs. Inscripciones
- 10.00 - 10.15 hrs. Presentación de las Jornadas
- 10.15 - 11.15 hrs. *Clase Inaugural : Para una Teoría del Mito. (*)*
Prof. Francisco Aguilera Gajardo
Director General Académico, Universidad de Chile.
- 11.15 - 11.30 hrs. Café
- 11.30 - 13.00 hrs. *Psicoanálisis del mito y el mito en el Psicoanálisis*
Dr. Jorge Gissi Bustos
Depto. de Psicología, Pontificia Universidad Católica
- 15.00 - 16.30 hrs. *Mito y Símbolo en las concepciones del tiempo y el espacio: culturas indígenas de Chile.*
Dra. María Ester Grebe Vicuña
Depto. de Antropología, Facultad de Filosofía, Hdes. y Educación, Universidad de Chile.
- 16.30 - 16.45 hrs. Café
- 16.45 - 18.15 hrs. *Mito Mapuche en la cordillera valdiviana*
Prof. Carlos González
Instituto de Estética. Pontificia Universidad Católica

Miércoles 19 de Octubre

- 9.30 - 11.00 hrs. *El mito del canibalismo (*)*
Prof. Osvaldo Silva G.
Depto. de Historia. Facultad de Filosofía, Hdes. y Educación, Universidad de Chile.
- 11.00 - 11.30 hrs. Café
- 11.30 - 13.00 hrs. *Conocimiento Mítico y Conocimiento Científico (*)*
Prof. Jaime Moreno Garrido
Centro de Estudios Judaicos. Facultad de Filosofía, Hdes. y Educación, Universidad de Chile.

- 15.00 - 16.30 hrs. *Mito y Antisemitismo*
 Prof. Miriam Zemelman G.
 Depto. de Historia, Facultad de Filosofía, Hdes. y Educación, Universidad de Chile.
- 16.30 - 16.45 hrs. Café
- 16.45 - 18.15 hrs. *El mito, la desmitificación y la restauración del sentido (*)*
 Prof. Ana Escrivar
 Depto. de Filosofía. Facultad de Filosofía, Hdes. y Educación, Universidad de Chile

Jueves 20 de Octubre

- 9.30 - 11.00 hrs. *Mito y Verdad según Nietzsche (*)*
 Sra. Mariana Herrera
 Licenciada en Filosofía. Facultad de Filosofía, Hdes. y Educación, Universidad de Chile
- 11.00 - 11.30 hrs. Café
- 11.30 - 13.00 hrs. *Correspondencia entre el proceso estético y el proceso mítico; la obra de Tatiana Alamos (*)*
 Prof. Rebeca León C. y Ana María Tapia Adler
 Depto. de Teoría de las Artes, Facultad de Artes. Universidad de Chile
- 15.00 - 16.30 hrs. *Mito y Utopía, dos formas de representación*
 Prof. Roberto Escobar Budge
 Depto. de Sociología, Facultad de Filosofía, Hdes. y Educación, Universidad de Chile
- 16.45 - 17.30 hrs. *Conclusiones, Cierre, Entrega de Diplomas*

(*) Publicados en *Revista Chilena de Humanidades* Nº 11, Santiago 1990.
 Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

MITO Y UTOPIA: DOS FORMAS DE CONOCER

Prof. Roberto Escobar

Comprensión

Cualquiera que sea la forma en que queramos comprender y explicar nuestra persona y nuestro yo, tenemos que aceptar que ocupamos un "lugar", con una situación "espacial corporal" y una identidad "temporal espiritual".

En lo físico, nuestra frontera con el mundo sensible exterior es el contorno de nuestro cuerpo, la piel. A través de ella captamos datos sensibles, permanentemente.

En lo espiritual, la frontera de nuestro yo y el mundo de las ideas es más difícil de describir, porque para conocerla no pueden intervenir los sentidos corporales; pero, sea como sea, hay una frontera a través de la cual recibimos, también continuamente, los datos de la existencia.

Colocados en la situación en que nuestro micro-cosmos interior está permanentemente alimentado, o talvez bombardeado, con datos sensibles que atraviesan la frontera física de nuestro cuerpo y recibiendo al mismo tiempo vivencias existenciales que llegan incesantemente a nuestra psiquis, debemos "equilibrar" necesariamente lo nuevo con lo ya conocido, en un acto de "comprensión" que explique en forma aceptable la relación entre el yo (micro-cosmos interior), y el mundo (macro-cosmos exterior).

Todo acto de comprensión es complejo y genera diversos procesos entre los cuales se distinguen, a lo menos, los tres siguientes: la "explicación racional", la "comprensión genética" y la "visión psíquica de lo psíquico mismo", cuyas diferencias pueden reseñarse como sigue:

a) Explicación Racional:

Es el fruto de la sistematización lógica de datos ya "conocidos" por el receptor. Formula "principios", aplicados en la observación, para el análisis de las situaciones nuevas que va captando y que eventualmente acepta o rechaza. Se trata de un "proceso" que no debe confundirse con la "inteligencia", que es una facultad potencial.

b) Comprensión Genética:

Sabemos que las células tienen memoria. Conservan la información necesaria para crecer, instruirse, reproducirse y transmitir su memoria a las nuevas células. Estos mecanismos son los que influyen, entre otros aspectos, en los actos instintivos de los animales en reemplazo de la "explicación racional", mecanismo del cual carecen. En el hombre, por el contrario, la memoria celular cumple otras funciones: genera una continuidad orgánica que permite conservar la "identidad" del individuo y además conocer la "normalidad" de los acontecimientos físicos y su "generalidad".

c) Visión Psíquica de lo Psíquico mismo:

Este tercer sistema de comprensión es característico y propio del ser humano y no existe en los entes de naturaleza. Es la función que permite a la mente humana estudiarse a sí misma como objeto, es la posibilidad de "curvarse sobre sí misma" al decir de Teilhard, y considerarse como objeto de su propio pensamiento. Con esta cualidad existencial se constituye y se hace posible el acto y el pensamiento creativos, como también el punto de partida para la Ética.

La separación anterior es solamente descriptiva ya que parece que los tres sistemas funcionan simultáneamente y se alimentan entre sí. De allí que el "comprender" humano nunca es totalmente racional, tampoco obedece a ciegos impulsos físicos y requiere mucha disciplina para desprenderse del todo de la materialidad y ascender a lo puramente trascendente.

Al recibir los datos sensibles por una parte y las vivencias existentiales por otra, el ser humano, en forma simultánea si es que existe la simultaneidad, filtra, relaciona, enlaza, compara y explica, iniciando un activo intercambio de niveles de "comprensión integral" con la información almacenada en la memoria.

Memoria

"Memoria" es otra función que alberga muchos mecanismos y para poder usar este término aquí es necesario diferenciar los diversos aspectos bajo los cuales se nos presenta, ya que suelen ser contradictorios.

Lo que se suele ofrecer como "conocimiento científico" no es más que "memoria sistematizada" que como tal debe rechazar la validez de toda "visión psíquica de lo psíquico mismo"; con esto relega la verdadera y profunda comprensión de la vida y de sí mismo a un plano subjetivo, no-científico y no-causal.

Para comprender la "nada", más interesante que la "memoria sistematizada" es la "memoria acumulada" tal como se presenta en los organismos celulares por una parte y en el alma, por otra.

La "memoria celular", responsable de mantener el orden en la naturaleza y la conservación de las especies a través de comportamientos instintivos, significa que las células de cada uno de nosotros llevan en su memoria la de las células de nuestros padres y sus antecesores y en cierto modo pueden contener una memoria común con toda la humanidad, a nivel celular se entiende.

Pero nadie sabe exactamente el alcance de esa memoria. Más importante parece la "memoria espiritual" o "psíquica" que forma parte del alma. Sin entrar en grandes tratados solo dejaré establecido, para esta descrip -

ción, que por ALMA entiendo: espíritu con memoria.

Esta memoria almacena lo que queda del existir, la huella del tránsito e incluye también lo relativo a vidas anteriores, para aquellos que creemos en la metempsicosis. En suma, la experiencia de existir se acumula y recuerda en el alma.

En esta configuración, lo celular: "energía física más memoria", unido al alma: "energía psíquica más memoria" constituyen el sistema de la "memoria acumulada" que hace funcionar nuestra "comprensión" frente a representaciones creativas aceptables. Re-conocemos en lo nuevo, lo repetitivo del ciclo natural. Las nuevas experiencias nos evocan el placer, el dolor o el temor, antaño conocidos.

Creatividad:

La realidad nunca se nos da como algo absolutamente nuevo y aquello que deba llegar como mensaje renovador tiene que venir, en forma existencial, por vía psíquica, no por la confrontación con la memoria celular.

Pero todo esto se verifica en un proceso dinámico y al mismo tiempo que nos esforzamos por ejercer la "comprensión", nos vemos impulsados a proyectar nuestras representaciones.

Esta proyección hace entrar en juego la creatividad que, en cuanto impulso o voluntad de crear, nace de la visión psíquica de lo psíquico mismo; para que la proyección psíquica pueda tomar forma debe recurrir a la "memoria acumulada" y es allí donde nace la obra de arte.

En todas las culturas la primera expresión artística es la poesía; por ello, naturalmente, además de representar las vivencias humanas por el arte, el primer paso del hombre hacia una representación del cosmos toma la

forma poética de un MITO; sólo con pasos analíticos posteriores puede llegar a formular imágenes científicas, las que a veces conservan rasgos de lo poético esencial.

Hay aspectos existenciales que el hombre capta y quiere expresar proyectando lo psíquico mediante la proyección de vivencias desligadas de la imagen de las palabras; de la necesidad de exteriorizar la experiencia y reflexión de nuestra propia existencia, desligada de explicaciones sobre el mundo exterior, al impulso de la voluntad de crear, surge directamente la música.

La comprensión psíquica también quiere expresarse bajo formas que no tengan asiento en la representación del cosmos ni en la experiencia de existir, es decir por otros medios que la poesía o la música, y de allí nace la filosofía.

Parece que la poesía tiene una expresión mítica, pero la filosofía y la música tienen otro origen, si bien sus finalidades suelen coincidir. Cuando la reflexión filosófica se aplica a construir un sistema sobre un concepto válido, tal como Verdad, Bien, Justicia, Amor, Belleza, nacen las UTOPIAS, siempre desligadas de la realidad sensible, pues su nombre mismo: UTOPIA, significa "no hay ningún lugar como éste".

Se puede considerar a la música relacionada con el mundo de las utopías, pues su origen puramente existencial no está ligado directamente a los símbolos culturales tales como la palabra o el color, sino que nacen de la expresión rítmica del cuerpo y del uso de la voz y el sonido de golpes de manos y pies. La elaboración cultural y la búsqueda de una integración con la naturaleza ha llevado a la humanidad a construir "instrumentos" de maderas, metales, cueros, crines, etc. a los cuales aplica el ritmo esencial del cuerpo.

Por esto, la música, en cuanto expresión pura del devenir de la vida, se relaciona cercanamente con la filosofía.

Así, del núcleo mismo de nuestra existencia conjunta: material y espiritual, nacen, como expresiones exclusivamente humanas de la "comprensión", dos vectores de representación: el MITO, sensible, simbólico y poético, frente a la UTOPIA, abstracta, filosófica y musical, vectores que siempre surgen: templados, moderados, silenciados, suprimidos, o racionalizados por el "conocimiento científico", proporcionado por nuestra propia "memoria sistematizada".

Representación Mítica:

Nuestra "memoria acumulada" retiene los valores de nuestra reacción frente a la naturaleza, en particular el "pánico", producido míticamente por el dios Pan y que se expresa como el temor irracional hacia hechos normales: tempestades, terremotos, vendavales, truenos, erupciones y otros. Tal vez, como ya se ha dicho, nuestra memoria registra lo elemental de ese miedo ya sentido por nuestros antepasados y todos llevamos impreso en el sub-conciente iguales reacciones contra la naturaleza.

La representación mítica de un fenómeno se comprende porque el sub-conciente colectivo se forma con un fondo simbólico común a todos. El MITO a menudo comunica lo inexplicable porque contiene en su estructura una emoción compartida por todos.

A medida que se desarrolla un ser humano, desde el momento de su nacimiento y durante la primera infancia, va recibiendo una carga de experiencias que llenan su memoria por el tacto y el gusto, primero, luego por el oído y la vista, los que van creando los verdaderos patrones de medida para la comprensión de las situaciones en que se verá envuelto, después.

Este mecanismo es común a la formación de la cultura y de los mitos,

y los simbolismos míticos se identifican con determinadas culturas, originando variantes en la interpretación de signos idénticos; así un dragón es considerado un monstruo peligroso en la cultura europea y un ser benéfico en China, la serpiente, símbolo de sabiduría para muchos pueblos es la encarnación del mal para el cristianismo y como éstos, muchos otros casos.

Si bien la cultura es un sistema en permanente evolución, los mitos tienden a tomar formas estables que tienen poca variación en el tiempo, lo que se debe a que la cultura es un sistema dinámico estructurado, mientras que el MITO, si es una "obra de arte", como tal tiene valores estables y estructura estable.

Para proyectar una obra de arte, desde el fondo de nuestra "memoria acumulada" surgen los elementos simbólicos que al combinarse van originando la estructura lógica o ritmo dinámico de la obra, llamado a sostener el contenido imaginario. Si la estructura resultante es "artísticamente" sólida y proporcionada al contenido, estamos ante una obra que afirma verdad.

Por eso los MITOS pueden comunicar artísticamente su verdad aún cuando la "explicación causal" del "conocimiento científico" lo niegue. Es la confrontación entre el valor poético vivo que representa y transmite la existencia, a partir de lo ya conocido, con la fría sistematización de la memoria, excluyente de la emoción.

Al igual que toda obra de arte, la elaboración de los mitos es siempre compleja, interviniendo muchos agentes concordantes, muchas notas sutiles que van perfeccionando el mensaje.

A menudo, el MITO describe un proceso que conduce a una iniciación, un ritual en que se lleva efectivamente a la práctica lo que el MITO propone. De este tipo son los sacrificios de tipo totémico, las ofrendas a la divinidad, algunos ritos de pasaje, los ritos de purificación, etc.

Los sueños, en cuanto procesos para relacionar el sub-conciente con la vida objetiva, también se desarrollan míticamente y el intento de explicar los sueños -o más bien entender los sueños como explicación de algo- ha sido casi permanente en el desarrollo de la humanidad.

No creo que se haya avanzado mucho, porque los sueños son irreproducibles para que otra persona pueda hacer su análisis, pero si se han podido identificar ciertos símbolos oníricos que se relacionan con los símbolos míticos y cuyos significados son aceptados en forma generalizada, pensando que hay un área de expresión onírico-artística que parece inspirar muchos símbolos míticos.

Esta condición se hace evidente en que los relatos míticos carecen de tiempo. Los hechos que se describen míticamente, al igual que los sueños, o bien ocurren simultáneamente o bien se suceden sin que se defina la velocidad del acontecer o los intervalos de tiempo de cada incidente.

Representación Utópica:

La formulación artística del MITO es un proceso "a posteriori" es decir, extraído de la experiencia y en forma más específica, de la "memoria acumulada".

El proceso de pensamiento "a priori", que se genera de la "visión psíquica de lo psíquico mismo", al ser activada por las permanentes vivencias existenciales que recibimos del espíritu universal (personificadas en la memoria de nuestra alma), origina una línea de pensamiento filosófico.

La condición inmaterial de la energía psíquica significa que todo lo que se piensa se conserva, ya que no se transforma en algo material y perecible. Es decir, toda la actividad psíquica de la humanidad permanece y se acumula, estructurada como "obras del espíritu". Tal vez esta acumula

ción se produzca en la "Noosfera" (propuesta por Teilhard), pero en todo caso en el "Alma del Mundo" (propuesta por Platón), lo que hace posible que el hombre intuya la esencia de la vida (propuesto por Bergson) y dirija su pensamiento hacia el futuro y otras manifestaciones de lo posible inexistente.

La consideración de las esencias y los valores, necesariamente requiere sublimar las formulaciones del mundo sensible, con lo cual el ser humano dispone de los elementos abstractos para considerar al "Ser", analizar los mecanismos del juicio de conocimiento y establecer los valores del "Bien".

A la consideración sigue la reflexión que consiste en proyectar al sujeto sobre algo con características de espejo, que nos devuelva la imagen del sujeto, visto ahora como objeto, (porque eso es el acto de reflexión, curvar nuestra mente sobre sí misma), lo que permite conocer en "abstracto" nuestra condición esencial.

De esta reflexión, de orden puramente filosófico, nace una comprensión que contrapone nuestra visión interior a la realidad exterior, también vista filosóficamente. Esta contraposición solo se equilibra formando una estructura que explique, sugiera y dirija.

Para el acto de comprender y equilibrar, es necesario comparar, medir o paoyar nuestra proyección frente a algún valor; cuando la comparación es abstracta y el valor elegido es el Bien, nuestra comprensión psíquica de lo psíquico mismo es una proyección ética.

Pero en general se puede afirmar que la proyección de todo acto de comprensión basado en la visión psíquica de lo psíquico mismo, es una UTOPIA.

La forma primordial de una UTOPIA descansa en que él o los temas, son declaraciones abstractas que se enlazan en un desarrollo dinámico que conduce a fines de interés ético y estético. Al igual que los MITOS son momentos que suspenden el tiempo, las UTOPIAS son situaciones sin espacio.

La racionalidad humana trata de ordenar las proyecciones de nuestra mente tratando de encajar los MITOS en alguna suerte de Causalidad que los acerque a un relato y por ello muchas concepciones míticas se presentan como "leyendas". En igual forma, al tratar las UTOPIAS se busca una expresión de lógica geométrica dentro de una temática jurídica, moral, religiosa, social o de cualquier otra materia.

En general, todo proyecto aún no realizado tiene las características de una UTOPIA que se desvanece ante la obra terminada. Por eso un proyecto musical es una UTOPIA, pero la partitura terminada deja de serlo para devenir una obra de arte. Los sistemas sociales propuestos conforme a valores abstractos, tales como Bien, Justicia, Amor, Libertad, Belleza, nunca pueden ser cumplidos íntegramente y por ello conservan utópicamente su validez, aún cuando se cumplan solo parcialmente, como ocurre con los modelos jurídicos fundamentales de una nación o los códigos de ética religiosa.

Del Bien y Del Mal:

Uno de los aspectos más importantes de la representación mítica y utópica es la concepción del Bien y del Mal y su aplicación a nuestra vida y nuestra relación con la humanidad, lo natural y lo sobre-natural.

Al tratar brevemente este asunto se persigue aclarar de que manera nuestra preocupación espiritual, estimulada por la energía psíquica, trata de manejarse con los conceptos de algo abstracto de difícil representación como es el Bien y el Mal.

El Mal es sistemático, porque su presencia se da a través de la concentración en un objeto determinado individualmente. El Bien, por el contrario, es universal y siempre se presenta íntegramente. De aquí que comprendemos que el Mal, al ser sistemático, reside en la Naturaleza, mientras el Bien, por ser universal, tiene su asiento en el espíritu.

Cuando nuestra comprensión se aleja del testimonio sensible, es decir se mueve "utópicamente", se acerca al Bien; solo cuando nos acercamos al testimonio sensible de nuestra "memoria acumulada", o sea, nos movemos "míticamente", podemos acercarnos al Mal.

Por esta razón la magia y la hechicería se basan en elementos de la naturaleza, seleccionados y ordenados para el fin perseguido, que es lanzar hacia otros un estímulo natural compuesto de tal manera de hacer entrar en resonancia a la memoria celular del receptor y producir un bloqueo en la comprensión que impida el contacto de lo sensible con el alma. Ese es el mecanismo del Mal.

Pero no todo es tan lúgubre, el mismo procedimiento se emplea en la medicina tradicional para sanar enfermedades, algunas atribuidas a los actos de hechicería precisamente. Los métodos de la medicina tradicional que se basa en el uso de elementos naturales: hierbas principalmente, finalmente están conquistando el escepticismo científico europeo y los métodos americanos y africanos se estudian seriamente, ya que las ventajas de esta medicina son evidentes frente al uso indiscriminado de la química sintética que, basada en la energía física, termina por hacer más daño que bien al enfermo.

El penetrar el mecanismo de la comprensión frente a estas manifestaciones, es necesario acercarnos a la "nada" vehículo de la energía psíquica cuya acción sobre la vida humana y la salud aún queda por determinar.

Conclusión:

Como de nuestra "comprensión" surgen expresiones tanto míticas como utópicas, la "racionalidad" lleva a algunos a relegar los MITOS a las leyendas infantiles y las UTOPIAS al mundo de los ilusos; olvidando que precisamente durante la infancia se forman los símbolos culturales y que por ese camino todos llevamos en nuestro sub-conciente los MITOS colectivos de nuestras respectivas sociedades. Respecto a los ilusos, si no fuera por el idealismo y el desprendimiento de algunos, nuestras sociedades no habrían alcanzado ningún desarrollo. Nuestra tecnología se mueve por los "inventos" de los "ilusos" y la nueva tecnología que aparece, estimula el desarrollo científico y por ende la civilización humana.

Pareciera que cuando la "racionalidad" empieza a marginar la voluntad creativa, los pueblos entran en decadencia hasta la extinción de la cultura. Un nuevo ciclo se iniciará cuando la energía psíquica se abra paso en la "nada" resultante y las generaciones humanas empiecen a preguntarse otra vez por sí mismas.

Un papel importante en este proceso le corresponde a la naturaleza que permanece ajena a la humanidad y de la cual los seres humanos suelen olvidarse.

Tan pronto como el ser humano entra en contacto con la naturaleza, del mecanismo humano de "comprensión" surgen las representaciones míticas y utópicas, que son las únicas que pueden expresar las esencias de lo que el hombre encuentra allí.

UN MITO MAPUCHE EN LA CORDILLERA
VALDIVIANA

Prof. Carlos González

"EL ANTICHEWA" (1) Informante J.M. (Liquiñe)

"Me sé una historia del "Antichewa", o sea que eso fue una plaga de ratón que salió antiguamente. ¡También es harto novedosa la historia esa! ¡No le han contado en Liquiñe eso? ¡Es super novedosa la historia esa...! Porque...

Un año, cuentan mis padres que anduvieron cualquier cantidad de ratones... Usted sabe lo que es plaga, pues!... pero ... ¡Dicen que no los dejaban ni dormir! ¡Hasta las orejas empezaban a comer! Uno tenía que estar al tanto, finalmente, se hacía una guardia: uno dormía un poco, para espantarle los ratones al otro.

Y las cosas de comer... ¡esas no quedaban nada, casi...!

Y así, se descolgaban como racimos de uva los ratones. En el agua, donde tomaban agua...pero... ¡Total, pisaba encima de los ratones!

Entonces, dice que se buscaron un ngenpin (2), un gran orador, porque ya no quedaba nada de trigo. En el campo no quedaba casi nada.

... comiendo ratones, los gatos ¡Para qué? ¡Se cabreaban! Los ratones solían estar encima de los gatos. Muchas veces le llegaban a comer hasta la cola.

¡Porque ya no los tomaban en cuenta...! ¡...eran muuuchos...!

De primera, es claro que cazaban los gatos, pero, después ya se cabreó. Finalmente, dormía junto con el ratón, o encima de los ratones. Pero, estaba... ¡estaba como hormiga eso!

Entonces buscaron al hombre especialista que sabía cómo echarlos. Me parece que salió para el lado de Panguipulli el hombre ese.

Llegó allá y es que dijo: ¡Habría que juntar los chanchitos. Nunca hay que tratarlos y decirles ratones o "degu"! (3). ¡Nunca hay que decirles degu! ¡chanchu pi eimun! (4), chanchu, significa eso...Porque si ustedes lo tratan de degu, el que había mandado la cosa, el "Pūpuka", en este caso (5).. ¡Es el Dueño de los Montes!...¡Hay un espíritu que es dueño de los montes!

Ese...¡En una junta se portaron mal! (6), entonces, el Pūpuka les mandó un castigo, en este caso, una plaga de ratones.

"Entonces habría que arreglarlo, nomás", es que dijeron ahí, "porque eso es fácil, pero todos tienen que estar de acuerdo"...porque, todos venían señalados, ... señaladitos. Entonces, ellos, ya salieron, pero todos bien serenitos. Todos, con todo respeto.

...Empezaron a pasar. Pasaron casa por casa reuniendo chanchitos. La palabra que les enseñó el hombre sabio ese, es que les dijo: Famul yel papefū chanchu (7). ¡Esa es la palabra que usaron todos!

Allá, los otros, en las otras casas, también Famul yel papefū chanchu. Entonces, las personas que estaban en sus casas: T'fa m'li eimi chanchu (8). Entonces, los tenían laceaditos, del cogotito, los chanchitos.

T'fa m'li ta ka, pu chanchu. ¡Ve tu nge eimi chanchu...! (9). Así le decía el dueño de casa. Entonces, los otros, los arreaban: Chaaancho..., chaaancho..., chaaancho..., ...chancho, chancho, chancho... ...Amotui chancho, amotui chancho, amotui chancho...(10), le decían.

¡Llevaba un arreo de puras lauchitas, así (*pequeñitas, indica con los dedos).

Entonces, los chanchitos, las lauchitas, caminaban, pues. Y, ¿sabes?, de ahí de mi casa, un poquito más arriba, hay un aserreadero -donde usted fue a dar- poquito más arriba de la angostura (** se refiere a un lugar donde el camino cambia de dirección y pasa por un sector angosto, cerca de los cerros), ¡Ahí se hizo el término de los ratones!

Ahí se hizo una ceremonia de un día y de una noche y, entonces, como a las cuatro de la mañana, dice mi papá que, una vez que se finalizó la última oración, entonces, todas las personas tenían que caer de espaldas, echarse de espaldas. Y, una vez que caían al suelo, se paraba, escondidito, escondidito, escondidito, y se iba. Uno por uno, no amontonados.

Iban raleándose las personas, y sin hablar ninguna palabra, ni "hasta luego", ni "hasta mañana", o "¿cuándo nos vemos?" Cada uno pa' su casa, cada uno pa' su retiro. Y, silenciosamente y sin comentar nada. En silencio..., tristes..., pensando en lo que hicieron.

Y así dice que se raleó la ceremonia, ya. Y, al otro día, los ratones se desaparecieron.

Y, ese es el Antichewen. ¡Es una historia muy linda esa!

Eso sucedió porque se portaron mal en las oraciones, en los ngillatunes (11). Ese es el castigo que le dieron... ¡Esa historia la saben muchos!".

Poco después de esta narración, J.M. vuelve a hacer alusión a ella, y le digo: "Bonita la historia, no la conocía... la de los ratones... de los chanchitos, habría que decir...", a lo que me acota de inmediato: ¡Pa' no recibir castigo!... y, continúa:

"Antes, siempre, de antiguo... hasta ahora pocos años atrás, todavía se veían visiones de ratones por ahí..., mucha gente veía..., gente del fundo... veía ratones ahí. Son visiones, nomás, pues. Porque ahí se hizo una cosa grande, años atrás...

Yo creo que todas las plagas, para los mapuches, tienen su combate: ¡A puras oraciones! Porque, aparte de eso, hay muchas cosas que pasaron, también. ...Hicieron oraciones... y calmaban con puras oraciones. En el fondo, es pedirle ayuda a Dios. Así hacían (*nuestros antepasados), por eso es que eran más..., a lo mejor..., eran más escuchados que nosotros".

Según señala el narrador, esto sucedió cuando su padre tenía cerca de veinte años. Murió hacia 1982, de una edad de entre ochenta y noventa años. Otro antecedente que proporciona nos remite al nombre de la narración, enfatizando que el término no tendría traducción exacta y que de ninguna manera, deben confundirse sus dos primeras sílabas con alguna alusión al sol (sol=antu).

NOTAS ACLARATORIAS AL TEXTO:

- (1) Antichewa= Empleamos como título de la narración esta palabra, cuyo significado discutiremos más adelante, debido a que ella fue empleada por J.M., nuestro informante, al comenzar a contarla.
- (2) Ngenpin= Hombre que en las rogativas lleva la palabra haciendo oración por los demás y que dirige la acción tanto en el sacrificio de la colectividad como en los particulares, ofrecidos por cada familia. Puede considerarse como una especie de sacerdote, aunque, de ordinario, no es él quien mata la víctima.
- (3) degu=segu=dewü= el ratón.
- (4) Chanchu pi eimun= "Chancho quiere decir eso"
- (5) Püpuka=Ser sobrenatural, protector de los montes. (Según A.C., amigo mapuche que -en Santiago- me ayudó a hacer algunas traducciones, se trata de un ser sobrenatural de carácter local, de manera que, en otros lugares, podría conocerse con un nombre diferente).
- (6) Junta= Reunión, p.ej., para un ngillatün. (=Trafün)

- (7) *Famul yel papefú chanchu* "Vamos, chanchu" (Según A.C. se trata de un modo antiguo de decirlo).
- (8) *T'fa m'li eimi chanchu*= "Quedate aquí (para siempre), chanchu."
- (9) *T'fa m'li ta ka, pu chanchu. ¡Ve tu nge eimi chanchu!*= "Aquí están los chanchos. ¡Llévate tus chanchos!".
- (10) *Amotui chanchu*= "Vamos chanchu"
- (11) *Ngillatun*= Hacer rogativas, las rogativas.

Como lo señala la experiencia, estimamos que el mapuche es un pueblo que considera que la ruptura del orden cósmico conlleva severos efectos negativos, los que recaen sobre aquellos que cometen la transgresión, es decir, que el mapuche establece una cadena lógica de causa-efecto y, por lo tanto, plantea como un hecho necesario que el culpable de la situación de ruptura (caos), debe efectuar algún tipo de acción expiatoria para limpiar sus culpas, para restablecer el orden cósmico perdido.

Sobre tales consideraciones nos hemos dado a la tarea de analizar las diversas partes que dan forma a la narración, observando la serie de acontecimientos descritos en ella y su peculiar ordenamiento. De esta observación, esperamos, podremos obtener algunos argumentos que nos permitan aproximarnos al sentido de lo narrado y, lógicamente, a despejar el valor de su nombre ya que, al tenor de las palabras de nuestro informante, no hay claridad con respecto al significado del término. Tanto es que, al citarlo -según la grabación recogida en terreno- modula de diversas maneras las sílabas finales de éste, quedando en: "antichewa", "antichewer", "antiche -w(e)n".

En un primer intento de conseguir su traducción, pregunto: *¿Cómo pa*

El mito del origen del hombre", libro que ya nombramos y que sería imprescindible tener como telón de fondo de todas estas consideraciones. Para dar razón, entre otras cosas, de la existencia de estos mitos personales -que, en principio, serían imposibles- Soler escribió más de 300 páginas, y a ellas remito. En el desarrollo de la presente investigación me limitaré a otro texto del párrafo 32 del Leibniz que, al menos parcialmente, de manera breve, explicaría que Ortega haya inventado algo así como "mitos". Dice el filósofo: "Cuando hablando en público, advierto que este se muestra remiso, frío, insensible, acudo al gran Deus ex machina de la mitología y, abriendo el chiquero, lanzo al galope mis potros centauros. Es muy difícil que un público, ante la mística galopada de esos seres profundamente enigmáticos y bellos que miran exaltados con ojos humanos y hacen resonar la tierra calcándola con sus cascos equinos, no sienta en la médula un estremecimiento.

Verdad es que constituyen una de las más vetustas imaginaciones de la mente indo-europea. Los Centauros o Kentauros son los Gandharva de la cultura hindú" (22). La necesidad de e-mocionar -esto es, de mover y conmover- a sus lectores en determinada dirección habría suscitado en Ortega -entre otras razones- la invención de "mitos", que al ser enunciados dentro de una tradición científica y en un contexto filosófico, no lo serían propiamente.

Tal vez una necesidad estilística semejante a la que indujo a Parménides a expresar su pensamiento a través de un poema envuelto en un ropaje mítico llevó a Ortega a fantasear sus "mitos". Reflexiones parecidas harían inteligible el hecho de que una sociedad sólo puede ser movida históricamente a partir de mitos y nunca sólo desde teorías o ideas puras, como conceptos y cifras estadísticas, por ejemplo; éstas no van a mover por sí solas a una colectividad; para e-mocionarla en determinado sentido les sería imprescindible conjugarse con imágenes míticas, mitos sociales (23).

- 7 -

Prosiguiendo con el esclarecimiento del mito a través de su confrontación con otros modos de habérselas "intelectualmente" con el universo, recurriré a un texto en el que Ortega lo vincula con la poesía. "Lo que los griegos llamaron propiamente 'poesía' -advierte- era la ocupación con la materia mítica, en el mismo sentido en que los poetas de gestas franceses en

sar al castellano eso?... , Antí, ¿por sol? A lo que me responde: "No, no. Habría que pasarlo al castellano... como por... Antichew(e)n... y titubea en dar alguna respuesta, alguna interpretación al nombre de la narración. Con ello, pareciera ser que es primera vez que se cuestiona el nombre del suceso que acababa de contarme.

En primera instancia, dado que nuestro amigo considera esta narración como "historia verdadera" ("refdungu", según me señala, para diferenciarla de un "epew", que corresponde a "cuento"), parece que no se había interesado por analizar los alcances del término.

Antes de seguir adelante, y como complemento para desarrollar una argumentación que nos conduzca a la aclaración de los alcances del término que nos interesa despejar, se hace necesario remitirse a lo que anotan dos cronistas, en relación a la abundancia súbita de ratones en las primeras décadas de la conquista.

En el capítulo CVIII de su crónica, que trata de la fundación de la ciudad de Valdivia, cuenta Jerónimo de Vivar (*) que: "El año que se pobló esta ciudad fue de cincuenta y dos. Hubo tantos ratones que no se podían defender que no comiesen las sementeras que, aunque se sembró harto trigo y cebada, no se cogió la semilla, y nos roían los vestidos aunque no los teníamos de sobra. No dejaban cabo de cinta que no llevaba e hierro de tala-barte que no roían por junto al cuero y lo llevaban. Hizo soles una industria que fue unas ollas soterradas en la tierra, y aún yo puse algunas, y las amediábamos de agua. Amanecían en tres y cuatro ollas que se ponían en una casa cuatrocientos y quinientos ratones ahogados. En esta casa enten-

(*) Bibar, Gerónimo de: "Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile" (MDLVIII). Edición facsimilar, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina. Santiago de Chile, 1966.

díamos, y yo pregunté (a) algunos indios que si solían venir de aquella arte otras veces. Dijéronme que sí, que de cierto en cierto tiempo solía venir de aquella manera, y que los hechiceros hacían hoyos en que los hacían meter a estos ratones, y que agora los habían soltado por amor (temor) de la venida de los cristianos. Esto se hacen entender estos hechiceros a la demás gente y que ellos lo pueden hacer". (o.c., pág. 159).

La explicación recibida por Vivar es clara en señalar el carácter de "mal tirado", de "wekufe", que pasan a tener los ratones según los indígenas: la plaga llega por voluntad de los hechiceros y no debido a una natural proliferación de la especie.

Mariño de Lovera, frente a una situación similar, la que se habría producido entre 1580 y 1583 (*), la atribuye también a una razón sobrenatural, aunque signada por la moral cristiana, considerándola castigo divino, consecuencia natural del comportamiento desenfrenado del español.

En su texto, el cronista destaca que, hacia mediados de 1580 "había en todo el reino alteraciones y alborotos de los indios rebelados (o.c., pág. 395)... "de suerte que iban las cosas tan de mal en peor, que no había otra cosa sino guerras y desventuras, y mucha hambre y desnudez, sin jénero de a livio o socorro humano. Y sobre todo se debía tener por lastimosa calamidad las vejaciones hechas a los desventurados indios por cuyas casas y hacienda se entraban los soldados tomándoles sus ganados y sementeras y aún las mismas personas para servirse de ellas; y (lo que es peor) las mujeres para otras cosas peores de suerte que en sólo el lugar en que estaban los soldados recién venidos de España juntos con los demás que tenía el maestre de campo, hubo semana que parieron sesenta indias de las que estaban en su servicio, aunque no en el de Dios..." "...Y en consecuencia de esto se hu-

(*) Mariño de Llovera, Pedro: "Crónica del Reyno de Chile", en Colección de Historiadores de Chile, imprenta del Ferrocarril, Santiago, 1865.

bo Dios con estos hombre como con jente empedernida y casi incorrejible, tratándolos como a los ejiptos..." "...y la plaga con que Nuestro Señor visitó a esta jente fue una gran suma de ratones tan innumerables que cubría la tierra y no solamente se entraban por las casas y chácaras a comer lo que había comestible; pero también acudían a las cunas de los niños y los mataban comiendo parte dellos, dando señal que aún hasta los primojénitos mataba Dios por las iniquidades de sus padres..." "a tanto llegaba el celo y furor de la justicia divina...que...viendo los indios los escuadrones tan copiosos de estos animalejos, decían que los ejércitos de españoles se habían convertido en ejércitos de ratones..." (o.c., pág. 396).

Pedro Mariño de Lovera es tajante; sin embargo, no advierte que lo que pudo apreciarse, en principio, como burla del indígena, en cuanto "los ejércitos de españoles se habían convertido en ejército de ratones" puede entenderse, también, como un cambio de carácter mágico y, desde la perspectiva indígena, este opera del modo en que él entiende la plaga como producto de una necesaria justicia divina frente a las iniquidades de los conquistadores, ya que los españoles habían transgredido reiteradamente las normas de conducta que desde su propia religiosidad decían aceptar.

Aunque ni Vivar ni Mariño de Lovera describen acciones rituales para acabar con la plaga, en ambos relatos se aprecia que la plaga de roedores aparece como desmesurada y con rasgos no-naturales.

Volviendo al relato original, la serie de acontecimientos descritos y, por lo tanto, observables en una primera lectura del texto es la siguiente:

1. La narración se centra en "una plaga de ratón que salió antiguamente".
2. Los ratones se encontraban en todas partes y a toda hora: "di - cen que no los dejaban ni dormir".

3. Estos atacaban al hombre: "Hasta las orejas empezaban a comer... uno dormía un poco para espantarle los ratones al otro".
4. Incluso, le quitaban la comida a los hombres: "Y las cosas de comer: ¡esas no quedaban nada, casi".
5. Hasta el agua era difícil de conseguir: "donde tomaban agua... pero...total: ¡pisaba encima de los ratones!".
6. Deciden tratar de lograr una solución, para lo cual recurren a una persona con dotes especiales:
7. Buscan a éste pues el hambre los acosaba: "ya no quedaba nada de trigo, en el campo, no quedaba nada".
8. Recurren a este hombre con capacidad para resolver grandes problemas y de establecer un diálogo con el mundo sobrenatural, porque el elemento natural capaz de aniquilar la plaga -también de un modo natural- había fracasado: "comiendo ratones, los gatos, ¡para qué!, ¡se cabreaban!".
9. El orden natural se había roto: "los ratones solían estar encima de los gatos, muchas veces le llegaban a comer hasta la cola".
10. La ruptura del orden es tal que (el gato) "dormía junto con el ratón, o encima de los ratones", antecedente, este último, que destaca rasgos que los señalan como ratones diferentes al común de su especie.
11. La acotación recién señalada apunta a que dichos ratones poseen rasgos que van más allá de lo natural.
12. El ngenpin viene de "para el lado de Panguipulli".
13. Este "hombre especialista que sabía cómo echarlos" aplica su conocimiento y señala el procedimiento que se debe seguir.
14. La primera indicación destaca que deben reunirse todos los ratones, pero, aclara que hay que eludir designarlos por su nombre: "habría que juntar los chanchitos. Nunca hay que tratarlos y de cirles ratones..."
15. La razón que aconseja no nombrarlos, obligando a usar otro término para referirse a ellos, es que fueron enviados por un ser

sobrenatural como castigo: "el que había mandado la cosa, el Pi
puka, en este caso...les mandó un castigo".

16. El castigo se debió a una falta grave: "En una junta se portaron mal...".
17. El Pipuka, el espíritu que es dueño de los montes, es el que se encarga de enviarlo. Queda implícito que los más apropiados pa
ra recibir sus órdenes, debido a que habitan en cuevas en los montes, son los ratones.
18. Los habitantes del lugar estiman que "habría que arreglarlo, no
más", siguiendo las indicaciones -también implícitas en la na-
rración- que les diera el ngenpin. Más aún, queda claro que,
para conseguirlo, "todos tienen que estar de acuerdo".
19. Se destaca en los concurrentes a la reunión en la cual el ngen-
pin da las instrucciones que "todos venían señalados...señaladi-
tos".
20. Al regresar a sus casas con las instrucciones precisas, parece
ser que refleja un cambio interno en sus comportamientos: "...
ya salieron, pero todos bien serenitos. Todos, con todo respe-
to".
21. Llegado el momento, proceden según las instrucciones recibidas
y, para lograr el efecto deseado, usan "la palabra que les ense-
ñó el hombre sabio ese", haciéndolo sin excepción: "¡Esa es la
palabra que usaron todos".
22. Al interior de las casas ya habían procedido a congregarse a los
animales: "Los tenían laceaditos, del cogotito los chanchitos".
Posteriormente, y ya realizada la "limpieza" de la casa, trasp
san los animales a otra(s) persona(s) mediante el uso de otra
fórmula. Esta(s) persona(s) hacen el arreo final.
23. El arreo se dirige a un lugar previamente establecido, en el que
se concentran las lauchas y las personas.
24. En el lugar escogido se realiza una "junta" especialmente prepa

rada para el exterminio de la plaga: "ahí se hizo una ceremonia de un día y una noche..."

25. Siguiendo las instrucciones del ngenpín, los hombres deben realizar una acción pre-determinada, en un momento también establecido de antemano: "como a las cuatro de la mañana...una vez que se finalizó la última oración, entonces, todas las personas tenían que caer de espaldas, echarse de espaldas".
26. Dicha acción aparece como el momento de mayor importancia de la ceremonia. A esto se le agrega el especial modo de retirarse que deben observar las personas: "...una vez que caían al suelo, se paraba, escondido...y se iba. Uno por uno, no amontona - dos".
27. La retirada no solamente debe realizarse a solas sino, además, en el más absoluto silencio: "...iban raleándose las personas, y sin hablar ninguna palabra".
28. Todos deben retornar al lugar que les es propio: "cada uno pa' su casa, cada uno pa' su retiro...".
29. El regreso a solas debe llevarlos a meditar. Se retiran del lugar "en silencio...tristes... pensando en lo que hicieron", es decir reflexionando en torno a las causas que desencadenaron la plaga-castigo.
30. Puesto que la ceremonia culminó durante la noche, "como a las cuatro de la mañana...", al llegar el día advierten que los ratones han desaparecido.

En apoyo de la lectura anterior, recordemos algunos comentarios hechos por la persona que nos narró esta historia:

1. Para apreciar mejor lo que ésta implica, el narrador destaca: "¡Es una historia muy linda esa".

2. A continuación agrega que la plaga es producto de su mal comportamiento "...en las oraciones", insistiendo en el carácter de castigo que tuvo tal abundancia de ratones.
3. Quizá deba entenderse como un recordatorio o advertencia para evitar futuras transgresiones a las relaciones hombre-mundo sobrenatural al hecho que, en el lugar donde se realizó la ceremonia final "muchas gente veía...veía ratones ahí". En ese mismo sentido debería entenderse algo que él mismo aclara: "son visiones no más... porque ahí se hizo una cosa grande, años atrás..."
4. Finaliza la narración señalando con insistencia que, para el mapuche, las plagas se combaten con oraciones.
5. Termina todo con una reflexión: "...hay muchas cosas que pasaron, también. Hicieron oraciones...y calmaban con puras oraciones".
6. Al enfatizar la relación hombre-Dios, remata la narración, diciendo: "Así hacían (los antiguos)...por eso...eran más escuchados que nosotros".

Al separar la narración en sus aspectos relevantes, y seriarla, estaremos en condiciones de estudiar, según el orden de los acontecimientos, el valor de sus componentes, ya no como un simple cuento, sino como historia que alude a la relación mundo natural-mundo sobrenatural.

Desde esta perspectiva, en una nueva lectura, consideramos necesario destacar los siguientes pasos ordenados:

1. Existía una relación equilibrada entre el mundo natural, el hombre y el mundo sobrenatural.
2. En algún momento se produce la ruptura del equilibrio, la que es causada por el hombre, debido a que, durante el desarrollo de un *ngillatün*, las oraciones no se realizan como corresponde hacerlo.
3. La ofensa al mundo sobrenatural -con la consiguiente ruptura del orden cósmico- requiere de un castigo. El espíritu dueño de los montes, el *Pipuka*, es el encargado de llevarlo a cabo.
4. Para ello envía sobre los transgresores una plaga de ratones, la

que los domina y acongoja.

5. La gente no sabe por qué se produce la invasión de los ratones, la plaga que los afecta. Al no saber reconocer la causa de ésta el sufrimiento de las personas se hace mayor.
6. Incapaces de resolver sus problemas, ya que desconocen qué los ha originado, recurren a un hombre sabio -ngenpin- única persona que puede ser capaz de determinar la razón de ser de la plaga y, al reconocerla, puede proponer las medidas que pongan fin al sufrimiento, evitando la extinción o desplazamiento del hombre por los ratones.
7. El ngenpin es originario de Panguipulli, área situada al sur del lugar donde ocurren los hechos, Liquiñe, según lo expresara el narrador.
8. Este descubre la razón de la presencia de los ratones; en la narración queda implícito que durante la reunión previa a la "junta" se las hace saber a los miembros de la comunidad: fueron enviados como castigo, debido a que las normas que fijan la relación hombre-mundo sobrenatural fueron transgredidos durante un momento en que esta se realizaba: las oraciones en un ngillatün.
9. Para evitar mayores problemas a la comunidad, designa a los ratones como "chanchitos" y obliga a que todos hagan lo mismo, ya que, si un ente maligno es mencionado por su nombre, se considera que se lo está llamando, invocando. Ello implicaría, por lo tanto, atraer mayores males sobre la comunidad transgresora.
10. En busca de una solución óptima para la recuperación del orden perdido, instruye a los hombres, en secreto, acerca de los pasos a seguir para librarse de la plaga. Así, determina cuál será el ritual y las oraciones, como, también, el lugar más apropiado para realizar la ceremonia y la duración de ésta.
11. Se realiza el ritual, paso a paso, culminando con determinadas acciones y conductas que, ahora, los hombres respetan rigurosamente.

12. Cumplido el ritual, y ya de día, advierten que los ratones ya no existen y que todo ha retornado a la normalidad.

Si intentamos penetrar algo más en profundidad para encontrar el sentido de la narración, vemos que las lecturas, anteriores fijan ciertos puntos claves que conviene destacar:

1. Se aprecia con claridad que la plaga corresponde a un castigo enviado a los hombres desde el ámbito sobrenatural, debido a una grave falta cometida por ellos.
2. Para concretar el castigo, el Pūpuka, espíritu dueño de los montes, envía a los ratones, los que entendemos pertenecen a sus dominios (habitan en los montes).
3. Los ratones actúan sobre el hombre e incluso sobrepasan a los gatos, sus enemigos naturales, los que ya no luchan contra ellos, sino que llegan a convivir con ellos. En otras palabras, se invierte el orden natural y el hombre queda bajo el dominio de los animales enviados para castigarlos: de alguna manera, están "animalizados" por esta especie de sometimiento, del cual no han podido sustraerse, y cuyas causas desconocen.
4. Intentan una solución buscando a un hombre sabio, que sea capaz de reconocer las causas y proponer un remedio. Este habita en el punto cardinal sur, el que tiene connotaciones positivas.
5. Este sabio encuentra la causa que desencadenó la "animalización" del hombre y prepara un procedimiento ritual para evitar que éste sea desplazado, y sustituido por los ratones, evitando así que el castigo llegue a aniquilar a la comunidad (humanidad) pecadora.
6. El ritual culmina cuando aún es de noche, estableciéndose implicitamente una relación hora nocturna-ratón (habitante de cuevas, lugares oscuros situados en el mundo subterráneo)-hombre que cumple fielmente las normas rituales especialmente preparadas para su liberación y que, con ello, retorna desde el caos al or

den, orden que se manifiesta en la desaparición de los ratones con el retorno de la luz del día.

En este caso se aprecia una oposición entre noche+caos y día+orden, desprendiéndose de ello que el ritual operó positivamente, reinstaurándose el orden, debido a que la ceremonia se realizó con la máxima unción y respetándose rigurosamente los pasos que determinó el ngenpin.

7. Recuperado el orden perdido, se restablece la relación que existe entre el mundo natural, el hombre y el mundo sobrenatural. Se ha logrado el retorno a la normalidad. Una vez más, se aprecia el predominio de la asociación de las ideas de bien y mal relacionadas con una visión moralista que las imbrica con las ideas de pecado, transgresión y redención, como lo destaca Faron (*).

Pero, el análisis del texto no quedaría completo si no intentásemos encontrar una explicación para el nombre de la narración, ya que, si podemos llegar a aclararlo, quizá, lleguemos a estar en condiciones de establecer el real valor de ella.

Para lograrlo, debido a que el término -aparentemente- no tiene traducción, hemos buscado un modelo que pueda señalarnos un proceso de cambios que haya sufrido una palabra, estimando que estos podrían sugerirnos el seguir pasos similares para acercarnos a una lectura posible de interpretar con alguna base lógica.

El apoyo buscado para tal lectura lo encontramos al revisar algu-

(*) Faron, Louis: "La montaña mágica y otros mitos de origen de los mapuches de Chile central" publicado en "Journal of American Folklore", Vol 76, págs.245 a 248, 1963; traducido por Héctor González Cortés, en "Nütram", Año IV, Nº2, págs.9 a 14s Santiago, 1988.

nas referencias hechas por Foerster a "El Abuelito Huentiao" (*) cuyo nombre, según el autor en referencia, suele ser modificado por "Huenteaó", en el sector de San Juan de la Costa.

En relación al abuelito Huentiao, poseemos copia de una grabación realizada en una comunidad huilliche, algunos kilómetros al norte de Quellón, en la Isla Grande de Chiloé, el año 1984. En esta, una mujer canta una canción ceremonial, pidiendo abundancia de peces y mariscos para el "cacique" local. Al comenzar, pide "licencia" al "abuelito Juan Huentriaio". Por otra parte, en conversaciones con un alumno originario de la costa de Osorno (E.L.), al hacerle escuchar la grabación antes mencionada, hacia 1985, nos contó que conocía al mismo personaje como "Antriaio". Con esta versión, ubicamos cuatro variantes para el nombre, las que pueden ordenarse en una serie, como se grafica a continuación:

HUENTRIAIO ----- HUENTIAO ----- HUENTEAO
 ANTRIAIO ----- /

En resumen, HUENTRIAIO (WENTRIAIO) o HUENTEAO (WENTEAO), se deformó, o sufrió variantes que derivaron en ANTRIAIO.

Suponer todo el mecanismo que condujo a la sustitución de "WEN" (HUEN) por "AN", en el nombre examinado, puede llevarnos por caminos inciertos y que exigen otras herramientas metodológicas; sin embargo, constatamos un hecho: La realidad señala que Wentríao (Huentriaio)=Antriaio.

Continuando con la idea original, puede suponerse un mecanismo paralelo para entender el término "Antichewa" (o "Antichewe" o Antichewer, o

(*) Foerster, Rolf: "Vida religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa", Ediciones Rehue, 1985.

blemente más correcto aquel que termina en "chew(e)n", cuya segunda "e" es muy suave y casi no se pronuncia. La razón es muy simple: analizando las posibilidades y luego de una revisión de los diccionarios de lengua mapuche más conocidos, ambos concuerdan en la existencia del término "Chewn".

Así si leemos el nombre de la narración como "antichewa"="anteche-wa"="wentechewn", este último define exactamente el fondo de la acción ritual destinada a eliminar la plaga, el climax de la narración.

Para explicarnos lo que acabamos de plantear, parece conveniente retornar a algunos detalles de la historia: la plaga sobrevino debido a la ruptura del orden establecido, ya que "en una junta se portaron mal...y el Púpu ka les mandó el castigo". Por eso, para evitar el vivir bajo el dominio del caos, se efectuó la búsqueda de los motivos que originaron la plaga. Para lograrlo acudieron a un sabio capaz de resolver el problema que los aquejaba, consiguiendo el establecimiento del orden cósmico; el ngenpin determina la realización de una serie de acciones que culminan en un espacio y en un tiempo precisos y preestablecidos: "Entonces, los chanchitos, las lauchitas camnaban...(y)...en la angostura, ahí se hizo el término de los chanchos. Ahí se hizo una ceremonia de un día y una noche y, entonces, como a las cuatro de la mañana... una vez que se finalizó la última oración, entonces, todas las personas tenían que caer de espaldas, echarse de espaldas".

En el instante recién subrayado ¿Dónde se encontraban los ratones? Según queda explícito en la narración, estos eran arreados por los hombre, por lo tanto, estaban también allí. Y la narración continúa: "...y una vez que caía al suelo, se paraba, escondidito, escondidito, escondidito, y se iba... cada uno pa' su casa, cada uno pa' su retiro".

Al observar las repeticiones y reiteraciones de términos hechas por el narrador las entendemos, especialmente en este caso, no como un hecho simple y casual, sino como un modo de enfatizar lo que sucede, o la acción co-rrespondiente. Por esta razón, parece conveniente destacar algunas frases

más extraídas de la historia. Así, cuando los participantes de la ceremonia regresan a sus casas, dice: *V(lo hacen) silenciosamente, sin comentar nada. En silencio...tristes...pensando en lo que hicieron*".

Comentando, también: "Y así dice que se raleó la ceremonia, ya; al otro día, los ratones desaparecieron". Refuerza las ideas ya señaladas, destacando "eso sucedió porque se portaron mal en las oraciones, en el ngilla-tün. Ese es un castigo".

Así, entonces, como lo habíamos anticipado, "Antichewa" = "Anti-chewn" = "Wentechewn", describe la acción en que culmina el ritual desarrollado para quitarse de encima la plaga de ratones, ya que: WENTE, según anota Fray Félix de Augusta (*) es una expresión rara, en cuanto es de poco uso, que, empleada como prefijo de sustantivos significa "el dorso, la superficie, la parte superior o exterior de las cosas". Además, usado como prefijo de verbos -adverbio- significa: "encima, superficialmente".

El mismo autor entrega el significado de la palabra CHEWN, indicando que se trata de un verbo reflejo, cuya segunda acepción significa "volver a ser persona uno que se había convertido en animal", agregando que es una "locución que figura en los cuentos".

Por lo tanto, de todo lo anterior se colige que "Antichewa" ("Anti-chewn", "Wentechewn") designa y denota la referida acción de tirarse de espaldas (presumiblemente "sobre" los ratones), para dejar de ser el animal en que el castigo había convertido a la comunidad toda, debido a su pecado. En el fondo, parece subentenderse que los ratones eran ellos mismos.

Si no se hubieran retirado uno a uno y en silencio o, dicho de otro modo, si se hubiesen retirado en grupos y conversando, no debería entenderse como que -con ello- los ratones los habrían sentido, siguiéndolos, debido al ruido de los pasos y de la conversación. Más bien, debe entenderse que, una

(*) Augusta, Fray Felix José de: "Diccionario Araucano", Imprenta San Francisco, Padre las Casas, edición de 1966, pág. 266.

acción como la supuesta, hubiese implicado que se habrían retirado a la manera como andan los ratones, con comportamiento de ratones, ruidosamente y "arracimados", es decir, en grupo.

El hecho de que debieran retirarse silenciosamente... "tristes, pensando en lo que hicieron", aclara aún más la necesidad del comportamiento prescrito por el ngenpín, ya que, de haber actuado del modo contrario, la acción ritual habría sido ineficaz, estéril.

"Tristes... pensando en lo que hicieron", remite tanto a un modelo de comportamiento, como al origen del mal y, además, expresa la manifestación de un verdadero arrepentimiento y dolor de los pecados propios. El ritual es impetratorio, propiciatorio y expiatorio. Con éste, el hombre (la comunidad, la humanidad) restablece el equilibrio; por la acción ritual, desde un estado de caos, se restablece el orden cósmico, logrando -así- retomar su lugar y condición humana.

Por la razones recién señaladas, el sitio donde se produce la restitución del equilibrio adquiere una connotación muy especial: "siempre, desde antiguo... hasta ahora pocos años atrás, todavía se veían visiones de ratones por ahí... mucha gente veía..." es una frase que no parece remitirnos simplemente a una especie de fábula. Al contrario, "...porque ahí se hizo una cosa grande años atrás..." parece señalarnos que el lugar se sacralizó, se transformó en un sitio en el que el "años atrás" y el "siempre, desde antiguo", es decir el "antes", nos remite al pasado mítico, tanto así, que lo acontecido "in illo tempore" resuena aún hoy.

Analizada desde esta perspectiva, la narración posee el carácter de relato mítico completo, podríamos pensar, paradigmático, en el que la existencia de un desacato a las normas durante el desarrollo de un ritual, de un momento importante de las relaciones entre el hombre y el mundo sobrenatural, desencadena el caos, sobreviniendo la angustia del hombre cuando capta la pérdida del orden, aunque desconozca el motivo que la causa. El orden se ha trastocado, incluso el orden en el mundo natural en el cual vive inmerso, de

bido a que no hay discontinuidad o discontiguidad entre ambos mundos.

El equilibrio se restituye mediante la acción de alguien sabio y puro, que viene de un sitio signado por el bien, el sur, y es capaz de determinar las causas y restituir el orden mediante una acción ritual en la que los transgresores deben participar, para redimir sus malas acciones al momento en que el orden se restablece. En cierto sentido, su participación activa y en el momento culminante de la ceremonia es la que restablece el orden perdido. Todo esto acontece en un lugar -espacio- preestablecido y en un momento -tiempo- también predeterminado.

Nota 1: Nuestro amigo A.C., originario del area central de Cautín, cuando le hicimos escuchar la grabación con la narración y los comentarios de nuestro informante, nos señaló que su abuelo solía contar algo parecido y, en un momento dado, llegó a adelantar lo que debía seguir en la grabación, señalando que su recuerdo era muy fragmentario. Al comentarle acerca de la posibilidad de entender "Antichewa" por "Wentecheum", lo consideró bastante posible, agregando que también podría relacionarse con "chewtuyin", término que significa, según él mismo traduce: "estar sano, ahora". De alguna manera, ambos conceptos tienden a un mismo sentido de recuperación de la normalidad perdida.

Nota 2: Revisando diversos textos y, luego de conversaciones con varios especialistas en cultura mapuche, no hemos encontrado una narración parecida a esta del "Antichewa", por lo que, suponemos, hemos tenido la oportunidad de recoger un relato mítico que no era conocido a nivel de estudiosos, es de -cir, no había traspasado los límites de las comunidades que lo conocen. Consideramos que el ideal es darse a la búsqueda de nuevos narradores que con-firmen o entreguen variantes de este relato, ya sea en la misma localidad, o bien en lugares cercanos.

En relación al nombre, nos parece haber llegado a conclusiones posiblemente válidas, sobre las cuales también se hace necesario buscar mayores antecedentes entre lugareños calificados.

Sólo nos resta destacar un hecho: según las propias palabras del narrador, cuando aclara el alcance de sus dominios, queda claro que, además, hemos encontrado el nombre de un ser perteneciente al mundo sobrenatural del mapuche: se trata de "el Pūpuka", el Espíritu Dueño de los Montes.

ANTISEMITISMO Y MITO

Prof. Myriam Zemelman G.

De acuerdo con Ernest Cassirer, un mito puede ser algo así "como un supuesto cultural". No importa entonces, que un mito sea fabricado y que el contenido, generalmente en forma narrativa sea falso, esto es que no corresponda a nada que efectivamente haya sucedido.

En toda la cultura occidental existe un capítulo especial reservado a la "cuestión judía". No puede ser de otro modo, puesto que se trata de una cultura judeo-cristiana.

La palabra judío no es neutra; se emite con diferentes matices y produce a nivel afectivo una muy variada gama de sensaciones, desencadenando las más diversas asociaciones mentales. Cada quien decodifica el vocablo de acuerdo con los elementos culturales que han intervenido en su propia socialización. Despierta en los individuos reacciones negativas o positivas. Estas son las que originan determinadas actitudes individuales o colectivas, que luego se racionalizan para poder justificarse ante sí mismo o frente a la sociedad.

En el inconsciente colectivo subyace un ancestral anti-judaismo, cuyas raíces pueden descubrirse en una concepción mitológica que se adentra en la Baja Edad Media, anterior aún al Concilio de Letrán (1123) y que posiblemente tenga su origen en el Edicto de Milán otorgado por Constantino en el siglo IV en el otorga Estatus de religión oficial del Imperio a la Religión Cristiana.

En ocasiones, a veces si alguien desea saber si fulano es judío, no se lo pregunta directamente, sino en forma oblicua, a través de un eufemismo, "¿perdón usted es israelita o usted es de origen hebreo?". Obviamente, que las palabras israelita y hebreo no tienen la connotación peyorativa de judío. Israel se asocia con el pueblo elegido, con el pueblo del decálogo, con el pueblo del Dios único, y hebreo se asocia con cultura, con idioma, con pueblo y con religión.

Veamos que adjetivos acompañan a la palabra judío. Los hay aquellos que se refieren a lo económico, a lo político, a lo cultural, a lo racional, a lo religioso, a la afectividad, al aspecto físico. Así tenemos por ejemplo: avaro, usurero, prestamista, ambicioso, codicioso, rico, comerciante, capitalista, roñoso, chupa sangre, explotador, expoliador, inescrupuloso, estafador, marxista, libre, pensador, sabio, justo, inteligente, racional, intelectual, genial, creativo, competitivo. Deicida, hereje, santo, irreverente, demoniaco. Justo, generoso, bueno, sensual (más para las mujeres que para los hombres), sensible, neurótico, errante, perrero, aventurero, orgulloso, excluyente.

Encontramos expresiones de la más variada índole, en general a plicables no a una sola persona, sino a todo un grupo, a todo un pueblo, tanto los epítetos como los halagos.

El problema que nos preocupa es de dónde viene y por qué en el inconsciente colectivo se inscribe con una fuerza brutal el antijudaísmo, el antisemitismo, por qué lo judío despierta actitudes pasionales.

"Es evidente la vinculación directa del mito con las actividades del hombre en los albores de la humanidad y la leyenda o relato del o de los mitos, es una importante fuente estimuladora de la psiquis humana y a la vez una respuesta a íntimos y escondidos deseos del hombre, símbolo, mito e imagen pertenecen a la sustancia de la vida espiritual del hombre :

que pueden camuflarse pero jamás extirparse". (Eliade, "Imágenes y símbolos").

Habría que remontarse a la primera matanza de judíos europeos que tuvo lugar durante la primera cruzada. Un cronista de la época señala que cuando nació la cruzada "la paz se estableció firmemente en todas partes y los judíos fueron atacados al mismo tiempo en las ciudades en donde vivían". La cruzada de los pobres y no la de los barones es la que ataca a los judíos.

Las comunidades judías de Ruán y de otras ciudades francesas debieron adoptar entre la conversión o la matanza, pero fue a lo largo de las ciudades del Rin donde acontecieron los ataques más violentos.

Las comunidades judías se habían asentado a lo largo de todos los caminos comerciales de la Europa Occidental y gracias a su utilidad económica habían disfrutado del favor especial de los arzobispos. Ocurre un fenómeno curioso, hacia fines del siglo XI la tensión social entre los ciudadanos y sus señores eclesiásticos empieza a originar una turbulencia social y religiosa que preparará la atmósfera para todos los grandes acontecimientos heréticos y revolucionarios de la Edad Media. Es interesante observar de qué manera en la concepción mitológica se va asociar al judío con el Anticristo.

Los desposeídos, los pobres quienes paralelamente a los señores, organizaron tanto la primera como otras cruzadas, denominadas "Cruzadas Populares"; visualizaron a sus víctimas a través de la escatología de la que iban a deducir su mito social. A los ojos de estas personas el castigo que se debía aplicar a musulmanes y a judíos, tenía que ser el primer acto de la Batalla Final; la que culminaría con la destrucción del engendro del mal; en una palabra del Anticristo, quien obviamente haría irrupción, antes de la vuelta del Mesías. El Anticristo, en la imaginación po-

pular, se concibe como el producto de una ramera judía y un clérigo. Judíos y musulmanes fueron considerados de la misma forma y los cantos épicos populares los pintan como demonios. Es muy decidor el siguiente trozo de la Chanson de Roland:

"El emperador ha conquistado Zaragoza. Envía a un millar de francos para que registren en toda la ciudad las mezquitas y las sinagogas. Con martillos de hierro y hachas destruyen las imágenes y todos los ídolos; ya no habrá lugar de encantos ni brujerías. El rey cree en Dios y desea servirle. Sus obispos bendicen el agua y los infieles son conducidos al baptisterio. Si alguno se niega Carlomagno, el rey, le hace colgar, o quemar hasta la muerte, o ser pasado por la espada". Judíos y musulmanes pasan a ocupar un lugar destacado de la demonología popular.

Sin embargo, cuando en el siglo XII se adjudican atributos de moníacos a los judíos, éstos no son ni mucho menos unos recién llegados a Europa. Es difícil encontrar pruebas que en los primeros tiempos, vale decir, en los inicios de la Edad Media, los judíos hubiesen sido considerados por sus vecinos cristianos como seres especiales, los cuales era necesario temer u odiar. Es necesario recordar que muchos de ellos ingresaron al Imperio Romano en calidad de colonos, estatus similar al de muchos germanos. Todo hace suponer que las relaciones sociales y económicas se desarrollaban en forma armoniosa. No obstante, los judíos se mantienen fieles a su tradición y se niegan, con todas sus fuerzas a ser asimilados, tal como venía ocurriendo ya desde el siglo VI A.C.

Según la tradición bíblica la diáspora para el judío no es más que la expiación preliminar del pecado comunitario; una preparación para la venida del Mesías y para el retorno a la tierra de Israel transfigurada. Con el propósito de asegurar y mantener la supervivencia este grupo cultural sacraliza su historia. La religión judía elabora un código ri -

tual que organiza toda la vida e impide prácticamente que los judíos se mezclen con los demás. Esto crea una comunidad que respetará y girará en torno a los tabúes que son ideados para perpetuar sus exclusivismos.

Pudiera ser que esta tendencia exclusivista fuera uno de los factores que explican el intenso aborrecimiento que especialmente, en occidente se ha tenido contra los judíos. Otro de los factores, y tal vez, el que más fuertemente haya influido, es el de la imagen fantástica que la masa popular crea del judío a partir de la Primera Cruzada.

La enseñanza católica oficial había preparado el terreno. Durante generaciones, la gente se había acostumbrado a oír cómo desde el púlpito los judíos eran condenados duramente con expresiones tales como: "Perversos de dura cerviz e ingratos, porque se habían negado a admitir la divinidad de Cristo, llegando al monstruoso pecado del deicidio. Por otra parte, ya desde el siglo II y III, los teólogos habían pronosticado que el Anticristo sería un judío de la tribu de Dan, idea que fue aceptada más tarde por los escolásticos, e incluso por Santo Tomás de Aquino.

Se creía que para los judíos el Anticristo sería considerado como el Mesías que restauraría la nación judía.

Según Adso de Montier En der, (en el siglo X) y quién fuera la última palabra sobre la materia en la Edad Media, sostuvo que en el momento de la concepción del Anticristo, el espíritu del diablo penetraba en el seno de la prostituta, para asegurar de este modo que el engendro sería auténticamente encarnación del mal. Más adelante, su educación debía correr a cargo de brujos y magos, que le iniciarían en la magia negra y en toda iniquidad. Del mismo modo, que la figura humana del Anticristo aparece como la figura demoníaca de Satanás, los judíos a su vez serán los esclavos y demonios de aquel. Así como en el teatro y en la pintura se les repre-

sentaba muy a menudo, como demonios con cuernos y colas de machos cabríos, en la vida real-tanto las autoridades laicas como eclesíasticas ordenaron que los judíos llevaran cuernos en sus sombreros.

Como los otros demonios, fueron imaginados y representados estrechamente asociados con los símbolos de la obscenidad y la lujuria: bestias cornudas, cerdos, ranas, gusanos, serpientes y escorpiones. Satanás se le representaba habitualmente con rasgos físicos judíos y recibe el nombre de "padre de los judíos".

El populacho estaba convencido que los judíos adoraban a Satanás en la Sinagoga, bajo la forma de un gato o de un sapo; invocando su protección con la práctica de la magia negra y la realización de sacrificios humanos rituales.

Los judíos eran demonios de destrucción y cuyo único propósito era acabar con la cristiandad.

En los autosacramentales franceses, se les define como: "diables del infierno, enemigos del género humano".

Si el poder de los judíos parecía mayor que nunca y sus crímenes más atroces y sus embrujos más funestos, ello era un indicador de que el fin de los tiempos estaba muy próximo, y por lo tanto también la Segunda Venida y el Milenio.

En aquella época se escribieron otras obras teatrales que mostraban de qué manera los demonios judíos ayudarían al Anticristo a conquistar el mundo hasta que en vísperas de la Segunda Venida y comienzos del Milenio, el Anticristo y los judíos serían aniquilados en medio del gozo de los cristianos.

Durante la representación de estas obras, fue necesario que, tanto los señores como los obispos brindaran protección a los judíos para que las turbas enardecidas no los sacrificaran.

Los papas y los concilios, debieron insistir una y otra vez en que pese a que los judíos debían vivir aislados y degradados hasta el día de su conversión no deberían ser asesinados. Sin embargo, las masas populares desoyeron y actuaron igual pensando en las prodigiosas matanzas de los últimos días, antes del advenimiento del Milenio.

Me parece que frente al problema que ha significado para la cultura occidental, primero el antijudaísmo y después el antisemitismo, y para el pueblo judío el drama de dos mil años -que llega a su culminación con el holocausto del nazismo-; pudiera ser una aproximación válida encontrar sus raíces para comprender la tragedia que involucra a judíos y cristianos- en esta concepción mitológica. No importa que ésta sea falsa y que no corresponda a la realidad. Sin embargo, ha sido capaz de movilizar al hombre para que actúe de manera irracional, con argumentos que pueden ser racionalmente aceptados.

ABSTRACT

PSICOANALISIS DEL MITO Y EL MITO EN EL PSICOANALISIS

Jorge Gissi B

Sabida es la relevancia que dió Freud al mito de Edipo, según aparece en particular en Edipo Rey, de Sófocles. Freud iluminó el mito con su experiencia clínica y viceversa, creando una polémica que aún subsiste. El eje de la interpretación freudiana son los celos del padre, la agresividad reprimida hacia él y el interés sexual por la madre. Generalizándolo a los niños de ambos sexos, se dice hasta ahora los celos del padre de sexo opuesto, etc.

La hermenéutica freudiana fue fecunda pero no única ni suficiente. Al poco tiempo, Adler reinterpretó el Edipo en términos de sentimientos de inferioridad del niño hacia el padre y lucha con él por el poder, para pasar al sentimiento de superioridad. Décadas después M. Klein planteó otra reinterpretación, esta vez subordinando el problema sexual al del afecto, la envidia y los celos. Por su parte, otro gran psicoanalista muerto en 1980 -Erich Fromm- recuperó y perfeccionó la tesis de Adler, reinterpretando el Edipo en términos de lucha por el poder y de rebelión contra la autoridad, y ampliando su análisis a la trilogía de Sófocles: Edipo Rey, Edipo en Colona y Antígona.

Por lo tanto, si bien el mito de Edipo representa un hito central en la historia del psicoanálisis y de las ciencias humanas en el siglo XX, se ven sus ambigüedades hermenéuticas. El mismo significante tiene distintos significados para distintos intérpretes. Además, en algunos casos varían los datos mismos del mito considerado, esto es, varía el significante mismo.

Análogamente ha sucedido con el mito de Narciso, aunque con menor relevancia. Fue también Freud el recuperador aquí de la mitología griega,

entendiendo tal mito como la expresión colectiva de la tentación y del riesgo del autoenamoramiento. Diferenció además "narcisismo primario y secundario", habló de "regresión al narcisismo", etc., en nuevas páginas de genio. En el sentido corriente el narcisismo es casi sinónimo del "egoísmo", y como tal es reprochable. En cambio, en la teoría kleiniana el núcleo del mito es la tentación de la autodestrucción, partiendo del hecho de que Narciso se lanza al agua en pos de su propia imagen, y muere ahogado.

En los mitos elegidos por Freud, y en general en su teoría, el conflicto central es con el Padre. En los mitos elegidos por Jung, por el contrario, el conflicto central es con la Madre, diosa temida y amada en las mitologías orientales (más citadas por Jung), imagen poderosa y ambivalente, rectora como la Naturaleza de la Vida y de la Muerte. Décadas después M. Klein y Fromm habían de seguir por distintos caminos este énfasis junguiano.

Conclusión provisoria: el psicoanálisis del mito ha estado influido intensamente por los mitos elegidos y por sus diversas y particulares interpretaciones. En diversos autores, el mismo mito se transforma en otro mito. ¿Cuál es la interpretación "correcta"? ¿Hay una interpretación correcta?.

No obstante esas preguntas, la relevancia del psicoanálisis del mito está fuera de dudas. Pero también es importante la relevancia del mito en el psicoanálisis.

Las diversas escuelas psicoanalíticas y los diferentes autores son influidos por sus propios mitos en la selección e interpretación de tales mitos. Los mitos, como arquetipos omnipresentes que son, no han dejado de influir en el propio psicoanálisis, que de este modo se puede y debe tam-

bién transformar en objeto de ciencia, no sólo en sujeto de ella. Como dice Hillman, los autores, escuelas y culturas en general, como todo hombre, somos "poseídos" por nuestros propios mitos. Los diversos ejes de las teorías no son sólo "hechos", son mitos. El Padre y la Sexualidad en Freud, la Gran Madre en Jung, la Madre y la Lactancia en Klein, etc.

Esta "posesión" de los autores por sus mitos no es mala, no significa meramente errores. Cada mito ilumina aspectos de la psique humana, pero sólo aspectos. Y en este sentido, así como toda mitología enseña y destaca una psicología de ese pueblo, también toda psicología es una mitología al relevar algunos mitos por sobre otros, no siempre con la autoconciencia necesaria.

ABSTRACT

MITO Y ARTE: CORRESPONDENCIA ENTRE EL PROCESO ESTETICO
Y EL PROCESO MITICO: LA OBRA DE TATIANA ALAMOS

Prof. Rebeca León C., y
Ana María Tapia A.

Tatiana Alamos presenta su obra a través de una "puesta en escena" -muchas veces espectacular- preparada especialmente como un rito de pasaje para introducir al visitante en un mundo aparte que lo sumerge en una "situación mítica". Recepción que el espectador asume en cualquier lugar, independientemente del país en que la obra se presenta.

El interés de la artista radica en los nexos. Su propia vida se imbrica en raigambres pretéritas, raíces de la tierra y de la cultura. Es entonces, a través de imágenes que encontrará el momento de oscilación que le hace ser "ser".

Su fuente principal es la literatura. Es explícita, relata con prolijidad lo que le manda el escrito. Sin embargo, a pesar de su prolijidad, la obra trasciende el texto, se libera en un juego poético propio que le da vida y sentido nuevo, merced a la libertad que le otorga ese rito de pasaje.

La artista llega a la obra a través del ritual. Ella se va energizando ya sea con la palabra, el sonido, el tono, la voz.

Para ella conocer significa "contactarse" a un nivel de sensación, ser vehículo de los misterios que encierran al hombre y sus creencias en relación con el medio y, al mismo tiempo, el ser contacto la convierte a

ella misma en partícipe de lo que allí acontece.

Se percibe en su obra la cultura del altiplano en el uso de colores brillantes, luminosos y en los adornos a veces excesivos, pero en sus obras el color así como los objetos tal cual los presenta se transforman de mera especie de "objeto encontrado" en "objeto sacralizado" es decir sacado del "mundo profano" para ponerlo en un contexto especial.

Su obra tiene "reminiscencias míticas", así lo percibe quien se acerca a ella. De allí que nos preguntemos ¿en qué medida podría un artista que no pertenece a una comunidad mítica llegar, a través de la emoción estética, a convertirse en una vía de transmisión de ese pensamiento mítico y trasvasijarlo a su propio medio?.

Y cuando formulamos esta interrogante lo hacemos pensando en aquel artista preocupado esencialmente por formas arquetípicas primordiales que es capaz de "encontrar el sentido de la vida orientando al hombre en su paisaje y en su comunidad" aún cuando ese paisaje y esa comunidad sean de otro tiempo. Es decir, aquel artista que logra poner en contacto fuerzas y creencias que siendo de diferentes épocas logra involucrar e involucrarse en esa realidad que no siendo suya puede sentir como propia a través de la emoción generadora.

Y Tatiana parece ser (es) una artista como el descrito y puede por lo tanto, en ese momento de oscilación en que se produce la inspiración (revelación) hacer suyo, con íntimo convencimiento, la realidad, dándole sentido y transformando el mero como si en un sí auténtico en la fracción del tiempo de la emoción.

Si hemos de aceptar, porque así lo creemos, que el hombre es una totalidad en sí y que se expresa íntegramente en cada una de sus conductas -por más insignificante que éstas sean-, todo cuanto ella hace es revelador. Podemos concluir que a Tatiana se le revela todo lo que ella revela en su obra y que ésta (su obra) está compuesta por innumerables símbolos que conforman o pueden considerarse como parte de una situación mítica.

ABSTRACT

CONOCIMIENTO MITICO Y CONOCIMIENTO CIENTIFICO

Jaime Moreno G.

El punto de partida de esta ponencia es la preocupación por la interacción comunicativa: Al interior de la sociedad, individuos que viven juntos se experimentan mutuamente.

Parece claro que las relaciones sociales están hoy reguladas decididamente por criterios de eficiencia tecnológica, burocrática y comercial. Esto parece ser consecuencia por lo menos indirecta de una racionalidad funcional e instrumental.

En este marco se ubica la consideración del rol del conocimiento científico y del conocimiento mítico en el conjunto cultural.

Ambos tipos de conocimiento parecen tener tendencias divergentes.

La base experimental es diferente: La ciencia parte de la empiria objetiva; el mito de la precariedad existencial. La ciencia quiere ir estableciendo "leyes" lo más universalmente válidas posible; el mito pretende adentrarse en el misterio. El método científico prestigia la racionalidad positiva y rigurosa cuyo criterio es la demostración formal o práctica; el mito pone en obra más las fuerzas voluntaristas y quiere celebrar (no demostrar ni aclarar) el misterio. El lenguaje de la ciencia es preciso, denotativo y exacto; el del mito exagera las connotaciones y refuerza la polisemia. El producto tangible de la ciencia es el dominio tecnológico del mundo; el mito, por su aporte, pretende ofrecer razones para vivir y para morir.

La conclusión es que ambos tipos de conocimiento son inevitables y necesarios. Deben entrar en un juego de complementariedad. Tal relación posibilitará el tránsito de una legitimidad regulada por la eficiencia a otra superior e incluyente que quizás podamos llamar estética: Es necesario colaborar en la armonización del crecimiento científico con el desarrollo social logrando la dialéctica armonía cultural desde dentro. Tal armonía es, por último, el sello de una cultura estética.

ABSTRACT

EL MITO, LA DESMISTIFICACION Y LA RECUPERACION DEL SENTIDO

Prof. Ana Escribar W.

El hombre de la modernidad asistió en el siglo XIX a la acusación presentada por los maestros de la sospecha y escuchó su profecía acerca de la muerte de los ídolos.

El hombre de la post-modernidad que se inicia -tras un prolongado olvido de lo sagrado- empieza a vivir la necesidad de una recuperación de sus símbolos.

Tesis: Es posible utilizar ese mismo movimiento iconoclasta y nihilista de la sospecha para superar el elemento gnóstico contenido en la interpretación de nuestros mitos liberando así el núcleo de experiencia humana primordial que los configura y que es inexpresable en cualquier otro lenguaje.

Supuesto: Concepción del lenguaje como algo dirigido "al" hombre y no sólo como algo hablado "por" los hombres.

Fuentes: Para el movimiento de la sospecha Friedrich Nietzsche; para el pensamiento de recuperación del sentido, Paul Ricoeur.

INDICE GENERAL

| | <i>Página</i> |
|---|---------------|
| <i>Presentación</i> | 2 |
| | |
| PARTE I. <u>Definiendo el Mito</u> | |
| <i>Aportes de los Profesores:</i> | |
| | |
| MARIA DE LA LUZ ALVAREZ <i>Socióloga, INTA, Universidad de Chile</i> | 5 |
| FANNY WURGAFT <i>Antropóloga, INTA, Universidad de Chile</i> | 5 |
| MARIA EUGENIA UGARTE <i>Depto. de Plástica, Facultad de Artes, Univ. de Chile</i> | 6 |
| MATIAS VIAL <i>Depto. de Plástica, Facultad de Artes, Univ. de Chile</i> | 6 |
| REBECA LEON <i>Depto. de Teoría, Facultad de Artes, U. de Chile</i> | 7 |
| RUBEN LEAL <i>INTA, Universidad de Chile</i> | 8 |
| MARIA EUGENIA GONGORA <i>Depto. de Literatura, Fac. de Filosofía, Hdes. y Educ., U. de Ch.</i> | 8 |
| JOSEFINA MUÑOZ <i>Egresada Depto. de Literatura, F.F.H.y E., Univ. de Chile</i> | 10 |
| RAUL ACEVEDO <i>Depto. de Literatura, Fac. de Fil., Hdes. y Educ., U. de Chile</i> | 11 |
| CARLOS MUNIZAGA <i>Depto. de Antropología, Fac. de Fil., Hdes. y Ed., U. de Chile</i> | 14 |
| MARGARITA SCHULTZ <i>Depto. Teoría, Facultad de Artes, Univ. de Chile</i> | 17 |
| LUIS VALENZUELA <i>Tesista, Depto. de Filosofía, F.F.H. y E., Univ. de Chile</i> | 21 |

PARTE II. Ponencias presentadas en el Seminario

| | |
|--|-----|
| El Mito: Teoría y definiciones según G.S.Kirk | 24 |
| PROF. MARIA TERESA VIVIANI, Instituto de Estética P.U.C. | |
| Mito y Mitología | 38 |
| PROF. JAIME MORENO, Centro de Est. Judaicos, F.F.H.y E., U. de Ch. | |
| Valor y Mito | 44 |
| PROF. FERNANDO VALENZUELA, Depto. Filosofía, Fac. Fil., Hdes. y E. | |
| Mito y Arte | 57 |
| PROF. MARIA EUGENIA UGARTE | |
| Arte y Mito | 61 |
| PROF. MATIAS VIAL | |
| Conciencia Mítica y sentido de la metáfora | 65 |
| PROF. MARGARITA SCHULTZ | |
| Mito y Educación | 77 |
| PROF. MIRIAM ZEMELMAN, Depto. Historia, F.F.H.y E., U. de Chile | |
| Mito y Ciencia | 83 |
| PROF. JORGE ESTRELLA, Depto. Filosofía, F.F.H.y E., U. de Chile | |
| Mito y Ciencia: dos niveles de explicación de la realidad | 86 |
| PROF. ELIECER PAILLACAR, Fac. Cs. Agrarias y Forestales, U. de Ch. | |
| Mito y Política | 96 |
| PROF. WALTER SANCHEZ, Instituto de Estudios Internac., U. de Chile | |
| Estructura del discurso Mítico Tradicional | 112 |
| PROF. RAUL ACEVEDO | |
| El Mito ante la razón histórica | 115 |
| PROF. JORGE ACEVEDO, Depto. Filosofía, F.F.H.y E., U. de Chile | |
| ¿Es el Mito un amparo de la cobardía del hombre? | 152 |
| ENRIQUE ARRIAGADA | |
| Programa de las Jornadas | 159 |
| Mito y Utopía: dos formas de conocer | 161 |
| PROF. ROBERTO ESCOBAR, Depto. Sociología, F.F.H.y E., U. de Chile | |
| Un Mito Mapuche en la cordillera valdiviana | 173 |
| PROF. CARLOS GONZALEZ, Instituto de Estética, P.U.C. | |

| | | |
|--|-------|-----|
| <i>Antisemitismo y Mito</i> | | 195 |
| PROF. MIRIAM ZEMELMAN | | |
| <i>Psicoanálisis del Mito y el Mito en el Psicoanálisis</i> | | 202 |
| PROF. JORGE GISSI, Depto. Psicología, Pontif. Univ. Católica | | |
| <i>Mito y Arte: correspondencia entre el proceso estético y el proceso mítico: La obra de Tatiana Alamos</i> | | 205 |
| PROF. REBECA LEON, | | |
| PROF. ANA MARIA TAPIA, Centro Est. Judaicos, F.F.H.y E., U. de Ch. | | |
| <i>Conocimiento mítico y conocimiento científico</i> | | 208 |
| PROF. JAIME MORENO | | |
| <i>El Mito, la desmistificación y la recuperación del sentido</i> | | 210 |
| PROF. ANA ESCRIBAR, Depto. Filosofía, F.F.H.y E., U. de Chile | | |
| <i>Indice General</i> | | 211 |