

Mito e historia

Myth and history*

Gustavo Becerra Jurado**

Nancy Rocío Gutiérrez***

Fecha de recepción: enero 2014

Fecha de aprobación: marzo 2014

Resumen:

El Mito y la Historia son dos fenómenos humanos de especial importancia, cada uno de estos ha sido reflexionado desde distintas disciplinas y de manera separadas. El presente artículo relaciona estos fenómenos dando cuenta de cada uno en cuanto actividades humanas universales, a la vez establece las características de cada uno de ellos, relacionándolos de tal modo que se evidencia la indiscutible existencia y la importancia de dichos fenómenos.

Palabras claves: antropología, mito, historiografía, historia, funcionalismo, estructuralismo, literatura.

* Artículo de revisión

** Antropólogo, Docente de la Universidad Distrital, Facultad Tecnológica. Contacto: gj.gustavo@gmail.com

*** Profesional de Estudios Literarios UJ, Docente de las Universidades Autónoma y de la Salle, Bogotá. Contacto: rocio-gutierrez330@hotmail.com

Abstract:

Myth and History are two human phenomena of particular importance, each of these has been reflected by different disciplines and separate way, this article relates realizing each of these phenomena as universal human activities and the time set the characteristics of each of the links such that the undisputed existence and importance of these phenomena is evident.

Keywords: anthropology, myth, historiography, history, functionalism, structuralism, literature.

1. Aspectos generales

En la actualidad y en la cultura occidental existen una serie de temas y problemas que hace un siglo apenas eran enunciados. En nuestra cultura, después de innumerables obstáculos, se comienzan a abordar y analizar asuntos profundamente humanos. Es de recordar que hace no más de un siglo las disciplinas de las ciencias sociales como la antropología, la sociología, la psicología y en cierto modo la historia y la geografía, aun no tenían el estatus que hoy se les reconoce en la sociedad Occidental y en especial en los centros universitarios.

En el mundo contemporáneo, esas disciplinas comparten intereses por temas que, de algún modo, son divergentes y requieren de dos o más ciencias para entender su origen y especificidades. En algunos casos, vemos cómo algunos temas o problemas son solamente viejos asuntos que en nuestros días tienen una nueva significación. Sin embargo, es importante resaltar los fenómenos, temas, problemas o núcleos de sentido que han sido patrimonio de cada una de estas disciplinas. Nuestro objetivo es no solamente disciplinar sino interdisciplinar y transdisciplinar, lo que hace que el asunto del mito, en algunos casos,

aparezca como un tema sofisticado y de expertos. En la historia de las ciencias podemos ver cómo nociones de acontecimiento o sucesos son patrimonio fundamental o se consideran como parte de la historia y de sus actividades conexas.

Las nociones de mito y rito son propias de la antropología, pero estos dos grandes temas, como hoy se sabe, no resuelven o “explican” todos los asuntos humanos y apenas se proyectan como temas generales y permanentes de todas las culturas. Sabemos también que la comprensión en su dificultad reside fundamentalmente en una confusa actitud de la división general de la ciencia y de quienes hacen uso de ella. Sin embargo, para hacer este ejercicio y, en el sentido que lo presenta la cátedra Margarita González, es necesario hacer algunos recorridos por lo que estos han sido en la historia de la antropología y la historia, y cómo se han tratado por las escuelas, autores y en distintos momentos los fenómenos denominados historia y mito.

Aquí hacemos un breve recorrido por la historia de la antropología que da cuenta de algunas propuestas que se refieren al asunto humano denominado, genéricamente, mito.

2. Definiciones. Mito y antropología

No se puede entender el interés y la comprensión del mito si no entendemos, como ya lo mencionamos, el origen de las disciplinas y específicamente de la antropología en el siglo XIX. El colonialismo europeo evidenció que existían sociedades diferentes, que tenían modos de vida que no podían ser equivalentes a los de las sociedades europeas, sociedades que tenían la posibilidad de deliberar y pensar distinto y que podían hacer objetos y tener prácticas sorprendentes como las que maravillaron e inspiraron a filósofos, artistas y poetas de Occidente. Esto evidenciaba la especie humana como única; fue allí donde lo disciplinar se constituyó como una especie de suma de saberes de la modernidad sobre lo humano.

El nacimiento de la antropología fue igualmente diverso y estuvo en concordancia con los intereses coloniales del siglo XIX. Inglaterra, Francia, Alemania y Estados Unidos van a tener sus propios ejes disciplinares, orientados unos y otros por las escuelas filosóficas que ellos consideraban de su Estado nación. Fraser lo fue para Inglaterra, Durkheim para Francia, la escuela filológica alemana y Boas para los Estados Unidos, todos hicieron sus propias propuestas, cada uno de ellos expuso una especie de modelo en lo que refiere a la comprensión del fenómeno de la cultura y de lo que se denominaría sociedad. Sin duda, estos primeros autores van a ser los orientadores del pensamiento del siglo XX, y de lo que, de una manera genérica, se denominó como los estudios de la diferencia, raíz de lo que hoy permite reconocer la variación universal de nuestra especie.

Es importante rescatar aquellos que pensaron la magia y la religión como temas de interés disciplinar, entre estos destaca un

darwinista hoy olvidado y fuertemente cuestionado, como lo fue Lewis Henry Morgan. Este antropólogo norteamericano consideraba de manera vehemente que el mito era el unificador político de cualquier grupo humano. Dicho autor fue fundamental para la creación de textos tan relevantes y conocidos como *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* de Frederick Engels. Existieron también múltiples disciplinares que colectaban narraciones de viajeros y consideraban estos relatos como mitos.

Posteriormente Durkheim realizó un descomunal esfuerzo por comprender la religión en cuanto representación totalizante, su obra más parece un tratado sobre el mito que un estudio teológico, en este sentido es fundamental consultar *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912).

Algunos etnógrafos como Malinowski, en los años veinte y los años treinta, consideraron el mito como asunto de interés disciplinar. La obra de Malinowski, que se inscribe en el funcionalismo, va a considerar que el mito es un modo de dar respuesta a preguntas importantes de la vida social, lo cual hace que sea fundamentalmente un asunto psicológico y colectivo.

El mito entonces se constituyó fundamentalmente en un contenido útil, no sería un tema ocioso, sino un cohesionador social. Es en ese momento cuando se inicia una fuerte discusión que va a permanecer a lo largo del siglo XX. Discusión que se resuelve cuando otras disciplinas como la lógica, el psicoanálisis, el lenguaje y la biología se vinculan a estos asuntos. El mito va a tener una permanente vinculación con los asuntos de la mente, Freud y Jung van a escribir verdaderos tratados sobre esta materia. Es aún reconocida la propuesta de Jung sobre el mito y lo que genéricamente se conoce como arquetipos,

definidas como imágenes recurrentes y profundas en su origen, que no son de ningún modo infinitas, ya que pueden ser mensurables para todas las culturas.

Cabe destacar que hasta los años setenta se pretendió buscar el origen del mito y definirlo de un modo único para todas las culturas. Diversas escuelas pretendieron unificar y caracterizar el mito como un fenómeno universal que tendría una sola explicación. Esto fue producto de los pretenciosos intereses de las ciencias sociales, las cuales se preocupaban más por describir y explicar, que por comprender los fenómenos humanos. En este campo donde la escuela norteamericana pretendió resolver los asuntos de la cultura, el mito y la religión como asuntos que deben ser resueltos a la luz de las ciencias.

Desde aquí es fundamental destacar los grandes aportes de la obra de L. Strauss donde se reconoce que el mito es “una aprehensión fuerte de lo que es la realidad” que posiblemente atraviesa de modo recurrente los mismos temas “invariantes” para todas las sociedades y que se modifican en términos de la dinámica propia del lenguaje y de la comunidad en la cual el individuo reside. Strauss trató temas como el parentesco, la economía, la ecología, la política, para él, el mito es un asunto mental e ideológico. Así mismo los fundamentos del análisis del mito estarían analizados y orientados por los principios teóricos de su escuela estructuralista, y apoyados en el racionalismo francés. Podemos decir que para este investigador los mitos son modos universales de aprehensión de la realidad, lógicos, y que no se pueden entender sino en la vida cultural, son de origen inconsciente y lingüísticos.

El otro autor relevante fue Edmund Leach, quien va a proponer el mito como una creación humana, común a todas las actividades

de la vida social. Con un origen que no está referido al intelecto, sino que es producto del hacer permanente proyectado como acto semiocéntrico, construido en su propia lógica y que va a orientar la vida social en términos del espacio y tiempo propio. Es aquí donde se plantea una vieja discusión entre relativistas y comparativistas, los primeros van a demostrar que cada mito es una creación única e irrepetible y los segundos van a buscar los modos universales y en común de las estructuras superficiales o profundas de los seres humanos.

Existen por lo menos otras tres corrientes en las que el mito fue tomado como tema de reflexión. Este fue retomado gracias al interés de algunos etnólogos y estudiosos como M. Eliade y C. Geertz, quienes desde diferentes perspectivas van a explicar el mito, sin embargo, cabe resaltar de manera especial al historiador, novelista y etnólogo rumano M. Eliade, el cual consideró al mito como un asunto originado en lo sacro y lo profano de los seres humanos y que busca dar sentido a la existencia.

El mito así considerado es profundamente teológico, procura suspender la temporalidad de los seres humanos en una narración simbólica, religiosa y atemporal. Hoy se sabe que todos los esfuerzos por develar los mitos han aportado en la comprensión de asuntos humanos de diferentes latitudes. El mito de igual modo se vincula con otras actividades, tales son los ritos, que están presentes en todas las sociedades. Hoy permiten comprender el funcionamiento de los medios de comunicación, de los partidos políticos, de los aciertos y desaciertos de otras disciplinas de las ciencias sociales. Cabe recordar que en la actualidad los mitos no son considerados verdaderos o falsos, sabemos que las grandes religiones y los sistemas políticos han demostrado que el mundo aún vive en el mito.

En últimas los seres humanos tenemos rasgos de pensamiento mítico.

3. Temas del mito y algunas corrientes de pensamiento

Los mitos narran temas ambientales, históricos, políticos, geográficos, psíquicos, económicos, e ideológicos. Podemos identificarlos así por sus dimensiones: origen, fin, transición, cosmogonías, héroes culturales, iniciación (nacimiento-renacimiento), milenarismo y mesianismo, fundación. Las corrientes interpretativas que se han desarrollado en torno a estos temas y problemas del mito, no sólo desde la antropología sino desde otras disciplinas de las ciencias sociales, han adquirido estatus con sus propios métodos. Entre algunos otros encontramos:

3.1 El simbolismo

El simbolismo, como corriente interpretativa, y en relación con el mito, posee dos grandes líneas bien diferenciadas, por un lado, el enfoque psicológico y, por otro, la concepción filosófica equiparada a la fenomenología de las religiones. El punto de articulación de estas dos grandes vertientes del simbolismo lo constituye la noción de símbolo. El “símbolo” se diferencia y se opone al “signo” del lenguaje, — que también permite el análisis del mito — en lo conceptual de la siguiente manera: en el sentido saussiriano el signo es arbitrario respecto a lo que refiere. El signo refiere algo que le es externo “está en lugar de”. El signo obtiene significado de forma relacional, mediante su inclusión en un sistema general, esto es, su significado está dado por sus relaciones con otros signos. El signo es unívoco, rígido — fragmenta y acota —, mientras que el símbolo es polisémico, fluido, totalizador y complejo.

En el simbolismo, la relación del signo con aquello que refiere es arbitraria, y el signo “representa” a otra cosa distinta y ajena a él, mientras que el símbolo se refiere a sí mismo, y *es* aquello que designa al objeto. Esta concepción del símbolo universal permite dos interpretaciones contrapuestas del mito, según situemos al lenguaje simbólico “por debajo” o “por arriba” respecto del lenguaje conceptual. La primera interpretación es la que asume Freud, al considerar a los mitos como producto de las pulsiones afectivas — y así el lenguaje mítico puede reducirse a “instintos” y “pulsiones” —, situando al símbolo “por debajo” del concepto; la segunda interpretación es la adoptada por Jung y Eliade entre otros, quienes relacionan al símbolo mítico con la necesidad de las personas de expresar aquello que sobrepasa los límites del concepto y que, en última instancia, apunta hacia la totalidad, lo absoluto, lo incondicionado. Entonces, el mito expresaría mediante símbolos aquellas emociones constitutivamente humanas que el pensamiento conceptual no llega a formular; esta última asunción conduce a la asimilación total de mito y religión, cuestión en la que no coinciden todos los autores contemporáneos, dado que es restrictiva y coercitiva respecto a la relación existente entre los mitos, las leyendas y los cuentos.

3.2 Funcionalismo

Frente a las teorías simbolistas que ven en el mito una forma de pensar y explicar el mundo mediante un lenguaje simbólico, el funcionalismo no tratará de buscar la significación anímica o intelectual de los relatos tradicionales que conforman las mitologías de una determinada sociedad, sino que hará especial hincapié en la función social que esa mitología desempeña en la vida comunitaria.

El principal representante de esta corriente interpretativa es Bronislaw Malinowski, antropólogo inglés de origen polaco (natural de Cracovia), Malinowski fue pionero destacado de la antropología de campo, lo cual le permitió considerar que los mitos poseen una función social, y solo son inteligibles mediante esta. De esta posición puede colegirse la importancia concedida por los funcionalistas al estudio del mito “en vivo”, en tanto que la función social de los mitos solo puede ser percibida desde un contacto estrecho y directo con los miembros de la sociedad estudiada. Desde la perspectiva funcionalista, el mito deja de interpretarse como “explicación abstracta”, para pasar a ser considerado como una fe que codifica el sentir y el actuar. Su función es la de reforzar la cohesión social y la unidad funcional del grupo, presentando de forma amena y, sobre todo, fácil de recordar y de transmitir de generación en generación, el orden tradicional de las instituciones y las conductas. Los mitos cubren, pues, importantes facetas de la vida humana, tanto en el plano social, como en el plano personal.

3.3 Marxismo

Aunque no puede considerarse al marxismo como una escuela interpretativa de los mitos en idéntico sentido al de las corrientes anteriormente tratadas —en cuanto que no persigue estrictamente la interpretación de éstos—, sí cabe, en cambio, contemplar el enfoque marxista como revelador de la “cara oscura” de esas funciones sociales de los mitos en las cuales hizo hincapié el funcionalismo. Los diversos autores que han tratado los mitos desde la perspectiva del materialismo histórico se centran menos en el análisis y la interpretación de estos y más en esclarecer sus funciones difusoras de la ideología dominante —esto es, como instrumentos pedagógicos del poder establecido—. Pode-

mos considerar como adscritos al enfoque marxista a autores como Maurice Godelier. Según Godelier, el enfoque marxista en torno al pensamiento mítico comporta una reflexión sobre la sociedad y la historia y, especialmente, una reflexión sobre las relaciones del hombre con la naturaleza y con los otros hombres. Para este autor, el pensamiento mítico deforma, transforma y traspone tanto las relaciones naturales como las sociales y, por tanto, el mito posee siempre un sesgo ilusorio y fantástico, mediante el cual el hombre concibe la realidad mediante analogías. Para Godelier, la metáfora y la metonimia equivalen, en el pensamiento mítico, a las reglas lógicas propias del pensamiento científico-racional. El mito es considerado, pues, como un intento de concebir totalitariamente la realidad, tanto en sus aspectos controlables como en aquellos que resultan únicos.

3.4 Estructuralismo

El estructuralismo fue la corriente que aportó el mayor número de elementos para el análisis del mito, Claude Levi-Strauss en sus cuatro mitológicas dio cuenta de la importancia del mito, y estos aportes continúan hasta el día de hoy. La mayoría de los etnólogos y los antropólogos modernos recurren de manera permanente a la obra de este pensador que posibilitó ampliar el campo temático del mito y la necesidad de estudiar este tema en términos interdisciplinarios y transdisciplinarios.

La cuestión novedosa en el tratamiento estructuralista de los mitos ha cambiado según la prioridad de estudio o de interpretación que antes se imponía y se encuentra invertida respecto de los análisis que se realizaban en el siglo XIX. En el caso de G. Dumézil ya no se tratan los fenómenos ideológicos desde la literatura, ahora son las obras literarias las que se interpretan a la luz de la ideología, buscando estructuras del orden de lo men-

tal, es decir, estructuras del pensamiento humano. Así, la interpretación de una cultura mediante el análisis de su ideología, a través del estudio de las tres funciones —soberanía, guerra y producción—, marcará un paso hacia adelante en el camino de los estudios mitológicos.

Con G. Dumézil se prepara el terreno para un análisis que respeta, en todos los niveles, la especificidad del mito, que lo aborda desde dentro, considerando el corpus de los textos como un universo objetivo que es necesario tratar en sí mismo y por sí mismo. Es un análisis en el que las referencias al contexto tienen por función descubrir o aclarar los valores semánticos de algunos elementos del relato, y no reducir el conjunto del mito a un orden de realidad exterior ajeno a él, ya se trate de pulsiones afectivas, de prácticas rituales, de hechos históricos, de estructuras sociales o de experiencias místicas.

3.5 Hermenéutica

A pesar de sus críticas a la metodología levi-straussiana, son los franceses quienes han seguido con la línea de análisis estructuralista trazada por Lévi-Strauss, enriqueciéndola con sus aportes. Con esto se tiene en cuenta el contexto histórico-cultural de la época a la cual pertenecen —y en la que se difunden— los mitos de un sociedad concreta. Entonces, autores como Vernant, Vidal-Naquet y Detienne, mediante diversos libros e investigaciones, han continuado con una hermenéutica que, si bien encuentra su soporte en el método de análisis estructural, aparece complementada con una “profunda y bien administrada pericia filológica y saber histórico”, “Vernant trata de llevar a cabo en sus obras lo que él llama estudios de psicología histórica. Los que, en su opinión, constituyen una parte esencial de la Historia de las Mentalidades”.

La reflexión histórica ha analizado la relación entre mito e historia desde muchas y valiosas perspectivas. En las primeras de ellas no es evidente la importancia que puede adquirir el mito para el historiador, en una corriente interpretativa tradicional, bien sea como una alegoría del pasado en el sentido racionalista o como una crítica en la cual en el mito se eliminan los elementos fantásticos para alcanzar una anhelada verdad. Otras corrientes procuran el uso del mito como una fuente de información.

4. Historia y mitología

Establecer una relación entre la historia y la mitología implica ingresar a zonas oscuras, en las que el objeto de saber de la historia puede perderse y ocultarse de lo que pretende como conocimiento del tiempo y del pasado. Lo que para el historiador equivaldría a enfrentarse a situaciones complejas e incomprensibles, equivale a lo que el etnólogo o el antropólogo pueden enfrentar al encontrarse con una comunidad en las profundidades de la selva. Las situaciones que el historiador va a indagar superan lo que su propia mente y conocimiento puede llegar a comprender, el enigma se manifiesta ante sus ojos y como *Dante frente a la selva oscura*, debe emprender el camino que le permita encontrar la comprensión y desciframiento de la historia. Sin embargo, él mismo hace parte de la realidad que encarna el mito; su mente su memoria y sus comportamientos están impregnados de los símbolos que configuran la realidad del mito.

Entre lo más difícil que se puede presentar ante sus ojos está el hecho de que el mito no tiene pretensiones de objetividad ni de objetivación, lo que pretende es aprehender la realidad. Por el contrario, la historia tiene pretensiones de objetivación, establecidas

desde el siglo XIX. Busca dar cuenta de los hechos, acontecimientos y sucesos de la manera más fiel posible.

Por otro lado, en todas las sociedades parece haber existido relatos del pasado en una u otra forma. Sin embargo, la historia —la disciplina histórica— contiene un “Carácter lógico en la explicación de acontecimientos y tendencias”. Para comprender el *objeto de la historia* hay que recordar lo que afirma P. Veyne, que esta se hace para y por los hombres; es un hombre que relata los acontecimientos, los individualiza y al hacerlo presenta una lectura de esa realidad que “no es literal”. Cabe agregar que si bien la historia está basada en hechos reales y “es por esencia, conocimiento a través de documentos, la narración histórica va más allá de todo documento”.

A continuación realizaremos un recorrido revisando formas de hacer historia y su relación con el mito. Es imposible no mencionar las primeras formas de la historia de Occidente. Para Heródoto, la escritura de la historia implicaba “la extracción de lecciones morales”, en un estilo “comprometido entre lo oral y lo escrito”. Herodoto privilegió la observación directa, sin embargo aceptaba, a diferencia de Tucídides, la información oral, sujeta a duda, cuando no a descualificación. En Tucídides, parafraseando a Jorge Lozano, los discursos eran legendarios y dramáticos, estaban presentes para transmitir la sensación de verosimilitud del relato. Este recurso en sí mismo implicaba el uso de un lenguaje en el que necesariamente se simbolizaban imágenes arquetípicas. Para los dos, presente o pasado inmediato eran fuentes de la historia.

En una misma línea de concepción de la historia, Cayo Crispo Salustio, en su obra histórica, no se va a desvincular de la vivencia,

cabe agregar que en ella, de manera permanente, se van a atravesar aspectos morales y cuestionamientos de los hechos en los que él mismo fue partícipe. Allí veremos cómo lo político, lo social, los hábitos y comportamientos propios del período de expansión de Roma, hacen eco del sentido práctico de Tucídides de concepción de la historia. El mito hace parte de lo que observa hacia afuera, pero que justifica toda acción política y militar. En últimas, todo esto dará cuenta de las maneras como abordaban la historia los romanos. La expansión y la decadencia hicieron que se configuraran arquetipos, en los que se mitifican los acontecimientos y los personajes con el fin de hacer un manejo ideológico de la historia.

En la apertura del mundo medieval la historia va a ser el relato o el acontecimiento, es decir, no es “un desarrollo orgánico sometido al juego de las causas y los efectos, en mutua conexión e interdependencia” mismo. Eusebio de Cesárea, a mediados del siglo IV, daba cuenta de la historia al reunir material del pasado de la vida de la iglesia, con lo que logró caracterizar su obra por la riqueza en la documentación. Su esquema cronológico se basó en el orden que adoptaban los filólogos alejandrinos, lo cual se refleja en la simultaneidad de trabajar los textos, la época y los autores que dieron perpetuidad al cristianismo. Para E. de Cesárea el sujeto de la historia es la literatura y las biografías, es decir, su obra habla de hombres, instituciones y doctrinas que dieran cuenta de la perpetuidad de la institución eclesiástica y de la fe en ella. Sus escritos insisten en el uso de los archivos como fuente de información del pasado, así el documento dará vida al mito, y justificará su existencia.

En la Edad Media para el mundo judeocristiano, la relación entre el mito y los acontecimientos es confusa. Mito e historia se oponen,

sin embargo, aunque las dos nociones eran claramente contrarias, el Dios de los de los cristianos, existiendo fuera del tiempo y del espacio ordinario, se manifestaba en el tiempo histórico, en las realidades espaciotemporales ordinarias y en la vida de los humanos. Esta oposición no era absoluta, y se reveló en las discusiones teológicas. Las dos dimensiones, en últimas, se complementaban y se vivían de manera complementaria. En lo histórico mediante los textos escritos que daban cuenta de lo sagrado y en lo sagrado con la importancia dada al nacimiento de Cristo, que puso fin a la concepción cíclica del tiempo de las sociedades anteriores, iniciando la concepción de la historia como una sucesión de hechos lineales. El inicio de nuestra era lo marca el nacimiento de un personaje histórico, reconocido y aceptado como hijo de un Dios supremo que, al mismo tiempo, está recogido en una narración *sagrada*, plasmada por escrito.

El Renacimiento dio importancia a la historia política, hace el giro al antropocentrismo, que permite pensar los fenómenos, del hombre mismo como producto del hombre. Dicha racionalidad no permitió que el mito se pensara como tal. Se buscaba entonces pensar en los hechos políticos del pasado para comprender el presente. La noción de tiempo es circular, y está inscrita en el legado de las tradiciones griega y latina.

En el siglo XIX, Leopold von Ranke, hace de la historia una disciplina académica independiente, creadora de su propio método de análisis y de recopilación de fuentes. Ranke insistió en la objetividad del historiador, e hizo de la consulta de fuentes parte de la reconstrucción histórica. Avanzó en su crítica, diferenciándose de los logros de los especialistas en antigüedades, al tener en consideración las circunstancias históricas del escri-

tor, clave a la hora de sopesar el valor de los documentos. La combinación de la objetividad del historiador con la observación de que los documentos son producto de su tiempo y entorno, y que por tanto sus relatos son necesariamente subjetivos, aseguró la ruptura de la conexión de la historiografía clásica con el arte literario, de carácter intuitivo, y la equiparaba con la investigación científica.

En el marco del positivismo el mito no era objeto de conocimiento y cuando se rescata, las disciplinas lo trabajan desde sus especialidades. El positivismo, en sus características no permitía abordar el mito.

Finalmente, la historia retoma el tema del mito desde hace poco tiempo y lo hace en el diálogo que se establece entre la antropología y la historia. En primer lugar, ello se dio porque hay objetos tan abarcales, como el mito, que rebasaban las propias disciplinas. Por otro lado, la misma crisis en la que se vieron sumergidas las ciencias humanas desde los años setenta, obligó a las disciplinas a tomar nuevos rumbos desde sus propios presupuestos.

5. Relación entre mito e historia

Coincidiendo con José Antonio Pastor Cruz, comenzamos este apartado recordando que el pensamiento mítico no estudia el “pasado” de la misma manera que el pensamiento racional concibe la “historia”. Aunque la asimilación de mito e historia considera al mito más que como una mera ficción, en tanto que no lo piensa como una falsedad o una sinrazón, cabe objetar que, para el creyente, el relato sagrado o mito remite a un pasado que no es un “pasado muerto”, sino una “realidad viva” o, mejor dicho, *re-vivida* o *re-creada* — por medio del ritual que el mito sustenta —.

Esto nos conduce a observar el término “realidad”, que nos permita entender qué sentido posee la “historia” para el pensamiento mítico. Lo real es aquello que no cambia y, en tanto que la historia —esta vez considerada desde la perspectiva occidental contemporánea, como un conjunto de cambios en el pasado que configuran el presente— es cambiante, de la misma manera la oposición “a-historia *vs* historia” discurre paralela a la oposición “inmutabilidad *vs* mutabilidad”.

Para el imaginario cultural colectivo, la verdadera realidad de los relatos sagrados reside en que estos versan sobre aquellas cuestiones que afectan sin cambio alguno a la condición humana con total independencia del tiempo histórico y esta es la razón de que determinados fenómenos humanos —a los que refieren los mitos— sean considerados como “verdades intemporales”. Tenemos entonces que la consideración de “real” y “verdadero” no deviene por adecuación —del relato sacro a la historia—, sino por el carácter intemporal e invariable de las condiciones humanas sobre las que versa el relato.

Los mitos, no serían tanto un “registro histórico de sucesos acaecidos”, sino que los mitos tienden a la “inmovilización” y a la sobre determinación de los sucesos acaecidos en el pasado, reelaborándolos para hacer de ellos algo temporal e intemporal al mismo tiempo, en cuanto retoman la memoria de individuos y de hechos del pasado, poniéndolos en la memoria colectiva, lo que los vacía de su condición de hecho histórico al trocarnos en “generalidades” y “universalidades” o para acuñar “verdaderas realidades”.

Esta es una dificultad que el mundo académico ha entablado. A ello se agrega la distinción entre escritura y oralidad, sin embargo, hoy sabemos que este debate no es lícito, pues existen métodos de interpretación de los dos

registros que permiten dar validez a cualquiera de los dos relatos desde la perspectiva antropológica o histórica. En este sentido, Lévi-Strauss matizó el debate al explicar que no es totalmente correcto pretender que las sociedades ágrafas no posean historia, sino que sería más propio considerar que las sociedades sin escritura, si bien tienen historia, la asumen desde otros registros distintos al de la escritura. En este sentido es muy sugestiva la pregunta que al respecto planteó Lévi-Strauss, “¿dónde termina la mitología y donde comienza la historia?”, a lo que cabría añadir la pregunta planteada por José Antonio Pastor “¿Dónde se “tocan” la historia y la religión -y, por ende, los mitos o relatos sagrados?”.

6. Nuevos elementos de la reflexión

Algunos historiadores de reconocido prestigio, han abordado de distintos modos el tema del mito. Estos autores han propuesto teorías y métodos que en su mayoría se basan en la semiótica y han considerado de manera importante a la antropología como disciplina que permite su comprensión.

Para Jorge Lozano, quien se interesa por la formación discursiva de la historia, la relación entre mito e historia se da por un presupuesto que es de orden práctico. Según Lozano, en la actualidad, mito e historia se encuentran inextricablemente unidos. La historia se va a desembarazar de la idea de falsedad con la que se caracterizó al mito, gracias al manejo de las fuentes, la contextualización, la posición geográfica, de lo que en sentido estricto es la verdad y la observación de otras variables que permiten al historiador abordar con mayor holgura la fuente histórica. Del mismo modo, los métodos de análisis permitirán acceder a la comprensión de la fuente y de la historiografía. En ese sentido plantea que “Un mito lo es para el que lo

denuncia, no para el que lo enuncia”, lo que define el efecto del discurso histórico.

Para Paul Veyne, quien concibe la historia como la escritura de tramas, el mito hace parte de esa trama. Problematiza el tratamiento del mito en cuanto este fabula y habla de lo sobrenatural, entonces, invita a mirar la dificultad en la vaguedad del relato o en la historia alterada.

Desde otra postura, Carlo Ginzburg, en una abierta reflexión teórica de la historia, aborda las implicaciones del uso de la teoría del mito en ámbitos como el de la política y la propaganda. En uno de sus estudios refiere el caso del nazismo y analiza la importancia del mito para la política nazi, en la creación del sistema de propaganda que caracterizó parte de su política. Observa en su reflexión cómo, con la inclusión del mito en el totalitarismo de Hitler, se afectaron diversas formas del conocimiento como la ciencia, la filosofía y el arte. En este sentido, Ginzburg plantea una metodología de análisis simbólico en la observación del mito como parte de la comprensión de las fuentes históricas. Así pues, su método es semiótico.

Finalmente, Frank Ankersmit historiador holandés, en su obra *La Experiencia Histórica Sublime*, aborda el tema de lo sublime y la formación de la conciencia histórica. Haciendo uso de una conceptualización propia de la historia, de la filosofía, de la literatura y del psicoanálisis, en un apartado plantea que, con el surgimiento en el siglo XIX de una “naturaleza a-histórica”, se piensa de un modo diferente el olvido y la memoria. El mito se encuentra en un punto intermedio entre lo histórico y lo a-histórico. Como la experiencia histórica sublime, el mito marca una transición. Lo liminal de Víctor Turner. Es interesante que conciba a los mitos como relatos de pérdida, es decir:

Nos cuentan un pasado cuasi paradisiaco del que nos privaron cuando nació el tiempo” de un mundo de perfección y estabilidad, hemos llegado al mundo de la historia, de la imperfección y de la decadencia ineluctable, de la mortalidad, de la muerte, y de la inutilidad de toda experiencia humana (p. 384).

Para Ankersmit, el mito nos confronta con un pasado disociado del presente, permite la narratividad histórica, confronta con esa “identidad original y paradisiaca”, que no se recuerda de manera histórica, pero que se vincula a la narratividad y la historización.

En otro movimiento la historia también cumple la función del mito como fenómeno fronterizo, en tanto la historicidad puede destruir la identidad de un periodo anterior y reemplazarla por una nueva experiencia histórica. Ello puede ser tan radical que no quede nada para recordar del periodo anterior, “El deseo de conocimiento suplió al deseo de ser”.

Finalmente invita a no hacer caso al “contra-mito tranquilizador” que sostiene que la historiografía se deshizo del mito, al contrario “mientras más historia tengamos, mientras más acertada, más “objetiva” y “científica” sea, más mitos poseemos”.

7. Conclusiones

A manera de inferencia final podemos decir que el mito y el acontecimiento histórico son simultáneos, contrario a lo que en apariencia se concibe. Son relacionales y permanentes, y paradójicamente en aparente oposición y complementariedad, ya que el mito es hoy un asunto eterno en el presente y presente en lo eterno, mientras que el acontecimiento es continuo y no se detiene, no cesa.

Podemos afirmar como lo dice Giedion “que el mito y la historia es lo que está ahí, como

aquello que brota, que permanece, como un proceso que no cesa, como un presente eterno”, o como diría Lluï Duch “Un asunto es seguro el mito y la historia son dos formas de narrar el mundo de distinto modo y de distinta eficiencia”.

Referencias

- [1] F. Ankersmit, *La experiencia histórica sublimada*, traducción del neerlandés N. Schwan. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 2010.
- [2] E. De Cesárea, *Historia eclesiástica*, texto, versión española, introducción y notas por A. Velasco-Delgado. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1973.
- [3] G. Dumézil, *Del mito a la novela : la saga de Handigus [Saxo gramático, I, v-viii] y otros ensayos*, traducción de J. Almela. México: Fondo de Cultura Económica, 1973.
- [4] E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*, traducción y estudio preliminar R. Ramos. Madrid: Akal Editor, 1982.
- [5] F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, en relación con las investigaciones de L. H. Morgan. Eds. Los Comuneros, 1900.
- [6] S. Giedion, *El presente eterno : los comienzos del arte : una aportación al tema de la constancia y el cambio*, versión española de María Luisa Balseiro. Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- [7] C. Ginzburg, *Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia*, traducción C. Cattropi. Barcelona: Editorial Gedisa, 1989.
- [8] M. Godelier, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, traducción de C. Amoros e I. Romero de Solís México. Bogotá : Siglo Veintiuno Editores, 1974.
- [9] Heródoto, *Historia*, introducción de F. R. Adradós ; traducción y notas de C. Schrader. Madrid : Editorial Gredos, 1977.
- [10] C. G. Jung, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, versión español M. Murmis. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1970.
- [11] Lévi-Strauss, *Mitológicas*, traducción al español J. Almela. México: Fondo de Cultura Económica, 1968.
- [12] J. Lozano, *El discurso histórico*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- [13] B. Malinowski, *Magia, ciencia, religión*, introducción de R. Redfield, traducción A. Pérez Ramos. Barcelona: Editorial Ariel, 1974.
- [14] L. H. Morgan, *La sociedad primitiva: investigaciones en las líneas del progreso humano desde el salvajismo hasta la civilización a través de la barbarie*, prólogo de G. Weinberg, traducción de L. M. Torres. Bogotá: Imprenta Nacional, 1972.
- [15] C. J. A. Pastor. (1998). *Corrientes interpretativas de los mitos*. Tesis. Recuperado de <http://www.uv.es/~japastor/mitos/t-indice.htm>
- [16] C. C. Salustio, *Conjuración de Catalina ; guerra de Yugurta ; fragmentos de las historias / Cartas a César ; invectiva contra Cicerón / Inectiva contra Salustio /*, introducción, traducción y notas de Bartolomé Segura Ramos. Madrid: Gredos, 1997.
- [17] Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, selección, traducción, introducción y notas José Alsina. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1976.
- [18] J. P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, traducción C. Gázquez. México: Bogotá: Siglo Veintiuno Editores, 1976.
- [19] P. Veyne, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, versión española de J. Aguilar. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- [20] L. Von Ranke, *Grandes figuras de la historia; una antología*, traducción y prólogo de W. Rocés México: Exp. de Publicaciones Mexicanas, 1952.