

# MITO Y REALIDAD. CAPÍTULO I y II

## Mircea Eliade

### CAPÍTULO I LA ESTRUCTURA DE LOS MITOS LA IMPORTANCIA DEL «MITO VIVO»

Desde hace más de medio siglo, los estudiosos occidentales han situado el estudio del mito en una perspectiva que contrastaba sensiblemente con la de, pongamos por caso, el siglo XIX. En vez de tratar, como sus predecesores, el mito en la acepción usual del término, es decir, en cuanto «fábula», «invención», «ficción», le han aceptado tal como le comprendían las sociedades arcaicas, en las que el mito designa, por el contrario, una «historia verdadera», y lo que es más, una historia de inapreciable valor, porque es sagrada, ejemplar y significativa. Pero este nuevo valor semántico acordado al vocablo «mito» hace su empleo en el lenguaje corriente hartamente equívoco. En efecto, esta palabra se utiliza hoy tanto en el sentido de «ficción» o de «ilusión» como en el sentido, familiar especialmente a los etnólogos, a los sociólogos y a los historiadores de las religiones, de «tradición sagrada, revelación primordial, modelo ejemplar».

Se insistirá más adelante sobre la historia de las diferentes significaciones que el término «mito» ha adoptado en el mundo antiguo y cristiano (cf. capítulos VIII-IX). Es de todos conocido que a partir de Jenófanes (hacia 565-470) —que fue el primero en criticar y rechazar las expresiones «mitológicas» de la divinidad utilizadas por Homero y Hesíodo— los griegos fueron vaciando progresivamente al *mythos* de todo valor religioso o metafísico. Opuesto tanto a *logos* como más tarde a *historia*, *mythos* terminó por significar todo «lo que no puede existir en la realidad». Por su parte, el judeocristianismo relegaba al dominio de la «mentira» y de la «ilusión» todo aquello que no estaba justificado o declarado válido por uno de los dos Testamentos.

No es en este sentido (por lo demás el más usual en el lenguaje corriente) en el que nosotros entendemos el «mito». Precisando más, no es el estadio mental o el momento histórico en que el mito ha pasado a ser una «ficción» el que nos interesa. Nuestra investigación se dirigirá, en primer lugar, hacia las sociedades en las que el mito tiene —o ha tenido hasta estos últimos tiempos— «vida», en el sentido de proporcionar modelos a la conducta humana y conferir por eso mismo significación y valor a la existencia. Comprender la estructura y la función de los mitos en las sociedades tradicionales en cuestión no estriba sólo en dilucidar una etapa en la historia del pensamiento humano, sino también en comprender mejor una categoría de nuestros contemporáneos.

Para limitarnos a un ejemplo, el de los «cargo cults» de Oceanía, sería difícil interpretar toda una serie de actuaciones insólitas sin recurrir a su justificación mítica. Estos cultos proféticos y milenarios proclaman la inminencia de una era fabulosa de abundancia y de beatitud. Los indígenas serán de nuevo los señores de sus islas y no trabajarán más, pues los muertos volverán en magníficos navíos cargados de mercancías, semejantes a los *cargos* gigantescos que los Blancos acogen en sus puertos. Por eso la mayoría de esos «cargo cults» exige, por una parte, la destrucción de los animales domésticos y de los enseres, y por otra, la construcción de vastos almacenes donde se depositarán las provisiones traídas por los muertos. Tal movimiento profetiza la arribada de Cristo en un barco de mercancías; otro espera la llegada de «América». Una nueva era paradisíaca dará comienzo y los miembros del culto alcanzarán la inmortalidad. Ciertos cultos implican asimismo actos orgiásticos, pues las prohibiciones y las costumbres sancionadas por la tradición perderán su razón de ser y darán paso a la libertad absoluta. Ahora bien: todos estos actos y creencias se explican por *el mito del aniquilamiento del Mundo seguido de una nueva Creación y de la instauración de la Edad de Oro*, mito que nos ocupará más adelante.

Hechos similares se produjeron en 1960 en el Congo con ocasión de la independencia del país. En ciertos pueblos, los indígenas quitaron los techos de las chozas para dejar paso libre a las monedas de oro que harán llover los antepasados. En otros, en medio del abandono general, tan sólo se cuidaron de los caminos que conducían al cementerio, para permitir a los antepasados el acceso al pueblo. Los mismos excesos orgiásticos tenían un sentido, ya que, según el mito, el día de la Nueva Era todas las mujeres pertenecerán a todos los hombres.

Con mucha probabilidad, hechos de este género serán cada vez más raros. Se puede suponer que el «comportamiento mítico» desaparecerá con la independencia política de las antiguas colonias. Pero lo que sucederá en un porvenir más o menos lejano no nos puede ayudar a comprender lo que acaba de pasar. Lo que nos importa, ante todo, es captar el sentido de estas conductas extrañas, comprender su causa y la justificación de estos excesos. Pues comprenderlos equivale a reconocerlos en tanto que hechos humanos, hechos de cultura, creación del espíritu —y no irrupción patológica de instintos, bestialidad o infantilismo—. No hay otra alternativa: o esforzarse en negar, minimizar u olvidar, tales excesos, considerándolos como casos aislados de «salvajismo», que desaparecerán completamente cuando las tribus se civilicen, o bien molestarse en comprender los antecedentes míticos que explican los excesos de este género, los justifican y les confieren un valor religioso. Esta última actitud es, a nuestro parecer, la única que merece adoptarse. Únicamente en una perspectiva histórico-religiosa tales conductas son susceptibles de revelarse como hechos de cultura y pierden su carácter aberrante o monstruoso de juego infantil o de acto puramente instintivo.

## **EL INTERÉS DE LAS «MITOLOGÍAS PRIMITIVAS»**

Todas las grandes religiones mediterráneas y asiáticas cuentan con mitologías. Pero es preferible no hilvanar el estudio del mito partiendo, por ejemplo, de la mitología

griega, o egipcia, o india. La mayoría de los mitos griegos fueron contados, y, por tanto, modificados, articulados, sistematizados por Hesiodo y Homero, por los rapsodas y mitógrafos. Las tradiciones mitológicas del Próximo Oriente y de la India han sido cuidadosamente reinterpretadas y elaboradas por los respectivos teólogos y ritualistas. No quiere decir esto: 1.º, que estas Grandes Mitologías hayan perdido su «sustancia mítica» y no sean sino «literaturas», o 2.º, que las tradiciones mitológicas de las sociedades arcaicas no hayan sido elaboradas por sacerdotes y bardos. Al igual que las Grandes Mitologías, que han acabado por transmitirse por textos escritos, las mitologías «primitivas», que los primeros viajeros, misioneros y etnógrafos han conocido en su estadio oral, tienen su «historia»; dicho de otro modo: se han transformado y enriquecido a lo largo de los años, bajo la influencia de otras culturas superiores, o gracias al genio creador de ciertos individuos excepcionalmente dotados.

Sin embargo, es preferible comenzar por el estudio del mito en las sociedades arcaicas y tradicionales, sin perjuicio de abordar más tarde las mitologías de los pueblos que han desempeñado un papel importante en la historia. Y esto porque, a pesar de sus modificaciones en el transcurso del tiempo, los mitos de los «primitivos» reflejan aún un estado primordial. Se trata, a lo más, de sociedades en las que los mitos están aún vivos y fundamentan y justifican todo el comportamiento y la actividad del hombre. El papel y la función de los mitos son susceptibles (o lo han sido hasta estos últimos tiempos) de ser observados y descritos minuciosamente por los etnólogos. A propósito de cada mito, así como de cada ritual, de las sociedades arcaicas, ha sido posible interrogar a los indígenas y enterarse, al menos en parte, de las significaciones que les atribuyen. Evidentemente, estos «documentos vivos» registrados en el curso de encuestas hechas sobre el terreno no resuelven en modo alguno todas nuestras dificultades. Pero tienen la ventaja, considerable, de ayudarnos a plantear correctamente el problema, es decir, a situar el mito en su contexto socio-religioso original.

## ENSAYO DE UNA DEFINICIÓN DEL MITO

Sería difícil encontrar una definición de mito que fuera aceptada por todos los eruditos y que al mismo tiempo fuera accesible a los no especialistas. Por lo demás, ¿acaso es posible encontrar una definición *única* capaz de abarcar todos los tipos y funciones de los mitos en todas las sociedades, arcaicas y tradicionales? El mito es una realidad cultural extremadamente compleja, que puede abordarse e interpretarse en perspectivas múltiples y complementarias.

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

que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales.

Se tendrá ocasión más adelante de completar y de matizar estas indicaciones preliminares, pero de momento 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 siempre a *realidades*. El mito cosmogónico es «verdadero», porque la existencia del Mundo está ahí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente «verdadero», puesto que la mortalidad del hombre lo prueba, y así sucesivamente.

Por el mismo hecho de relatar el mito las gestas de los seres sobrenaturales y la manifestación de sus poderes sagrados, se convierte en el modelo ejemplar de todas las actividades humanas significativas. Cuando el misionero y etnólogo C Strehlow preguntaba a los australianos Arunta por qué celebraban ciertas ceremonias, le respondían invariablemente: «Porque los antepasados lo han prescrito así»<sup>1</sup>. Los Kai de Nueva Guinea se negaban a modificar su manera de vivir y de trabajar, y daban como explicación: «Así lo hicieron los Nemu (los Antepasados míticos) y nosotros lo hacemos de igual manera»<sup>2</sup>. Interrogado sobre la razón de tal o cual detalle de cierta ceremonia, el cantor Navaho contestaba: «Porque el Pueblo santo lo hizo de esta manera la primera vez»<sup>3</sup>. Encontramos exactamente la misma justificación en la plegaria que acompaña un ritual tibetano primitivo: «Como ha sido transmitido desde el principio de la creación de la tierra, así nosotros debemos sacrificar (...). Como nuestros antepasados hicieron en los tiempos antiguos, así hacemos hoy»<sup>4</sup>. Tal es también la justificación invocada por los teólogos y ritualistas hindúes: «Debemos hacer lo que los dioses han hecho en un principio» (*Satapatha Brâhmana*, VII, 2, 1, 4). «Así hicieron los dioses; así hacen los hombres» (*Taittiriya Brâhmana*, 1, 5, 9, 4)<sup>5</sup>.

Como hemos señalado en otro lugar<sup>6</sup>, incluso los modos de conducta y las actividades profanas del hombre encuentran sus modelos en las gestas de los Seres Sobrenaturales. Entre los Navaho, «las mujeres han de sentarse con las piernas debajo de sí y de lado; los hombres, con las piernas cruzadas delante de ellos, porque se dijo que en un principio la Mujer cambiante y el Matador de monstruos se sentaron en estas posturas»<sup>7</sup>. Según las tradiciones míticas de una tribu australiana, los Karadjeri, todas sus costumbres, todos sus comportamientos se fundaron en el «tiempo del Ensueño» por dos Seres Sobrenaturales, Bagadjimbiri (por ejemplo, la manera de cocer tal o cual grano o de cazar tal animal con ayuda de un palo, la posición especial que debe adoptarse para orinar, etc.)<sup>8</sup>.

Sería inútil multiplicar ejemplos. Como lo hemos demostrado en *El mito del eterno retorno*, y como se verá aún mejor por lo que sigue, la función principal del mito es revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas: tanto la alimentación o el matrimonio como el trabajo, la educación, el arte o la sabiduría. Esta concepción no carece de importancia para la comprensión del hombre de las sociedades arcaicas y tradicionales, y de ellas nos ocuparemos más adelante.

#### «HISTORIA VERDADERA»-«HISTORIA FALSA»

Debemos añadir que 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».

Los Pawnee «hacen una distinción entre las ‘historias verdaderas’ y las ‘historias

falsas', y colocan entre las historias 'verdaderas', en primer lugar, todas aquellas que tratan de los orígenes del mundo; sus protagonistas son seres divinos, sobrenaturales, celestes o astrales. A continuación vienen los cuentos que narran las aventuras maravillosas del héroe nacional, un joven de humilde cuna que llegó a ser el salvador de su pueblo, al liberarle de monstruos, al librarle del hambre o de otras calamidades, o al llevar a cabo otras hazañas nobles y beneficiosas. Vienen, por último, las historias que se relacionan con los *medicine-men*, y explican cómo tal o cual mago adquirió sus poderes sobrehumanos o cómo nació tal o cual asociación de chamanes. Las historias 'falsas' son aquellas que cuentan las aventuras y hazañas en modo alguno edificantes del coyote, el lobo de la pradera. En una palabra: en las historias 'verdaderas' nos hallamos frente a frente de lo sagrado o de lo sobrenatural; en las 'falsas', por el contrario, con un contenido profano, pues el coyote es sumamente popular en esta mitología como en otras mitologías norteamericanas, donde aparece con los rasgos del astuto, del pícaro, del prestidigitador y del perfecto bribón<sup>9</sup>.

Igualmente, los Cherokees distinguen entre mitos sagrados (cosmogonía, creación de astros, origen de la muerte) e historias profanas que explican, por ejemplo, ciertas curiosidades anatómicas o fisiológicas de los animales. Reaparece la misma distinción en África; los Herero estiman que las historias que narran los principios de los diferentes grupos de la tribu son verdaderas, porque se refieren a hechos que han tenido lugar *realmente*, mientras que los cuentos más o menos cómicos no tienen ninguna base. En cuanto a los indígenas de Togo, consideran sus mitos de origen «absolutamente reales»<sup>10</sup>.

Por esta razón no se pueden contar indiferentemente los mitos. En muchas tribus no se recitan delante de las mujeres o de los niños, es decir, de los no iniciados. Generalmente, los viejos instructores comunican los mitos a los neófitos durante su período de aislamiento en la espesura, y esto forma parte de su iniciación. R. Piddington hace notar a propósito de los Karadjeri: «Los mitos sagrados que no pueden ser conocidos de las mujeres se refieren principalmente a la cosmogonía y, sobre todo, a la institución de las ceremonias de iniciación»<sup>11</sup>.

Mientras que las «historias falsas» pueden contarse en cualquier momento y en cualquier sitio, los mitos no deben recitarse más que *durante un lapso de tiempo sagrado* (generalmente durante el otoño o el invierno, y únicamente de noche)<sup>12</sup>. Esta costumbre se conserva incluso en pueblos que han sobrepasado el estadio arcaico de cultura. Entre los turco-mongoles y los tibetanos, la recitación de cantos épicos del ciclo Gesor no puede tener lugar más que de noche y en invierno. «La recitación se asimila a un poderoso encanto. Ayuda a obtener ventajas de toda índole, especialmente éxito en la caza y en la guerra (...). Antes de recitar se prepara un área espolvoreada con harina de cebada tostada. El auditorio se sienta alrededor. El bardo recita la epopeya durante varios días. En otro tiempo, se dice, se veían entonces las huellas de los cascos del caballo de César sobre esta área. La recitación provocaba, pues, la presencia real del héroe»<sup>13</sup>.

## LO QUE REVELAN LOS MITOS

La distinción hecha por los indígenas entre «historias verdaderas» e «historias falsas» es significativa. Las dos categorías de narraciones presentan «historias», es decir, relatan una serie de acontecimientos que tuvieron lugar en un pasado lejano y fabuloso. A pesar de que los personajes de los mitos son en general Dioses y Seres Sobrenaturales, y los de los cuentos héroes o animales maravillosos, todos estos personajes tienen en común esto: no pertenecen al mundo cotidiano. Y, sin embargo,

los indígenas se dieron cuenta de que se trataba de «historias» radicalmente diferentes. Pues todo lo que se relata en los mitos les *concierna directamente*, mientras que los cuentos y las fábulas se refieren a acontecimientos que, incluso cuando han aportado cambios en el Mundo (cf. las particularidades anatómicas o fisiológicas de ciertos animales), no han modificado la condición humana en cuanto tal<sup>14</sup>.

En efecto, los mitos relatan no sólo el origen del Mundo, de los animales, de las plantas y del hombre, sino también todos los acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a ser lo que es hoy, es decir, un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir, y que trabaja según ciertas reglas. Si el Mundo *existe*, si el hombre *existe*, es porque los Seres Sobrenaturales han desplegado una actividad creadora en los «comienzos». Pero otros acontecimientos han tenido lugar después de la cosmogonía y la antropogonía, y el hombre, *tal como es hoy*, es el resultado directo de estos acontecimientos míticos, *está constituido por estos acontecimientos*. Es mortal, porque algo ha pasado *in illo tempore*. Si eso no hubiera sucedido, el hombre no sería mortal: habría podido existir indefinidamente como las piedras, o habría podido cambiar periódicamente de piel como las serpientes y, por ende, hubiera sido capaz de renovar su vida, es decir, de recomenzarla indefinidamente. Pero el mito del origen de la muerte cuenta lo que sucedió *in illo tempore*, y al relatar este incidente explica *por qué* el hombre es mortal.

Del mismo modo, determinada tribu vive de la pesca, y esto porque en los tiempos míticos un Ser Sobrenatural enseñó a sus antepasados cómo capturar y cocer los pescados. El mito cuenta la historia de la primera pesca efectuada por el Ser Sobrenatural, y al hacer esto revela a la vez un acto sobrehumano, enseña a los humanos cómo efectuarlo a su vez y, finalmente, explica por qué esta tribu debe alimentarse de esta manera.

Se podrían multiplicar fácilmente los ejemplos. Pero los que preceden muestran ya por qué el mito es, para el hombre arcaico, un asunto de la mayor importancia, mientras que los cuentos y las fábulas no lo son. El mito le enseña las «historias» primordiales que le han constituido esencialmente, y todo lo que tiene relación con su existencia y con su propio modo de existir en el Cosmos le *concierna directamente*.

Inmediatamente se verán las consecuencias que esta concepción singular ha tenido para la conducta del hombre arcaico. Hagamos notar que, así como el hombre moderno se estima constituido por la Historia, el hombre de las sociedades arcaicas se declara como el resultado de cierto número de acontecimientos míticos. Ni uno ni otro se consideran «dados», «hechos» de una vez para siempre, como, por ejemplo, se hace un utensilio, de una manera definitiva. Un moderno podría razonar de la manera siguiente: soy tal como soy hoy día porque un cierto número de acontecimientos me han sucedido, pero estos acontecimientos no han sido posibles más que porque la agricultura fue descubierta hace ocho o nueve mil años y porque las civilizaciones urbanas se desarrollaron en el Oriente Próximo antiguo, porque Alejandro Magno conquistó Asia y Augusto fundó el Imperio romano, porque Galileo y Newton revolucionaron la concepción del Universo, abriendo el camino para los descubrimientos científicos y preparando el florecimiento de la civilización industrial, porque tuvo lugar la Revolución francesa y porque las ideas de libertad, democracia y justicia social trastocaron el mundo occidental después de las guerras napoleónicas, y así sucesivamente.

De igual modo, un «primitivo» podría decirse: soy tal como soy hoy porque una serie de acontecimientos tuvieron lugar antes de mí. Tan sólo debería añadir, acto seguido: esos acontecimientos sucedieron en los *tiempos míticos*, y, por consiguiente,

constituyen una *historia sagrada*, porque los personajes del drama no son humanos, sino Seres Sobrenaturales. Y aún más: mientras que un hombre moderno, a pesar de considerarse el resultado del curso de la Historia universal, no se siente obligado a conocerla en su totalidad, el hombre de las sociedades arcaicas no sólo está obligado a rememorar la historia mítica de su tribu, sino que *reactualiza* periódicamente una gran parte de ella. Es aquí donde se nota la diferencia más importante entre el hombre de las sociedades arcaicas y el hombre moderno: la irreversibilidad de los acontecimientos, que, para este último, es la nota característica de la Historia, no constituye una evidencia para el primero.

Constantinopla fue conquistada por los turcos en 1453 y la Bastilla cayó el 14 de julio de 1789. Estos acontecimientos son irreversibles. Sin duda, al haberse convertido el 14 de julio en la fiesta nacional de la República francesa, se conmemora anualmente la toma de la Bastilla, pero no se reactualiza el acontecimiento histórico propiamente dicho<sup>15</sup>. Para el hombre de las sociedades arcaicas, por el contrario, lo que pasó *ab origine* es susceptible de repetirse por la fuerza de los ritos. Lo esencial para él es, pues, conocer los mitos. No sólo porque los mitos le ofrecen una explicación del Mundo y de su propio modo de existir en el mundo, sino, sobre todo, porque al rememorarlos, al reactualizarlos, es capaz de repetir lo que los Dioses, los Héroes o los Antepasados hicieron *ab origine*. Conocer los mitos es aprender el secreto del origen de las cosas. En otros términos: se aprende no sólo cómo las cosas han llegado a la existencia, sino también dónde encontrarlas y cómo hacerlas reaparecer cuando desaparecen.

## **LO QUE QUIERE DECIR «CONOCER LOS MITOS»**

Los mitos totémicos australianos consisten la mayoría de las veces en la narración bastante monótona de las peregrinaciones de los antepasados míticos o de los animales totémicos. Se cuenta cómo, en el «tiempo del sueño» (*alcheringa*) —es decir, en el tiempo mítico— estos Seres Sobrenaturales hicieron su aparición sobre la Tierra y emprendieron largos viajes, parándose a veces para modificar el paisaje o producir ciertos animales y plantas, y finalmente desaparecieron bajo tierra. Pero el conocimiento de estos mitos es esencial para la vida de los australianos. Los mitos les enseñan cómo repetir los gestos creadores de los Seres Sobrenaturales y, por consiguiente, cómo asegurar la multiplicación de tal animal o de tal planta.

Estos mitos se comunican a los neófitos durante su iniciación. O, más bien, se «celebran», es decir, se les reactualiza. «Cuando los jóvenes pasan por las diversas ceremonias de iniciación, se celebran ante ellos una serie de ceremonias que, a pesar de representarse exactamente como las del culto propiamente dicho —salvo ciertas particularidades características—, no tienen, sin embargo, por meta la multiplicación y crecimiento del tótem de que se trate, sino que van encaminadas a mostrar la manera de celebrar estos cultos a quienes se va a elevar, o que acaban de ser elevados, al rango de hombres»<sup>16</sup>.

Se ve, pues, que la «historia» narrada por el mito constituye un «conocimiento» de orden esotérico no sólo porque es secreta y se transmite en el curso de una iniciación, sino también porque este «conocimiento» va acompañado de un poder mágico-religioso.

En efecto, conocer el origen de un objeto, de un animal, de una planta, etc., equivale a adquirir sobre ellos un poder mágico, gracias al cual se logra dominarlos, multiplicarlos o reproducirlos a voluntad. Erland Nordenskiöld ha referido algunos ejemplos

particularmente sugestivos de los indios Cuna. Según sus creencias, el cazador afortunado es el que conoce el origen de la caza. Y si se llega a domesticar a ciertos animales, es porque los magos conocen el secreto de su creación. Igualmente se es capaz de tener en la mano un hierro al rojo o de coger serpientes venenosas a condición de conocer el origen del fuego y de las serpientes. Nordenskiöld cuenta que «en un pueblo Cuna, Tientiki, hay un muchacho de catorce años que entra impunemente en el fuego tan sólo porque conoce el encanto de la creación del fuego. Pérez vio frecuentemente a personas coger un hierro al rojo y a otras domesticar serpientes»<sup>17</sup>.

Se trata de una creencia muy extendida y que no es propia de un cierto tipo de cultura. En Timor, por ejemplo, cuando un arrozal no medra, alguien que conoce las tradiciones míticas relativas al arroz se traslada al campo. «Allí pasa la noche en la cabaña de la plantación recitando las leyendas que explican cómo se llegó a poseer el arroz (mito de origen)... Los que hacen esto no son sacerdotes»<sup>18</sup>. Al recitar el mito de origen, se obliga al arroz a mostrarse hermoso, vigoroso y tupido, como era cuando *apareció por primera vez*. No se le recuerda cómo ha sido creado, a fin de «instruirle», de enseñarle cómo debe comportarse. Se le  *fuerza mágicamente a retornar al origen*, es decir, a reiterar su creación ejemplar.

El *Kalevala* cuenta cómo el viejo Väinämöinen se hirió gravemente cuando estaba ocupado en construir una barca. Entonces «se puso a urdir encantamientos a la manera de todos los curanderos mágicos. Cantó el nacimiento de la causa de su herida, pero no pudo acordarse de las palabras que narraban el comienzo del hierro, las palabras que podían precisamente curar la brecha abierta por la hoja de acero azul». Al fin, después de haber buscado la ayuda de otros magos, Väinämöinen exclamó: «¡Me acuerdo ahora del origen del hierro! Y comenzó el siguiente relato: el Aire es la primera de las madres. El Agua es la mayor de los hermanos, el Fuego es el segundo y el Hierro es el más joven de los tres. Ukko, el gran Creador, separó la Tierra del Agua e hizo aparecer el suelo en las regiones marinas, pero el hierro no había nacido aún. Entonces se frotó las palmas de las manos sobre su rodilla izquierda. Así nacieron las tres hadas que habían de ser las madres del hierro»<sup>19</sup>. Notemos que en este ejemplo el mito del origen del hierro forma parte del mito cosmogónico y en cierto modo lo prolonga. Tenemos aquí una nota específica de los mitos de origen sumamente importante y cuyo estudio se hará en el capítulo siguiente.

La idea de que un remedio no actúa más que si se conoce su origen está muy extendida. Citemos nuevamente a Erland Nordenskiöld: «Cada canto mágico debe estar precedido de un encantamiento que habla del origen del remedio empleado, de otro modo no será eficaz (...). Para que el remedio o el canto de remedio haga efecto hay que conocer el origen de la planta, la manera cómo fue alumbrada por la primera mujer»<sup>20</sup>. En los cantos rituales na-khi publicados por J. F. Rock se dice expresamente: «Si no se cuenta el origen del medicamento, no debe utilizarse»<sup>21</sup>. O también: «A menos que se relate su origen, no se debe hablar de él»<sup>22</sup>.

Veremos en el capítulo siguiente que, como en el mito de Väinämöinen citado anteriormente, el origen de los remedios está íntimamente ligado a la narración del origen del mundo. Precisemos aquí, no obstante, que se trata de una concepción general que puede formularse de esta suerte: *No se puede cumplir un ritual si no se conoce el «origen», es decir, el mito que cuenta cómo ha sido efectuado la primera vez*. Durante el servicio funerario, el chamán na-khi, *dto-mba*, canta:

«Vamos ahora a acompañar al muerto y a conocer de nuevo la pena.  
Vamos a danzar de nuevo y a derribar a los demonios.  
No se debe hablar.

*Si se ignora el origen de la danza,  
No se puede danzar»<sup>23</sup>.*

Esto recuerda extraordinariamente las declaraciones de los Uitoto a Preuss: «Son las palabras (los mitos) de nuestro padre, sus propias palabras. Gracias a estas palabras danzamos; no habría danza si no nos las hubiera dado»<sup>24</sup>.

En la mayoría de los casos, no basta conocer el mito de origen, hay que recitarlo; se proclama de alguna manera su conocimiento, se *muestra*. Pero esto no es todo; al recitar o al celebrar el mito del origen, se deja uno impregnar de la atmósfera sagrada en la que se desarrollaron esos acontecimientos milagrosos. El tiempo mítico de los orígenes es un tiempo «fuerte», porque ha sido transfigurado por la presencia activa, creadora, de los Seres Sobrenaturales. Al recitar los mitos se reintegra este tiempo fabuloso y, por consiguiente, se hace uno de alguna manera «contemporáneo» de los acontecimientos evocados, se comparte la presencia de los Dioses o de los Héroes. En una fórmula sumaria, se podría decir que, al «vivir» los mitos, se sale del tiempo profano, cronológico, y se desemboca en un tiempo cualitativamente diferente, un tiempo «sagrado», a la vez primordial e indefinidamente recuperable. Esta función del mito, sobre la cual hemos insistido en *Le Mythe de l'Éternel Retour* (especialmente en las páginas 35 ss), se destacará mejor aún en el curso de los análisis que seguirán.

## **ESTRUCTURA Y FUNCIÓN DE LOS MITOS**

Estas observaciones preliminares bastan para precisar ciertas notas características del mito. De una manera general se puede decir que el mito, tal como es vivido por las sociedades arcaicas, 1.º, constituye la historia de los actos de los Seres Sobrenaturales; 2.º, que esta Historia se considera absolutamente *verdadera* (porque se refiere a realidades) y *sagrada* (porque es obra de los Seres Sobrenaturales); 3.º, que el mito se refiere siempre a una «creación», cuenta Cómo algo ha llegado a la existencia o cómo un comportamiento, una institución, una manera de trabajar, se han fundado; es ésta la razón de que los mitos constituyan los paradigmas de todo acto humano significativo; 4.º, que al conocer el mito, se conoce el «origen» de las cosas y, por consiguiente, se llega a dominarlas y manipularlas a voluntad; no se trata de un conocimiento «exterior», «abstracto», sino de un conocimiento que se «vive» ritualmente, ya al narrar ceremonialmente el mito, ya al efectuar el ritual para el que sirve de justificación; 5.º, que, de una manera o de otra, se «vive» el mito, en el sentido de que se está dominado por la potencia sagrada, que exalta los acontecimientos que se rememoran y se reactualizan.

«Vivir» los mitos implica, pues, una experiencia verdaderamente «religiosa», puesto que se distingue de la experiencia ordinaria, de la vida cotidiana. La «religiosidad» de esta experiencia se debe al hecho de que se reactualizan acontecimientos fabulosos, exaltantes, significativos; se asiste de nuevo a las obras creadoras de los Seres Sobrenaturales; se deja de existir en el mundo de todos los días y se penetra en un mundo transfigurado, auroral, impregnado de la presencia de los Seres Sobrenaturales. No se trata de una conmemoración de los acontecimientos míticos, sino de su reiteración. Las personas del mito se hacen presentes, uno se hace su contemporáneo. Esto implica también que no se vive ya en el tiempo cronológico, sino en el Tiempo primordial, el Tiempo en el que el acontecimiento *tuvo lugar por primera vez*. Por esta razón se puede hablar de «tiempo fuerte» del mito: es el Tiempo prodigioso, «sagrado», en el que algo *nuevo, fuerte y significativo* se manifestó plenamente. Revivir aquel tiempo, reintegrarlo lo más a menudo posible, asistir de nuevo al espectáculo de las obras divinas, reencontrar los seres sobrenaturales y

volver a aprender su lección creadora es el deseo que puede leerse como en filigrana en todas las reiteraciones rituales de los mitos. En suma, los mitos revelan que el mundo, el hombre y la vida tienen un origen y una historia sobrenatural, y que esta historia es significativa, preciosa y ejemplar.

No podría concluirse de modo mejor que citando los pasajes clásicos en los que Bronislaw Malinowski trató de desentrañar la naturaleza y función del mito en las sociedades primitivas: «Enfocado en lo que tiene de vivo, el mito no es una explicación destinada a satisfacer una curiosidad científica, sino un relato que hace revivir una realidad original y que responde a una profunda necesidad religiosa, a aspiraciones morales, a coacciones e imperativos de orden social, e incluso a exigencias prácticas. En las civilizaciones primitivas el mito desempeña una función indispensable: expresa, realza y codifica las creencias; salvaguarda los principios morales y los impone; garantiza la eficacia de las ceremonias rituales y ofrece reglas prácticas para el uso del hombre. El mito es, pues, un elemento esencial de la civilización humana; lejos de ser una vana fábula, es, por el contrario, una realidad viviente a la que no se deja de recurrir; no es en modo alguno una teoría abstracta o un desfile de imágenes, sino una verdadera codificación de la religión primitiva y de la sabiduría práctica (...). Todos estos relatos son para los indígenas la expresión de una realidad original, mayor y más llena de sentido que la actual, y que determina la vida inmediata, las actividades y los destinos de la humanidad. El conocimiento que el hombre tiene de esta realidad le revela el sentido de los ritos y de los preceptos de orden moral, al mismo tiempo que el modo de cumplirlos»<sup>25</sup>.

## **CAPITULO II**

### **PRESTIGIO MÁGICO DE LOS «ORIGENES»**

#### **MITOS DE ORIGEN Y MITOS COSMOGÓNICOS**

Toda historia mítica que relata el *origen* de algo presupone y prolonga la cosmogonía. Desde el punto de vista de la estructura, los mitos de origen son equiparables al mito cosmogónico. Al ser la creación del Mundo *la* creación por excelencia, la cosmogonía pasa a ser el modelo ejemplar para toda especie de creación. Esto no quiere decir que el mito de origen imite o copie el modelo cosmogónico, pues no se trata de una reflexión coherente y sistemática. Pero toda nueva aparición —un animal, una planta, una institución— implica la existencia de un Mundo. Incluso cuando se trata de explicar cómo, a partir de un estado diferente de cosas, se ha llegado a la situación actual (por ejemplo, cómo el cielo se ha alejado de la Tierra, o cómo el hombre se ha hecho mortal), el «Mundo» estaba ya allí, a pesar de que su estructura fuera diferente y de que no fuera aún nuestro Mundo. Todo mito de origen narra y justifica una «situación nueva» —nueva en el sentido de que no estaba *desde el principio del Mundo*—. Los mitos de origen prolongan y completan el mito cosmogónico: cuentan cómo el Mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido.

Esta es la razón por la cual ciertos mitos de origen comienzan por el esquema de una cosmogonía. La historia de las grandes familias y de las dinastías tibetanas comienza por recordar cómo el Cosmos ha nacido de un Huevo. «De la esencia de los cinco elementos primordiales salió un gran huevo (...). Dieciocho huevos salieron de la yema de este huevo. El huevo de en medio de esos dieciocho, un huevo de concha marina, se separó de los demás. A este huevo de concha le crecieron miembros, después los

cinco sentidos, y ya perfecto, se convirtió en un joven de una belleza tan extraordinaria que parecía la concesión de un voto (*yid la smon*). También se le llamó el rey Yesmon. La reina Tchu-lchag, su esposa, parió un hijo capaz de transformarse por magia, Dbang Idan»<sup>1</sup>. La genealogía prosigue contando el origen y la historia de los diversos clanes y dinastías.

Los cantos genealógicos polinesios comienzan de la misma manera. El texto ritual hawaiano, conocido bajo el nombre de Kumulipo, es «un himno genealógico que vincula la familia real, a quien pertenece, no solo a los dioses del pueblo entero, adorados en común, con los grupos polinesios aliados; no sólo a los jefes divinizados nacidos en el mundo vivo, los Ao, en la línea familiar, sino también con los astros del cielo, las plantas y los animales de uso cotidiano en la vida terrestre...»<sup>2</sup>. En efecto, el canto comienza por evocar:

*«El tiempo en que se hizo cambiar violentamente a la tierra,  
el tiempo en que los cielos cambiaron por separado,  
el tiempo en que el sol salía  
para dar luz a la luna»<sup>3</sup>, etc.*

Tales cantos rituales los componen los bardos cuando la princesa está encinta, y se comunica a los danzarines *hula* para que los aprendan de memoria. Estos últimos, hombres y mujeres, danzan y recitan el canto sin interrupción, hasta el nacimiento del niño. Como si el desarrollo embrionario del futuro jefe estuviera acompañado de la recapitulación de la cosmogonía, de la historia del mundo y de la historia de la tribu. Con ocasión de la gestación de un jefe, se «rehace» simbólicamente el Mundo. La recapitulación es a la vez una rememoración y una reactualización ritual, por medio de los cantos y la danza, de los acontecimientos míticos esenciales que han tenido lugar desde la Creación.

Se encuentran también concepciones y rituales análogos entre las poblaciones primitivas de la India. Entre los Santali, por ejemplo, el *guru* recita el mito cosmogónico en beneficio de cada individuo, pero solamente dos veces: la primera vez «cuando se reconoce al Santal los plenos derechos de la sociedad (...). En esta ocasión, el *guru* recita la historia de la humanidad desde la creación del Mundo, termina contando el nacimiento de la persona en cuyo favor se ha cumplido el rito. La misma ceremonia se repite durante el servicio funerario, pero esta vez el *guru* transfiere ritualmente el alma del difunto al otro Mundo<sup>4</sup>. Entre los Gonds y los Baigas, con ocasión de los rituales en honor de Dharti Mata y de Thakur Deo, el sacerdote recita el mito cosmogónico y recuerda al auditorio el importante papel que su tribu ha desempeñado en la creación del Mundo<sup>5</sup>. Cuando los magos Munda expulsan los malos espíritus, recitan las canciones mitológicas de los Assur, pues éstos inauguraron una nueva época tanto para los dioses y los espíritus como para los humanos, y por esta razón la historia de sus hazañas puede considerarse como formando parte de un mito cosmogónico<sup>6</sup>.

Entre los Bhils, la situación no difiere mucho. Tan sólo uno de los cantos mágicos de fin medicinal ofrece carácter de mito cosmogónico; es *El canto del Señor*. Pero la mayoría de estos cantos son en realidad mitos de origen. El *Canto de Kasumor Dâmor*, por ejemplo, considerado como curativo de todas las enfermedades, narra las migraciones del grupo Bhil Dâmor desde el Gujerat hacia el sur de la India central<sup>7</sup>. Es, pues, el mito de la instalación territorial del grupo; en otros términos: la historia de un *nuevo comienzo*, réplica de la creación del Mundo. Otros cantos mágicos revelan el origen de las enfermedades<sup>8</sup>. Se trata de mitos ricos en aventuras en los que terminamos por aprender las circunstancias de la aparición de las enfermedades, acontecimiento que, de hecho, ha cambiado la estructura del Mundo.

## EL PAPEL DE LOS MITOS EN LAS CURACIONES

En el ritual curativo de los Bhils hay un detalle particularmente interesante. El hechicero «purifica» el lugar que queda junto a la cama del enfermo y, con la harina de maíz, dibuja un *mandol*. En el interior del dibujo inserta la casa de Isvor y de Bhagwân y traza asimismo sus figuras. La imagen así dibujada se conserva hasta la completa curación del enfermo<sup>9</sup>. El término mismo de *mandol* delata su origen indio. Se trata, bien entendido, del *mandala*, dibujo complicado que desempeña un importante papel en los ritos tántricos indo-tibetanos. Pero el *mandala* es ante todo *imago mundi*: representa a la vez el Cosmos en miniatura y el panteón. Su construcción equivale a una recreación mágica del mundo. Por consiguiente, el mago Bhil, al dibujar el *mandol* al pie del lecho del enfermo, repite la cosmogonía, incluso si los cantos rituales que entona no hacen alusión expresamente al rito cosmogónico. La operación tiene ciertamente un fin terapéutico. Al quedar hecho, de un modo simbólico, contemporáneo de la Creación del Mundo, el enfermo se sumerge en la plenitud primordial; se deja penetrar por las fuerzas gigantescas que, *in illo tempore*, han hecho posible la Creación. No carece de interés el recordar, a este propósito, que, entre los Navaho, el mito cosmogónico seguido del rito de la emersión de los primeros humanos del seno de la Tierra se recita sobre todo con ocasión de las curaciones o durante la iniciación de un chamán. «Todas las ceremonias se concentran alrededor de un paciente, Hatrali (aquel sobre el que se canta), que puede ser un enfermo o simplemente un enfermo mental, por ejemplo, una persona asustada por un sueño o que no tiene necesidad más que de una ceremonia con el fin de aprenderla en el curso de su iniciación con el fin de poder officiar en este canto, pues un *medicine-man* no puede proceder a una ceremonia sin haber sufrido él mismo la ceremonia»<sup>10</sup>.

La ceremonia comporta igualmente la ejecución de complejos dibujos sobre la arena, que simbolizan las diferentes etapas de la Creación y la historia mítica de los dioses, de los antepasados y de la humanidad. Estos dibujos (que recuerdan extraordinariamente los *mandala* indo-tibetanos) reactualizan uno tras otro los acontecimientos que tuvieron lugar en los tiempos míticos. Al escuchar el relato del mito cosmogónico (seguido de la recitación de los mitos de origen) y al contemplar los dibujos sobre la arena, se proyecta al enfermo fuera del tiempo profano y se le inserta en la plenitud del Tiempo primordial: es llevado «hacia atrás» hasta el origen del Mundo y asiste de este modo a la cosmogonía.

La solidaridad entre el mito cosmogónico, el mito del origen y de la enfermedad y del remedio y el ritual de la curación mágica se puede apreciar admirablemente entre los Na-khi, población perteneciente a la familia tibetana, pero que habita desde hace siglos en la China del Sudoeste y especialmente en la provincia Yün-nan. Según sus tradiciones, en un principio el Universo estaba cueradamente dividido entre los Nâgas y los hombres, pero una enemistad les separó más tarde. Furiosos, los Nâgas esparcieron por el mundo las enfermedades, la esterilidad y toda suerte de calamidades. Los Nâgas pueden igualmente robar las almas de los hombres, poniéndoles enfermos. Si no se gana su benevolencia ritualmente, la víctima fallece. Pero el sacerdote-chamán (*dto-mba*), por el poder de sus encantos mágicos, es capaz de forzar a los Nâgas a liberar a las almas robadas y apresadas<sup>11</sup>. El propio chamán es capaz de luchar contra los Nâgas sólo porque el chamán primordial, Dto-mba, con el concurso de Garuda, emprendió esta lucha en el tiempo mítico. Así, pues, el ritual de curación consiste propiamente hablando en la recitación solemne de este acontecimiento primordial. Como dice expresamente un texto traducido por Rock<sup>12</sup>, «si no se cuenta el origen de Garuda, no se debe hablar de él».

El chamán recita, pues, el mito del origen de Garuda: narra cómo unos huevos fueron

creados por magia en el monte Kailasa y cómo de estos huevos nacieron los Garudas, que a continuación descendieron a la llanura para defender a los humanos de las enfermedades provocadas por los Nâgas. Pero, antes de narrar el nacimiento de los Garudas, el canto ritual relata brevemente la creación del mundo. «En el tiempo en que apareció el cielo se esparcieron el sol, la luna, los astros, las plantas y la tierra; cuando aparecieron las montañas, los valles, los árboles y las rocas, en ese momento aparecieron los Nâgas y los dragones, etc.»<sup>13</sup>.

La mayoría de esos cantos rituales con fin medicinal comienzan por evocar la cosmogonía. He aquí un ejemplo: «En el comienzo, cuando los cielos, el sol, la luna, los astros, los planetas y la tierra no habían aparecido todavía, cuando nada había aparecido aún, etc.»<sup>14</sup>. Y se cuenta la creación del mundo, el nacimiento de los demonios y la aparición de las enfermedades, y, finalmente, la epifanía del chamán primordial Dto-mba, que aportó los medicamentos necesarios. Otro texto<sup>15</sup> comienza por la evocación del tiempo mítico: «En un principio, cuando todo era indistinto, etc.», para narrar el nacimiento de los Nâgas y de los Garudas. Se cuenta a continuación el origen de las enfermedades (pues, como hemos visto anteriormente, «si no se cuenta el origen del medicamento, no se debe utilizar»), por qué medios se propagó de una generación a otra y, finalmente, la lucha entre los demonios y el chamán: «El espíritu produce la enfermedad en los dientes y en la boca disparando su flecha; el *dto-mba* arranca la flecha, etc.; el demonio produce la enfermedad en el cuerpo disparando la flecha sobre el cuerpo; el *dto-mba* la arranca, etc.»<sup>16</sup>.

Otro canto ritual comienza de la manera siguiente: «Hay que contar el origen del remedio, si no, no se puede hablar de él. En el tiempo en que aparecieron el cielo, las estrellas, el sol, la luna y los planetas, y cuando apareció la tierra», etc., «en aquel tiempo nació Ts'o-dze-p'er-ddu»<sup>17</sup>. Sigue un mito larguísimo que explica el origen de los medicamentos: ausente durante tres días de la casa, Ts'o-dze-p'er-ddu encuentra a su vuelta a sus padres muertos. Decide entonces partir en busca de un medicamento que impida la muerte y marcha al país del Jefe de los Espíritus. Después de múltiples aventuras, roba los medicamentos milagrosos; pero, perseguido por el espíritu, cae por tierra y los medicamentos se dispersan, originando las plantas medicinales.

## REITERACIÓN DE LA COSMOGONÍA

Ciertos textos publicados por Hermanns son aún más elocuentes. En el curso del ritual curativo, el chamán no sólo resume la cosmogonía, sino que invoca a Dios y *le suplica que cree de nuevo* el Mundo. Una de estas plegarias comienza por recordar que «la tierra fue creada, el agua fue creada, el universo entero fue creado. Igualmente fueron creados la cerveza ritual *chi* y la ofrenda de arroz *so*», y acaba por una evocación: «¡Acudid, oh Espíritus!»<sup>18</sup>. Otro texto presenta «la génesis del *chi* y la de la bebida alcohólica *dyö*. Según una antigua tradición, su lugar de origen es el mismo del árbol Sang li y del árbol Sang log. En interés del mundo entero y por nuestro bien, acude, oh mensajero de Dios. Tak bo Thing, dios de poderes sobrenaturales, descendió antaño para crear el Mundo. *Vuelve a descender ahora para crearlo de nuevo*»<sup>19</sup>. Está claro que, para preparar las bebidas rituales *chi* y *dyö*, se debe conocer el mito de su origen, que está íntimamente ligado con el mito cosmogónico. Pero, lo que es aún más interesante, se invita al Creador a descender de nuevo para una nueva creación del Mundo, en provecho del enfermo.

Se ve que, en estos cantos mágicos con fin medicinal, *el mito del origen de los medicamentos* está siempre integrado en el *mito cosmogónico*. Hemos citado en el

capítulo precedente algunos ejemplos de los que se deduce que, en las terapéuticas primitivas, un remedio no llega a ser eficaz más que si se recuerda ritualmente su origen ante un enfermo. Un gran número de encantamientos del Oriente Próximo y de Europa contienen la historia de la enfermedad o del demonio que la ha provocado, evocando a la vez el momento mítico en que una divinidad o un santo ha logrado vencer el mal. Un encantamiento asirio contra los dolores de muelas recuerda que «después que Anu hubo hecho los cielos, los cielos hicieron la tierra, la tierra hizo los ríos, los ríos hicieron los canales, los canales hicieron los estanques, los estanques hicieron el Gusano». Y el Gusano se deshace «en lágrimas» ante Shamash y Ea, y les pregunta lo que se le dará de comer para destruirlo. Los dioses le ofrecen frutos, pero el Gusano les pide dientes humanos. «Ya que tú has hablado así, oh Gusano, que Ea te rompa con su mano poderosa»<sup>20</sup>. Asistimos aquí: 1.º, a la creación del Mundo; 2.º, al nacimiento del Gusano y de la enfermedad; 3.º, al gesto curativo primordial y paradigmático (destrucción del Gusano por Ea). La eficacia terapéutica del encantamiento reside en el hecho de que, pronunciado ritualmente, reactualiza el tiempo mítico del «origen», tanto origen del mundo como origen de los dolores de muelas y de su tratamiento.

Sucede a veces que la recitación solemne del mito cosmogónico no es más que una entre otras varias. En cuanto modelo ejemplar de toda «creación», el mito cosmogónico es susceptible de ayudar al enfermo a «recomenzar» su vida. Gracias al *retorno al origen* se espera nacer de nuevo. Ahora bien: todos los rituales médicos que acabamos de ver hacen alusión a un retorno al origen. Se tiene la impresión de que, para las sociedades arcaicas, la vida no puede ser *reparada*, sino solamente *recreada* por un retorno a las fuentes. Y la *fuentes* por excelencia es el brote prodigioso de energía, de vida y de fertilidad que tuvo lugar durante la Creación del Mundo.

Todo esto se deduce bastante claramente de múltiples aplicaciones rituales del mito cosmogónico polinesio. Según este mito, no existía en los comienzos más que las Aguas y las Tinieblas. Io, el Dios supremo, separó las Aguas con la fuerza del pensamiento y de sus palabras, y creó el Cielo y la Tierra. Dijo: «Que las Aguas se separen, que los Cielos se formen, que la Tierra se haga.» Estas palabras cosmogónicas de Io, gracias a las cuales el mundo entra en la existencia, son palabras creadoras, cargadas de poder sagrado. También los hombres las pronuncian en cuantas circunstancias hay algo que *hacer*, que *crear*. Se repiten en el rito de la fecundación de una matriz estéril, en el rito de la curación del cuerpo y del espíritu, y también con ocasión de la muerte, de la guerra y de los relatos genealógicos. He aquí cómo se expresa un polinesio de nuestros días, Hare Hongi: «Las palabras gracias a las cuales lo modeló el Universo —es decir, gracias a las cuales fue éste producido y llevado a engendrar un mundo de luz—, estas mismas palabras se emplean en el rito de la fecundación de una matriz estéril. Las palabras gracias a las cuales lo hizo brillar la luz en las tinieblas se utilizan en los ritos destinados a alegrar un corazón sombrío y abatido, la impotencia y la senilidad, a esparcir la claridad sobre cosas y lugares escondidos, a inspirar a los que componen cantos y lo mismo en los reveses de la guerra que en muchas otras circunstancias que empujan al hombre a la desesperación. Para todos los casos parecidos, este rito, que tiene por objeto esparcir la luz y la alegría, reproduce las palabras de las que lo se sirvió para vencer y disipar las tinieblas»<sup>21</sup>.

Este texto es notable. Constituye un testimonio directo y de primer orden sobre la función del mito cosmogónico en una sociedad tradicional. Como acabamos de ver, este mito sirve de modelo para toda clase de «creación»; tanto para la procreación de un mito como para el restablecimiento de una situación militar comprometida o de un equilibrio psíquico amenazado por la melancolía o la desesperación. Esta capacidad del mito cosmogónico de aplicarse a diferentes planos de referencia nos parece

esencialmente significativa. El hombre de las sociedades tradicionales siente la unidad fundamental de todas las especies de «obras» o de «formas», ya sean de orden biológico, psicológico o histórico. Una guerra desafortunada es equiparable a una enfermedad, a un corazón abatido y sombrío, a una mujer estéril, a la ausencia de inspiración en un poeta o a cualquier otra situación existencial crítica en que el hombre se ve impulsado a la desesperación. En todas estas situaciones negativas y desesperadas, aparentemente sin salida, puede cambiarse la situación por la recitación del mito cosmogónico, especialmente por la repetición de las palabras gracias a las cuales lo engendró el Universo e hizo brillar la luz en las tinieblas. Dicho de otro modo: la cosmogonía constituye el modelo ejemplar de toda situación creadora; todo lo que hace el hombre, repite en cierta manera el «hecho» por excelencia, el gesto arquetípico del Dios creador: la Creación del Mundo.

Como hemos visto, el mito cosmogónico se recita también con motivo de la muerte; pues la muerte, también, constituye una situación nueva que interesa asumir bien para hacerla creadora. Se puede «desbaratar» una muerte como se pierde una batalla o como se pierde el equilibrio psíquico y la alegría de vivir. Es igualmente significativo que Hare Hongi coloque entre las situaciones desastrosas y negativas no sólo la impotencia, la enfermedad y la senilidad, sino también la falta de inspiración de los poetas, su incapacidad de crear o de recitar convenientemente los poemas y relatos genealógicos. Se sigue de aquí, en primer lugar, que los polinesios equiparan la creación poética a todas las demás creaciones importantes, pero también —ya que Hare Hongi hace alusión a los relatos genealógicos— que la memoria de los cantores constituye en sí misma una «obra» y que el cumplimiento de esta «obra» puede asegurarse con la recitación solemne del mito cosmogónico.

Se comprende por qué este mito goza de tanto prestigio entre los polinesios. La cosmogonía es el modelo ejemplar de toda especie de «hacer»: no sólo porque el Cosmos es el arquetipo ideal a la vez de toda situación creadora y de toda creación, sino también porque el Cosmos es una obra divina; está, pues, santificado en su propia estructura. Por extensión, todo lo que es perfecto, «pleno», armonioso, fértil; en una palabra: todo lo que está «cosmificado», todo lo que se parece a un Cosmos, es sagrado. Hacer bien algo, obrar, construir, crear, estructurar, dar forma, informar, formar, todo esto viene a decir que se lleva algo a la existencia, que se le da «vida»; en última instancia, que se le confiere un parecido al organismo armonioso por excelencia: el Cosmos. Pues el Cosmos, volveremos a decir, es la obra ejemplar de los Dioses, es su obra maestra.

Que el mito cosmogónico sea considerado el modelo ejemplar de toda «creación» lo ilustra admirablemente la siguiente costumbre de una tribu norteamericana, los Osage. Cuando nace un niño, se llama a «un hombre que ha hablado con los dioses». Al llegar a la casa de la parturienta recita ante el recién nacido la historia de la creación del Universo y de los animales terrestres. A partir de este momento el recién nacido puede ser amamantado. Más tarde, cuando el niño desea beber agua, se llama de nuevo al mismo hombre, o a otro. Este recita otra vez la Creación, completándola con la historia del origen del Agua. Cuando el niño alcanza la edad de tomar alimentos sólidos, el hombre «que ha hablado con los dioses» vuelve a recitar de nuevo la Creación, esta vez relatando también el origen de los cereales y de otros alimentos<sup>22</sup>.

Sería muy difícil encontrar un ejemplo más elocuente de la creencia de que cada nuevo nacimiento representa una recapitulación simbólica de la cosmogonía y de la historia mítica de la tribu. Esta recapitulación tiene por objeto introducir ritualmente al recién nacido en la realidad sacramental del mundo y de la cultura, y, al hacer eso, dar validez a su existencia, proclamándola conforme a los paradigmas míticos. Pero hay algo más: al niño que acaba de nacer se le pone frente a una serie de «comienzos». Y

no se puede «comenzar» nada más que si se conoce el «origen», si se sabe cómo tal cosa ha venido por primera vez a la existencia. Al «comenzar» a mamar, a beber agua o a comer alimentos sólidos, al niño se le proyecta ritualmente al «origen», cuando la leche, el agua y los cereales aparecieron por primera vez.

## EL «RETORNO AL ORIGEN»

La idea implícita de esta creencia es que es *la primera manifestación de una cosa la que es significativa y válida*, y no sus sucesivas epifanías. De un modo parecido, no es lo que han hecho el padre o el abuelo lo que se enseña al niño, sino lo que hicieron por primera vez los Antepasados, en los tiempos míticos. Ciertamente es que el padre y el abuelo no han hecho otra cosa sino imitar a los Antepasados; se podría, pues, pensar que al imitar al padre se podrían obtener los mismos resultados. Pero al pensar de esta manera se desvirtuaría el papel esencial del *Tiempo de origen*, que, como hemos visto, se considera un tiempo «fuerte» precisamente porque ha sido en cierto modo el «receptáculo» de una *nueva creación*. El tiempo transcurrido entre el *origen* y el momento presente no es «fuerte» ni «significativo» (salvo, bien entendido, los intervalos en que se reactualizaba el tiempo primordial), y por esta razón se le menosprecia o se le trata de abolir<sup>23</sup>.

En este ejemplo se trata de un ritual en que los mitos cosmogónicos y de origen se recitan en beneficio de un solo individuo, como en el caso de los curanderos. Pero el «retorno al origen», que permite revivir el tiempo en que las cosas se manifestaron por primera vez, constituye una experiencia de importancia capital para las sociedades arcaicas. Discutiremos esta experiencia en diversos momentos en las páginas que siguen. Pero citemos aquí un ejemplo de recitación solemne de los mitos cosmogónicos y de origen en las festividades colectivas de la isla Sumba. Con motivo de acontecimientos importantes para la comunidad —una cosecha abundante, el fallecimiento de un miembro importante, etc.— se construye una casa ceremonial (*marapu*), y con este motivo los narradores cuentan la historia de la Creación y de los Antepasados. «Con ocasión de todos estos acontecimientos, los narradores evocan con veneración los ‘comienzos’, es decir, el momento en que se formaron los principios de la cultura misma que se trata de preservar como el más preciado de los bienes. Uno de los aspectos más destacados de la ceremonia es esta recitación, que se presenta en realidad como un intercambio de preguntas y respuestas entre dos individuos en cierto modo homólogos, puesto que se les escoge en dos clanes unidos por lazos de parentesco exogámico. También, en ese instante capital, los dos recitadores representan a todos los miembros del grupo, comprendidos también los muertos, lo que hace que la recitación del mito de la tribu (que debe al mismo tiempo representarse como un mito cosmogónico) beneficiará al conjunto del grupo»<sup>24</sup>.

En suma, se trata de rituales colectivos de periodicidad irregular, que comportan la construcción de una casa cultural y la recitación solemne de los mitos de origen de estructura cosmogónica. El beneficiario es la totalidad de la comunidad, tanto los vivos como los muertos. Con ocasión de la reactualización de los mitos, la comunidad se renueva en su totalidad; recobra sus «fuentes», revive sus «orígenes». La idea de una renovación universal operada por la reactualización cultural de un mito cosmogónico está atestiguada en muchas sociedades tradicionales. Nosotros la hemos tratado en *El mito del eterno retorno*, y volveremos sobre ella en el capítulo siguiente. En efecto, el escenario mítico-ritual de la renovación periódica del Mundo es susceptible de revelarnos una de las funciones principales del mito, tanto en las culturas arcaicas como en las primeras civilizaciones del Oriente.

## PRESTIGIO DE LOS «COMIENZOS»

El puñado de ejemplos citados permite captar mejor las relaciones entre el mito cosmogónico y los mitos de origen. Está, ante todo, el hecho de que el mito de origen comienza, en numerosos casos, por un, bosquejo cosmogónico: el mito rememora brevemente los momentos esenciales de la Creación del Mundo, para pasar a narrar a continuación la genealogía de la familia real, o la historia tribal, o la historia del origen de las enfermedades y de sus remedios, y así sucesivamente<sup>25</sup>. En todos estos casos, los mitos de origen prolongan y completan el mito cosmogónico. Cuando se trata de la función ritual de ciertos mitos de origen (por ejemplo, en las curaciones, o, como entre los Osage, mitos destinados a introducir al recién nacido en la sacralidad del Mundo y de la sociedad), se tiene la impresión de que su «potencia» les viene, en parte, del hecho de que contienen los rudimentos de una cosmogonía. Esta impresión la confirma el hecho de que, en ciertas culturas (por ejemplo, en Polinesia), el mito cosmogónico es no sólo susceptible de tener un valor terapéutico intrínseco, sino que constituye también el modelo ejemplar de toda clase de «creación» y de «hacer».

Se comprende mejor esta dependencia de los mitos de origen del mito cosmogónico si se tiene en cuenta que, en un caso como en otro, se trata de un «comienzo». Ahora bien: el «comienzo» absoluto es la Creación del Mundo. No se trata, ciertamente, de una simple curiosidad teórica. No basta conocer el «origen», hay que reintegrar el momento de la creación de tal o cual cosa. Ahora bien: esto se traduce en un «retorno hacia atrás», hasta la recuperación del Tiempo original, fuerte, sagrado. Y, como ya hemos visto y lo veremos aún mejor en lo que sigue, la recuperación del Tiempo primordial, que es lo único capaz de asegurar la renovación total del Cosmos, de la vida y de la sociedad, se obtiene ante todo por la reactualización del «comienzo absoluto», es decir, la Creación del Mundo.

Recientemente, Rafaele Petazzoni ha propuesto considerar al mito cosmogónico como una variante del mito de origen. «Se sigue que el mito de creación participa de la misma naturaleza que el mito de origen (...). Nuestro análisis nos ha permitido arrancar al mito de creación de su espléndido aislamiento; deja por ello de ser un *hapax genomenon* y pasa a formar parte de la numerosa clase de hechos análogos, los mitos de origen»<sup>26</sup>. Por las razones que acabamos de recordar, nos parece difícil compartir este punto de vista. Un nuevo estado de cosas implica siempre un estado precedente, y éste, en última instancia, es el Mundo. Es a partir de esta «totalidad» inicial como se desarrollan las modificaciones ulteriores. El medio cósmico donde se vive, por limitado que sea, constituye el «Mundo»; su «origen» y su «historia» preceden a toda otra historia particular. La idea mítica del «origen» está imbricada en el misterio de la «creación». Una cosa tiene un «origen» porque ha sido creada, es decir, porque una potencia se ha manifestado claramente en el Mundo, un acontecimiento ha tenido lugar. En suma, el *origen* de una cosa da cuenta de la *creación* de esta cosa.

La prueba de que el mito cosmogónico no es una simple *variante* de la *especie* constituida por el mito de origen es que las cosmogonías, como acabamos de ver, sirven de modelo a toda clase de «creaciones». Los ejemplos que vamos a analizar en el capítulo siguiente reforzarán, a nuestro entender, esta conclusión

---

---

## NOTAS

### CAPITULO I

<sup>1</sup> C. Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, vol. III, p. 1; cf. Lucien Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive* (París, 1935), p. 123. Véase también T. G. H. Strehlow, *Aranda Traditions* (Melbourne University Press, 1947), p. 6.

<sup>2</sup> Ch. Keysser, citado por Richard Thunwald, *Die Eingeborenen Australiens und der Südseeinsels* (Religionsgeschichtliches Lesebuch, 8, Tubinga, 1927), p. 28.

<sup>3</sup> Clyde Kluckhohn, «Myths and Rituals: A General Theory» (*Harvard Theological Review*, vol. XXXV, 1942, pp. 45-79), p. 66. Cf. *Ibid.* otros ejemplos.

<sup>4</sup> Mathias Hermanns, *The Indo-Tibetam* (Bombay, 1954), pp. 66 ss.

<sup>5</sup> Véase M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour* (París, 1949), pp. 44 ss. (*The Myth of the Eternel Return*, Nueva York, 1954, pp. 21 ss.)

<sup>6</sup> *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 53 ss.

<sup>7</sup> Clyde Kluckhohn, *op. cit.*, p. 61, citando a W. W. Hill, *The Agricultural and Hunting Methods of the Navaho Indians* (New Haven, 1958), p. 179.

<sup>8</sup> Cf. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères* (París, 1957), pp. 255-56.

<sup>9</sup> R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religion* (Leiden, 1954), pp. 11-12. Cf. también Werner Müller, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas* (Berlín, 1956), p. 42.

<sup>10</sup> R. Pettazzoni, *op. cit.*, p. 13.

<sup>11</sup> R. Piddington, citado por L. Lévy-Bruhl, p. 115. Sobre las ceremonias de iniciación, cf. Eliade, *Naissances mystiques* (París, 1959).

<sup>12</sup> Véanse ejemplos en R. Pettazzoni, *op. cit.*, p. 14, n. 15.

<sup>13</sup> R. A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (París, 1959), pp. 318-319.

<sup>14</sup> Evidentemente, lo que se considera «historia verdadera» en una tribu puede convertirse en «historia falsa» en la tribu vecina. La «desmitificación» es un proceso atestiguado ya en los estadios arcaicos de cultura. Lo importante es el hecho de que los «primitivos» sienten siempre la diferencia entre mitos («historias verdaderas») y cuentos o leyendas («historias falsas»). Cf. Apéndice I («Los mitos y los cuentos de hadas»).

<sup>15</sup> Cf. *Mythes, rêves et mystères*, pp. 27 ss.

<sup>16</sup> C. Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stämme*, III, pp. 1-2; L. Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 123. Sobre las iniciaciones de pubertad en Australia, cf. *Naissances mystiques*, pp. 25 ss.

<sup>17</sup> E. Nordenskiöld, «Faiseurs de miracles et voyants chez les Indiens Cuna» (*Revista del Instituto de Etnología*, Tucumán, vol. II, 1932), p. 464; Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 118.

<sup>18</sup> A. C. Kruyt, citado por Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 119.

<sup>19</sup> Aili Kolehmainen Johnson, *Kalevala. A Prose translation from the Finnish* (Hancock, Michigan, 1950), pp. 53 ss.

<sup>20</sup> E. Nordenskiöld, «La conception de l'âme chez les Indiens Cuna de l'Isthme de Panama» (*Journal des Américanistes*, N. S., t. 24, 1932, pp. 5-30), p. 14.

<sup>21</sup> J. F. Rock, *The Na-Khi Nâga Cult and related ceremonies* (Roma, 1952), vol. II, p. 474.

<sup>22</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 487.

<sup>23</sup> J. F. Rock, *Zhi-mä funeral ceremony of the Na-khi* (Viena, Mödling, 1955), p. 87.

---

<sup>24</sup> K. Th. Preuss, *Religi3n und Mythologie der Uitoto*, I-II (Gotinga, 1921-1923), p. 625.

<sup>25</sup> B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (1926; reproducido en el volumen *Magic, Science and Religion*, Nueva York, 1955, pp. 101-108).

## CAPITULO II

<sup>1</sup> Ariane Macdonald, *La Naissance du Monde au Tibet* (en *Sources Orientales*, I, Par3s, 1959, pp. 417-452), p. 428. Cf. tambi3n R. A. Stein, *Recherches sur l'3pop3e et le barde au Tibet*, p. 464.

<sup>2</sup> Martha Warner Beckwith, *The Kumulipo. A Hawaiian Creation Chant* (The Univ. of Chicago Press, 1951), p. 7.

<sup>3</sup> *Ib3d.*, p. 45. «La luz que renace cada d3a, el sol que cada a3o vuelve del Sur y reanima la tierra no son solamente s3mbolos, sino tambi3n im3genes ejemplares del nacimiento en el hombre o incluso factores determinantes en el camino de la raza hacia la perfecci3n... Igual que el universo celeste Wakea rompe las cadenas de la noche y surge del seno de las aguas que le reten3an prisionero de las tinieblas, el ni3o rompe la envoltura que le reten3a prisionero en el seno de su madre y accede a la luz, a la vida, al mundo del entendimiento» (*Ib3d.*, pp. 182-183).

<sup>4</sup> P. O. Bodding, «Les Santals» (*Journal Asiatique*, 1932), pp. 58 ss.

<sup>5</sup> V. Elwin, *The Baiga* (Londres, 1939), p. 305; W. Koppers, *Die Bhil in Zentralindien* (Viena, 1948), p. 242.

<sup>6</sup> W. Koppers, *Die Bhil*, p. 242; J. Hoffmann y A. van Ernelen, *Encyclopaedia Mundarica*, vol. III (Patna, 1930), p. 739.

<sup>7</sup> L. Jungblut, *Magic Songs of the Bhils of Jhabua State* (Internationales Archiv f3r Ethnographie, XLIII, 1943, p3ginas 1-136), p. 6.

<sup>8</sup> *Ib3d.*, pp. 35 ss., 59 ss.

<sup>9</sup> Jungblut, p. 5.

<sup>10</sup> Hasteen Klah, *Navajo Creation Myth: The Story of the Emergence* (Santa Fe, 1942), p. 19. Cf. tambi3n *Ib3d.*, pp. 25 ss., 32 ss.

<sup>11</sup> J. F. Rock, *The Na-khi N3ga Cult and related ceremonies* (Roma, 1952), vol. I, pp. 9-10.

<sup>12</sup> *Ib3d.*, vol. I, p. 98.

<sup>13</sup> *Ib3d.*, vol. I, p. 97.

<sup>14</sup> *Ib3d.*, vol. I, p. 108.

<sup>15</sup> *Ib3d.*, vol. II, pp. 386 ss.

<sup>16</sup> *Ib3d.*, vol. II, p. 489.

<sup>17</sup> *Ib3d.*, vol. I, pp. 279 ss.

<sup>18</sup> M. Hermanns, *The Indo-Tibetans*, pp. 66 ss.

<sup>19</sup> *Ib3d.*, p. 69. El subrayado es nuestro.

<sup>20</sup> Campbell Thompson, *Assyrian Medical Texts* (Londres, 1923), p. 59. V3ase asimismo la historia m3tica del encantamiento contra las mordeduras de serpientes, inventado por Isis *in illo tempore*, en G. R3der, *Urkunden zur Religion des alten Aegypten* (Jena, 1915), pp. 138 ss.

<sup>21</sup> E. S. C. Handy, *Polynesian Religion* (Honolulu, 1927), pp. 10-11.

<sup>22</sup> Alice C. Fletcher y F. La Flesche, *The Omaha Tribe* (Bureau of American Ethnology, 27th Annual Report, Washington, 1911), p. 116, nota a.

<sup>23</sup> Cf. *Le Mythe de l'3ternel Retour*, cap. II y *passim*.

<sup>24</sup> C. Tj. Bertling, *Note on myth and ritual in Southeast Asia* (La Haya, 1958),

---

pp. 3-4.

<sup>25</sup> La costumbre se conserva incluso en las civilizaciones evolucionadas, que conocen la escritura. S. N. Kramer hace notar a propósito de los textos súmeros que «los mitos o las epopeyas de los poetas súmeros comenzaban en general por una evocación cosmológica, sin relación directa con el conjunto de la obra. He aquí cinco versos, sacados del prólogo de *Gilgamesh, Enkidu y el Infierno*:

*«Después que el cielo fue separado de la tierra,  
después que la tierra fue separada del cielo,  
después que fue designado el nombre del hombre,  
después que (el dios del cielo) An se llevó el cielo,  
después que (el dios del aire) Enhil se llevó la tierra...»*

(S. N. Kramer, *From the tablets of Sumer*, Indian Hills, Colorado, 1956, p. 77). Análogamente, en la Edad Media buen número de cronistas comenzaban sus historias locales con la Creación del Mundo.

<sup>26</sup> R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, pp. 27-36.