



Desde la isla al cosmos: la función del pensamiento mítico-mágico en las sociedades primitivas

Gracia M^a Morales Ortiz

Universidad de Granada

Introducción: una revisión al concepto de «lo primitivo»

Hemos considerado necesario comenzar esta comunicación tratando de hacer un acercamiento a la noción de «lo primitivo», para expresar nuestras dudas con respecto a la adecuación de este término, tan utilizado por la antropología europea tradicional. Al acercarnos a los estudios de investigadores tan importantes como Jensen, Malinowski, Lévi-Strauss, Cassirer, etc., comprobamos que todos ellos aplican ese adjetivo a determinadas civilizaciones, cuya característica general es el no poseer un conocimiento de la realidad basado en la ciencia, sino en el mito y la magia. El denominarlas como «primitivas» surge de una concepción organicista de la sociedad y de la historia, que considera que la evolución hacia estados superiores se produce siempre en línea recta, mediante un «progreso» unidireccional. Ahora bien, estas ideas demuestran una comprensión muy pobre de tales poblaciones, pues no las está tratando por sí mismas, sino por comparación con el espacio europeo. Es decir, el teórico acostumbra a no despojarse de sus propios registros culturales al acercarse a estas comunidades y por ello siempre las define por los factores de diferenciación que encuentra. La existencia de esa mentalidad no científica, representa para él la presencia de «lo otro», el espacio no cubierto por las formas de vida modernas. Y, aunque está claro que ningún investigador puede escapar totalmente de la influencia de la sociedad en donde vive, el tenerla siempre como punto absoluto de referencia a la hora de identificar algo que está fuera de ella, le lleva en más de una ocasión a errores interpretativos. Nos estamos refiriendo principalmente a la serie de dicotomías que suelen establecerse para delimitar

los fundamentos del pensamiento mágico-mítico. Es muy frecuente encontrar oposiciones del tipo razón/intuición, ciencia/magia, saber/superstición, [374] realidad/mito, etc., donde lo genéricamente llamado «primitivo» queda siempre situado en el segundo término. Incluso existe cierto paralelismo con las que se establecen entre lo masculino/lo femenino o lo adulto/lo infantil. En el fondo, se halla latente una distinción más básica: la de lo verdadero/falso. El investigador se sitúa en el lado que cataloga como «la» verdad, y desde allí contempla, a veces desconfiado, a veces seducido, el espacio de «lo otro», pero siempre sintiéndolo como algo diferente, marginal y erróneo.

Ahora bien, ésta es una visión del tema externa y superflua. Queremos decir que un indígena, un perteneciente a esa cultura «primitiva», no se sentiría en absoluto identificado con este tipo de distinciones, pues él no posee la conciencia de estar habitando en una zona fuera de lo cotidiano. Los estudiosos, cuando presenciamos los rituales o las formas de vida de determinadas tribus, parecemos olvidarnos de que son nuestros ojos los que las observan como algo pintoresco. Para ellos, ésa es su realidad habitual: no le encontrarían sentido a las dicotomías anteriormente expuestas, pues no tienen noción de esas fronteras que nosotros establecemos entre ambos espacios: el de lo sagrado y lo profano, utilizando la terminología de Mircea Eliade. Somos nosotros quienes establecemos esos límites, para luego situar fuera, como «extravagante», «misterioso» o «inverosímil» el pensamiento que definimos como «salvaje» o «primitivo». Pero, no lo olvidemos, estas concepciones parten de nuestra visión, no sólo distanciada, sino cargada en ocasiones de cierto grado de prepotencia. Porque nuestro convencimiento de estar viviendo en el lado de lo racional, lo lógico, nos lleva, frecuentemente, a mirar los hechos que describimos con escepticismo, pero también con cierta conciencia de superioridad. Cuando, por ejemplo, refiriéndose al mito de Quetzalcóatl, leemos comentarios como el siguiente: «para nosotros, observadores extranjeros, no es verosímil como pasa con los relatos históricos. Existe una profunda adhesión mesoamericana al relato, a su contenido, aunque éste sea para nosotros, europeos, evidentemente ficticio, inverosímil»⁽⁶²⁵⁾, ese «evidentemente», parece surgir de una seguridad interna de poseer un conocimiento exacto de lo real, frente a la tradición «supersticiosa» de los indígenas.

Algo similar ocurre cuando se quiere interpretar algunos conceptos, pertenecientes a estas culturas y extraños a la nuestra. Se tergiversan para hacerlos comprensibles, refiriéndolos y comparándolos con conceptos ajenos a la realidad que se quiere describir. Esto ocurre, por ejemplo, en el siguiente fragmento que citamos, donde se intenta explicar el significado del «mana» de las tribus australianas:

Podemos, pues, ahora, entender por qué el significado del signo *mana* se caracteriza por

su extrema vaguedad: por razón de que alude a algo desconocido o ignorado. Tomando en consideración el carácter totalitario exageradamente «determinista» del pensamiento mágico, podemos entender ahora el significado de ese signo: constituye el recurso de que dispone ese pensamiento para tapar los agujeros de sentido. El término *mana* constituye así un recurso explicativo que da razón de efectos o acciones que se salen de lo común y que por ese motivo son ignorados. [375]

El pensamiento mágico, en virtud de esos recursos, ahonda en lo insólito e inexplicable y *salva el desnivel entre lo conocido y lo ignorado*. Constituye una forma de apropiación de una zona de misterio que un pensamiento terrorista en su afán de conocer no puede tolerar. El término, el signo *mana* permite salvar ese escollo y proporciona una coartada a esa necesidad. El signo sobreañadido denota que la cosa en cuestión se halla conocida por supuesto, precariamente conocida.⁽⁶²⁶⁾

Cuando aquí Trías habla de «recurso para salvar un desnivel» o de «coartada» refiriéndose a la función del «mana», lo hace indudablemente desde sus propias incredulidades con respecto a lo que este factor mágico es capaz de proporcionar, pues para quienes viven esa cultura, tales apreciaciones serían totalmente incomprensibles. Ellos, cuando consideran que un determinado objeto o ser está provisto de la cualidad mágica del «mana», no lo entienden como algo artificialmente añadido para «salvar ese escollo» de lo incomprensible, sino como algo que está ahí intrínseca y necesariamente. Por tanto, los que Trías llama «significantes flotantes», aquellos que «permiten nombrar aquello que se desconoce» y «tapan esos agujeros de sentido con los que transige provisionalmente la ciencia»⁽⁶²⁷⁾, sólo son «flotantes» y carentes de significado para nuestra mentalidad. Para ellos, no existen esos «agujeros de sentido», pues lo considerado como misterioso por nosotros está natural y cotidianamente aceptado mediante sus prácticas y sus creencias.

Queremos aclarar en este momento que no estamos criticando la postura de extrañamiento del espectador europeo ante las actividades tribales: resultan ajenas a nuestras formas de vida, y por tanto es lógico que produzcan un efecto sorpresivo. Ahora bien, el investigador debería controlar dicho efecto, aceptando la distancia entre estas culturas y la suya, sin establecer esas distinciones dicotómicas, en las cuales siempre se observa a estas sociedades desde un punto de vista no objetivo. Esto lleva a veces a considerarlas un estado inferior, menos avanzado, menos inteligente que el «civilizado». Esta tendencia a auto-catalogarse de superiores ha sido muy criticada por la reciente etnología, que apuesta más por una aceptación respetuosa de las diferencias.

Por otra parte, hallamos una segunda actitud teórica igualmente denunciada: la de empeñarse en defender la mentalidad de estos pueblos, queriendo convertirlos en una especie de modelo para el hombre europeo. En el encuentro de algunos antropólogos con el pensamiento mágico-mítico, parecen sentir una especie de fascinación, al descubrir en él determinadas características que consideran a-históricas, a-temporales, situadas en un

espacio pre-humano. Y no queremos discutir aquí la existencia o no de esos rasgos arquetípicos, pero consideramos que las culturas indígenas americanas o africanas o de cualquier continente no necesitan desvelar ninguna misteriosa esencia para que sean dignas de estudiarse. Parece como si se les otorgara mayor prestigio al pensar que completan las carencias del hombre europeo: esto ocurre, por ejemplo, cuando se las considera el paradigma viviente de lo «primigenio humano» o la proyección perfecta de un «inconsciente colectivo». Pero en realidad se las está dañando al enfocarla desde esta perspectiva. Por ejemplo, en varias ocasiones se ha emparentado al pensamiento mágico- [376] mítico con determinados estados «irracionales» (la inspiración literaria, por ejemplo, o en los espacios de lo onírico), donde se manifestaría lo ancestral del ser humano. Copiamos ahora unas palabras de Jung donde éste defiende esa conexión entre la intuición poética y la mentalidad «primitiva»:

No son las obras de arte de este tipo las únicas que nacen del reino de la noche, de él proceden también las palabras de los videntes y los profetas, de los caudillos y de los iluminados. Además, esta esfera de las sombras, por misteriosa que os parezca, no es nada ignorado, sino algo que se conoce desde tiempo inmemorial y a lo largo del mundo. Para el hombre primitivo, esta esfera es parte integrante y evidente de su imagen del universo; lo que ocurre es que nosotros la hemos eliminado por miedo a la superstición y a lo metafísico, para construir un mundo consciente seguro y fácilmente manejable, en el que las leyes naturales rigen como en un estado organizado por el hombre. Pero el poeta ve a veces las figuras que viven en este mundo tenebroso, los espíritus, los demonios y los dioses, el misterioso entrelazamiento del destino humano con los designios sobrehumanos y a esas cosas no comprensibles que ocurren en el pleroma, atisba a veces algo de aquel mundo psíquico que es el terror del hombre primitivo y del bárbaro. ⁽⁶²⁸⁾

Nos parece que esta idea, la de ver en el pensamiento de las sociedades no modernas, una especie de iluminación visionaria sobre las zonas oscuras de nuestra percepción del mundo (relacionándolo así con el discurso de los profetas o de los artistas), puede convertirse también en una influencia perniciosa a la hora de estudiar sus especificidades. Pues de nuevo se las está mirando desde fuera, desde el extrañamiento del investigador que trata de encontrar puntos de similitud.

En resumen, detectamos en los acercamientos teóricos que se han venido realizando por parte de la antropología europea a las manifestaciones mágico-míticas, una marcada tendencia a estudiarlas no en sí mismas, sino refiriéndolas siempre a formas de nuestra mentalidad moderna. Bien para distanciarlas, estableciendo las dicotomías de las que ya hemos hablado, bien para encontrar zonas de contacto. Como si en realidad se siguiera analizando, ya sea por negación o por afirmación, el espacio del pensamiento «civilizado», como si no hubiéramos sido capaces de salirnos de él. Pero ninguna de estas dos actitudes sirve para describir cómo sienten estas concepciones quienes realmente las practican. Ellos no tienen a la civilización europea, como punto de referencia, y, lógicamente, no sienten sus códigos mentales como «sombra» o «iluminación» de otra sociedad, sino que los viven

directamente. Tal vez sea así como deberíamos verlos también nosotros, tratando hasta donde sea posible de dejar a un lado nuestros prejuicios culturales. Porque aquel es un sistema diferente, nacido y desarrollado en circunstancias socioeconómicas diferentes; no es que sea mejor o peor, ni que esté al margen o en la otra cara o en el transfondo de nuestras concepciones metafísicas y existenciales: existe sin necesidad de poseer características paralelas o contrarias a las nuestras; son simplemente [377] otras, y empeñarnos en enumerar los puntos de contacto o de distinción entre ambas es una forma muy pobre de definir sus especificidades.

Por ello, en ese trabajo, vamos a tratar de centrarnos en ellas, sin compararlas con nuestros registros mentales, intentando en todo momento concederles la atención y el respeto que se merecen. Si para referirnos a ellas utilizamos en ocasiones el término «primitivas», lo haremos con una finalidad estrictamente metodológica (pues ese ha sido el adjetivo más usual para definir las) pero queríamos dejar constancia de nuestro escepticismo con respecto a tal denominación. Una sociedad, considerada en sí misma, nunca es «primitiva» o «desarrollada»; cuando se aplican tales categorías es porque se están estableciendo nexos comparativos: algo es «primigenio» con respecto a otra cosa que se cataloga como «moderna». Y es precisamente de este tipo de análisis del que queremos alejarnos.

La formación de la «Isla»: el carácter auto-identificante del pensamiento mítico-mágico

El mito pertenece por definición a lo *colectivo*, justifica, sostiene e inspira la existencia y la acción de una comunidad, de un pueblo, de un gremio o de una sociedad secreta. ⁽⁶²⁹⁾

Con estas palabras alude Caillois a una de las primeras funciones del mito: la de conformar un grupo humano. Las especificidades de los relatos míticos y de las prácticas mágicas y rituales proporcionan un modo de integración y de reconocimiento entre los componentes de una determinada sociedad. Son una seña identificativa, como lo pueden ser la vestimenta o la forma de decorarse el cuerpo, que actúa lógicamente en una doble vertiente: por una parte, favorece la conexión entre sus miembros, y por otra, sirve de mecanismo de aislamiento con respecto a quienes quedan fuera de su ámbito cultural.

López Caballero se refiere a esta función del mito, denominándola «función sodalicia o de compañía», afirmando que «la cohesión de un grupo determinado está en proporción directa con estas variantes: integración estructural, igualdad de actitudes entre sus miembros y fuerte normatividad. Precisamente estas variantes se encuentran reforzadas por el mito. Éste, al

mismo tiempo, aumenta la cohesión también por medio de la segregación que supone la iniciación y reserva propias de los cultos míticos. Todo culto o misterio primitivo conlleva una especie de carisma específico del que no participan los no iniciados, los componentes de la comunidad en que dicho misterio se inserta»⁽⁶³⁰⁾. Cohesión interna y segregación de lo externo: o sea, que se marcan los límites entre una comunidad y otra, sustentando la especial configuración de cada una. Si utilizamos la metáfora con la cual hemos titulado este capítulo, y que se configura como tema de este congreso, podemos decir que la función socializante de los mitos y la práctica mágica consigue dibujar los márgenes de una Isla cultural, diseñando el contorno exacto de sus costas. Ilustramos esta idea con una cita del libro de Kirk, *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, en donde se expresa muy claramente dicha finalidad:^[378]

El principal objetivo práctico de tales mitos es confirmar las costumbres tribales o sus instituciones, mantener su memoria y adjudicarles alguna autoridad, por ejemplo todo el sistema del clan, o la institución de la monarquía y las leyes de sucesión; entre sus objetivos está también reafirmar e institucionalizar las creencias tribales.⁽⁶³¹⁾

Por ello, es fundamental que todos y cada uno de sus miembros hayan asimilado tales comportamientos, no como algo artificial, sino esencial a sus vivencias cotidianas. De este modo, para aprehender las especificidades de un pueblo, es estrictamente necesario familiarizarse primero con sus formas rituales, con sus relatos míticos o con su uso de la magia. Por ejemplo, para entender la organización del mundo en el México antiguo, debemos conocer cómo configuraron su pensamiento religioso, sobre la base de su especial estructura calendárica y en relación con las prácticas rituales y por las narraciones míticas⁽⁶³²⁾. De hecho, es esa integración sin fisuras en el comportamiento habitual de la comunidad, lo que caracteriza al mito, diferenciándolo de los cuentos transmitidos como invenciones artificiales. Veamos referido de nuevo al espacio mesoamericano cómo se refiere Georges Baudet a la vigencia de fundamental del dios Quetzalcóatl:

La propia sociedad mesoamericana precolombina nos dice que Quetzalcóatl es uno de sus más auténticos mitos fundacionales porque, si ya bien es un relato, lo reconoce como expresión de una verdad al contarlo, al narrarlo, y lo diferencia de cuentos y leyendas inventados, inmersos en un espacio ficcional, o considerados como inventados, como creaciones ficticias. Y pese a ello, para nosotros, observadores extranjeros, no es verosímil como pasa con los relatos históricos. Existe una profunda adhesión mesoamericana al relato, a su contenido, aunque éste sea para nosotros, europeos, evidentemente ficticio, inverosímil. Y esto nos revela la existencia vigorosa y propia de un mito. O sea, que nos hallamos ante un relato ficcional, verdadero para el de dentro, y ficticio para el de fuera. Un relato recibido y captado por todos los miembros de la entidad mesoamericana, aceptado unánimemente, aunque sea un relato de orígenes confusos y de autores anónimos, sin otra garantía para la perfecta creencia y la fe de los oyentes que la comunicativa adhesión de aquellos que lo comunican y lo transmiten. Y además, un relato de orígenes, de creación del mundo y del hombre, de tiempos primordiales, que ofrece ante todo la explicación de cómo se constituyen las sociedades mesoamericanas, y esto en la propia conciencia colectiva de estas sociedades.⁽⁶³³⁾

Gracias a esa aceptación unánime, la presencia de lo sagrado se deja notar en todos los ámbitos de la vida de la comunidad, «hasta el punto de que aspectos económicos, políticos y educativos, se explican por índole religiosa. A su vez, las realidades terrenas, animadas por la ideología religiosa, la sociedad las traslada a la vida sacral. No hay vidas paralelas entre el sistema religioso y el sistema social. Vida práctica: ritos, tabúes, valores [379] e ideas: creencias, mitos, caminan dependientes la una de la otra». De todo esto se deduce la idea que venimos desarrollando: «mito y rito refuerzan la sociedad»⁽⁶³⁴⁾.

Ahora bien, esa función configuradora debe contar con un componente esencial para ser efectiva: el respeto fiel y exacto de sus formas. Sólo si se garantiza la reiteración perfecta e inmutable de tales prácticas, se puede conservar intacto el sentido de cohesión de la comunidad y su distanciamiento con el resto: es decir, se mantiene la Isla a salvo de elementos ajenos. Por supuesto, no deben descuidarse los detalles, pues cada uno de ellos es fundamental: se trata de repetir escrupulosamente los gestos, las palabras, la entonación de la voz, el uso de objetos especiales, etc. De hecho, una de las características que más ha llamado la atención de todos los estudiosos de este terreno es, en palabras de Cassirer, «la tendencia a la estabilización». Este autor lo expone así en el siguiente fragmento:

El pensamiento mítico, por origen y principio, es pensamiento tradicional. Porque el mito no tiene otro modo de comprender, explicar e interpretar la forma actual de la vida humana más que conduciéndola a un pasado remoto. Lo que arraiga en este pasado mítico, lo que ha sido desde siempre, lo que ha existido desde tiempos inmemoriales, es firme e indudable. Supondría un sacrilegio ponerlo en duda. Para la mente primitiva no hay una cosa más sagrada que la «santidad de los tiempos». Los tiempos prestan a todas las cosas, tanto objetos físicos como instituciones humanas, su valor, su dignidad, su categoría moral y religiosa. A los efectos de mantener esta dignidad, resulta imperativo continuar y preservar el orden humano en la misma forma inalterable. Cualquier solución de continuidad destruiría la verdadera sustancia de la vida mítica y religiosa. Desde el punto de vista del pensamiento primitivo la más pequeña alteración del establecido esquema de las cosas es desastrosa. Las palabras de una fórmula mágica, de un conjuro o encantamiento, las fases de un acto religioso, un sacrificio o una oración, tienen que ser repetidas en el mismo orden invariable. Cualquier modificación destruiría la fuerza y la eficacia de la palabra mágica o del rito religioso. La religión primitiva no puede, por lo tanto, hacer sitio a ninguna libertad del pensamiento individual. Prescribe sus reglas fijas, rígidas e inviolables no sólo para toda acción humana sino también para todo sentimiento. La vida del hombre se halla bajo una presión constante. Se encuentra confinada en el círculo angosto de exigencias positivas y negativas, de consagraciones y prohibiciones, de observancias y tabús.⁽⁶³⁵⁾

En este párrafo se pone además de relieve otra idea: cómo esa tendencia hacia la fijación y la rigidez reiterativa opera con una lógica interna perfectamente diseñada, pues a la vez que el respeto por los relatos míticos y su vivencia mediante el rito y la magia refuerzan el orden y la cohesión del grupo, éste con su funcionamiento recurrente dignifica y prestigia dichas costumbres. Se trata de un proceso de retroalimentación: la sociedad sustenta las prácticas mágico-míticas, y a su vez éstas sustentan la sociedad. En la

base [380] de este comportamiento se encuentra la confianza en estar haciendo lo correcto, porque fue lo que hicieron los antepasados. La memoria transmitida a través del relato mítico es fiable precisamente por ser memoria, pero memoria viva y actuante. Si se dejara de renovar periódicamente, perdería su efectividad y su prestigio. Y cuanto más lejano es ese pasado, más digno es el grupo que lo sustenta.

El mito transmite lo que hicieron los antepasados. El rito lo hace actual y presente.

Por eso, tenía razón el anciano shamán Kaopewë cuando me decía: «Nosotros hacemos así con nuestros muertos porque así lo hicieron al principio los antepasados. Ellos lo hicieron así, también ahora nosotros lo hacemos así». Y esa parece ser la idea de todos. Ellos lo hacen actualmente así porque de esa forma lo hicieron los antiguos. Realmente los yanomami viven su mitología en la dimensión existencial de cada individuo.⁽⁶³⁶⁾

De este modo, aunque el mito surja primeramente como respuesta o reacción a unos condicionantes históricos concretos, dependientes de los rasgos específicos del grupo en el cual nace, finalmente, debido a su reiteración periódica, se termina asumiendo como algo automático, no circunstancial sino transhistórico, olvidando las motivaciones primeras que lo diseñaron⁽⁶³⁷⁾. No quiere decirse con esto que no puedan insertarse determinadas variaciones, pero siempre intentarán camuflarse, pues «la conducta, la actividad del grupo es tanto más perfecta en tanto imite más perfectamente los gestos, las enseñanzas que se impartieron en el origen». Por tanto, si se quiere introducir algún cambio, deberá insertarse en el discurso de los antepasados, disfrazándolo incluso para que se integre en esa memoria colectiva establecida e identificadora. Es decir, que «para justificar una nueva actitud, una nueva conducta, un nuevo objeto de cultura, debe ser referido a los orígenes»⁽⁶³⁸⁾.

De todo lo anteriormente apuntado, se deduce una consecuencia fundamental: la importancia de educar concienzudamente a los niños, para que asuman estos comportamientos y se asegure así su correcta reiteración en el futuro. El acercamiento a las prácticas de la tribu se realiza desde los primeros años, pues desde una edad muy temprana se asiste a este tipo de actividades. Se crece con ellas, en un contacto directo basado normalmente en la oralidad. Así lo explica M^a Isabel Eguillor, refiriéndose a los yanomami:

Todos estos contenidos que sustenta su existencia, el niño yanomami los interioriza en su unidad social, dentro de su grupo. Y los interioriza experimentándolos por medio de los consejos, los conocimientos teóricos sobre los aspectos históricos, sociales, cosmogónicos, geográficos, religiosos, impartidos por los adultos a través de la narración y del diálogo.

Estos hechos vitales, se expresan en la vida diaria, dentro de la familia, mediante el proceso de socialización-endoculturación. Va, así, integrando poco a poco a la educación[381] personal, los aspectos de la vida social, hasta hacerse idóneo, mediante la adaptación y la satisfacción de experiencias personales que constituyen su personalidad. [...]

El niño oye los cantos, las expresiones, percibe los gestos ritualísticos, escucha las narraciones míticas, se asombra ante la exhortación a los espíritus, e inconscientemente, va empapándose de tan rica sabiduría tradicional, hasta llegar a la plenitud al ser iniciado

shamán.⁽⁶³⁹⁾

Ahora bien, para que dicho niño sea aceptado como adulto en la sociedad y entre a ocupar un lugar concreto, debe no sólo demostrar que ha asimilado el modelo de los antepasados, sino que suele ser obligado a superar una serie de obstáculos ya fijados. El acceso a la Isla no es sencillo, pues una excesiva facilidad para desembarcar en ella significaría un desprestigio para sus habitantes. «En cualquier colectividad, el hecho de admitir nuevos miembros supone un sentirse importante como grupo y esto incluye lo que se llama «rito de iniciación». No es extraño que se pida al neófito algún acto de humillación o sufrimiento, lo cual resalta más la importancia que supone el ser admitido como miembro»⁽⁶⁴⁰⁾. El esfuerzo por acceder a la comunidad demuestra hasta qué punto merece la pena integrarse en ella.

Resumiendo lo expuesto en este capítulo, acabaremos diciendo que tanto los relatos míticos como las prácticas mágicas, debido a su alto grado de sistematización y a su control sobre todos los planos de la vida cotidiana del grupo, se convierte en un rasgo de cohesión interna fundamental para sus miembros, hasta el punto de privarles de su libertad. De ahí, además, la importancia de mantener inalterable y renovada esa tradición. Esa especificidad cuidadosamente conservada sirve también de aislante, pues dificulta la intromisión de elementos ajenos, diferenciando así a unos pueblos de otros. Los mantiene a cada uno en una Isla existencial: marca el trazado de sus costas y la cerca por un mar que impide el fácil acceso.

La formación del cosmos: el carácter desvelador y aperturista del pensamiento mágico-mítico

Después de haber destacado la función limitadora y aislante de la actividad mágico-mítica, vamos a referirnos ahora a otra de sus características: la que hemos definido como su tendencia hacia la Cosmologización. Como veremos, la misma mentalidad tradicional y prefijada que mantenía a cada pueblo en un espacio cerrado e inaccesible, le servirá simultáneamente para garantizar su apertura hacia el Universo, para aceptar la existencia de lo ajeno, hasta llegar a comprender la noción de Infinito. Repetimos: simultáneamente, lo cual significa que, aunque nosotros lo hallamos estructurado en capítulos diferentes, ha sido por razones expositivas, pues en estas comunidades no se los concibe como dos mecanismos distanciados, sino inseparables e integrados el uno en el otro.

Comenzaremos por señalar cómo ésta nos parece la peculiaridad más importante de la forma de pensamiento que venimos estudiando. En todas las

culturas existen determinados [382] rasgos, los cuales individualizan la existencia de la comunidad, configurando su especial forma de ser: el modo de vestir, las costumbres gastronómicas, el acomodamiento a los condicionantes geográficos y climáticos, la herencia histórica, etc., y en ese sentido las formas mágicas o las narraciones míticas podrían integrarse en este amplio espectro de señas identificativas; sin embargo, ninguno de los factores citados primeramente consigue además llegar hasta esa finalidad fundamental de estos últimos: la explicación del Cosmos. Para el integrante de estas sociedades sólo la vivencia del mito, su puesta en práctica a través del ritual y de los recursos de la magia, es capaz de proporcionarle la comprensión de lo que queda más allá de su propia y limitada experiencia.

Por consiguiente, en este capítulo vamos a analizar el conjunto de rupturas y de enlaces que se van produciendo para conseguir conectar al individuo con lo universal. Rupturas, pues se destruyen las barreras que mantenían cerrada la identidad personal de éste; enlaces, porque a través de esta especie de pasadizos abiertos se favorece la conexión con lo ajeno hasta la asimilación del «Todo» exterior. Para operar con mayor claridad metodológica, vamos a dividir este proceso en una serie de espacios intermedios que, como en círculos concéntricos, irán ampliando su radio de acción. Ahora bien, debemos aclarar que se trata una vez más de un recurso explicativo, que no tiene correspondencia con la vivencia real de quien posee esta mentalidad: para él la asimilación de esta apertura se produce de forma integral, sin fases ni subdivisiones.

El primero de esos círculos al cual vamos a referirnos, es al que conecta al hombre con una instancia superior a él: la naturaleza. Con ésta, los pueblos «primitivos» establecen una relación muy especial. Así la explica Cassirer:

Quando el pensamiento científico pretende describir y explicar la realidad tiene que emplear su método general, que es de la clasificación y sistematización. La vida es dividida en provincias separadas que se distinguen netamente entre sí. Los límites entre el reino vegetal, el animal y el humano, las diferencias entre especies, familias y géneros son fundamentales e imborrables. Pero la mentalidad primitiva los ignora y los rechaza. Su visión de la vida es sintética y no analítica. La vida no se halla dividida en clases y subclases. Es *sentida* como un todo continuo que no admite ninguna escisión, ninguna distinción tajante. Los límites entre las diferentes esferas no son obstáculos insuperables sino fluyentes y oscilantes. No existe diferencia específica entre los diversos reinos de la vida. Nada posee una forma definida, invariable, estática. Mediante una metamorfosis súbita, cualquier cosa se puede convertir en cualquier cosa. Si existe algún rasgo característico y sobresaliente del mundo mítico, alguna ley que lo gobierna, es ésta de la metamorfosis. [...]

Su visión de la naturaleza no es puramente teórica ni meramente práctica; es *simpatética*. Si descuidamos este punto no podremos abordar el mundo mítico. El rasgo más fundamental del mito no es una dirección especial del pensamiento o una dirección especial de la imaginación humana. El mito brota de la emoción y su transfondo emotivo tiñe todas sus producciones de su propio color específico. En modo alguno le falta al hombre primitivo capacidad para captar las diferencias empíricas de las cosas. Pero en su concepción de la naturaleza y de la vida todas estas diferencias se hallan superadas por un sentimiento más fuerte: la convicción profunda de una *solidaridad* [383] fundamental e

indeleble *de la vida* que salta por sobre la multiplicidad de sus formas singulares.⁽⁶⁴¹⁾

Ese sentimiento solidario a través del cual se aprehende la existencia de las fuerzas naturales, le otorga al hombre la posibilidad de ponerse en contacto con ellas. Aunque no llegue a comprender totalmente su orden y sus mecanismos, se integra en ella, aceptando esas zonas inaccesibles a su entendimiento. No creemos que, como afirma Cassirer, el hombre «religioso» llegue a creer que el curso de la naturaleza está regido «por la operación de leyes que actúan mecánicamente»⁽⁶⁴²⁾. Al contrario, éste se siente incapaz de predecir el comportamiento de la realidad, pero está preparado para asimilar cualquier elemento sorprendente, pues nunca los rechaza a priori. Su única manera de pronosticar determinados elementos se realiza mediante la magia, pero ésta no se produce sino a través de seres privilegiados, que se consideran en contacto con los dioses.

En suma, mediante la explicación mítica y la práctica de la magia, vemos cómo el individuo es capaz de superar las barreras que lo mantenían incomunicado con el mundo natural. Se comprueba pues una primera ruptura en esa concepción de la persona como un ser limitado por su propia e insuperable identidad.

Dibujaremos ahora un segundo radio de acción de esa progresión aperturista: la que lleva al individuo hacia la comprensión de la humanidad. La mentalidad mágico-mítica, como ya vimos en el capítulo anterior, encuentra uno de sus fundamentos en el mantenimiento viviente de la memoria. La recuperación constante de lo que se hizo en el pasado, de las formas de comportamiento de los ancestros: una concepción del tiempo que Mircea Eliade ha llamado «tiempo sagrado».

Cualquiera que sea la complejidad de una fiesta religiosa, se trata siempre de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar *ab origine* y que se hace presente ritualmente. Los participantes se hacen contemporáneos del acontecimiento mítico. En otros términos: «salen» de su tiempo histórico es decir, el Tiempo constituido por la suma de acontecimientos profanos, personales e interpersonales y enlazan con el tiempo primordial, que siempre es el mismo, que pertenece a la Eternidad. El hombre religioso desemboca periódicamente en el Tiempo mítico y sagrado, reencuentra el *Tiempo del origen*, el que «no transcurre», porque no participa en la duración temporal profana por estar constituido por un *eterno presente* indefinidamente recuperable.

El hombre religioso siente la necesidad de sumergirse periódicamente en ese Tiempo sagrado e indestructible. Para él, es el Tiempo sagrado lo que hace posible el *otrotiempo* ordinario, la duración profana en la cual se desarrolla toda existencia humana. Es el eterno presente del acontecimiento mítico lo que hace posible la duración profana de los acontecimientos históricos.⁽⁶⁴³⁾

En esa recuperación del pasado, se llega, pues, a conectar incluso con lo primigenio, lo originario. Es decir, se eluden las diferencias históricas, y el individuo se siente integrado [384] en una comunidad superior, infinita, atemporal, más allá del momento presente y del espacio en el cual vive. Éste

es el sentido de determinadas prácticas tribales, tal y como lo entendió Cassirer, al recoger las descripciones de Malinowski:

Malinowski ha ofrecido una descripción verdaderamente impresionante de las festividades tribales de los nativos de las islas Trobriand. Se ven acompañadas siempre de relatos míticos y ceremonias mágicas. Durante la estación sagrada, la estación de la alegre recolección, a la generación más joven le es recordado por sus mayores que los espíritus de los antepasados están a punto de volver del mundo subterráneo. Los espíritus llegan por unas cuantas semanas y se instalan otra vez en la aldea, subidos en los árboles, sentados en elevadas plataformas montadas especialmente para ellos, vigilando las danzas mágicas. Semejante rito mágico nos ofrece una impresión clara y concreta del sentido verdadero de la magia simpática y de su función social y religiosa. Los hombres que celebran la festividad, que practican sus danzas mágicas, se hallan fundidos entre sí y con todas las cosas de la naturaleza. No se hallan aislados, su alegría es sentida por el conjunto de la naturaleza y participada por sus antepasados. Han desaparecido el espacio y el tiempo; el pasado se ha convertido en presente y ha retornado la edad de oro. ⁽⁶⁴⁴⁾

Fusión entre los participantes, fusión con la naturaleza y fusión con los antepasados. La festividad descrita consigue destruir los límites espacio-temporales hasta el punto de superar la más infranqueable de las barreras: la que separa a los vivos de los muertos. Los espíritus de los antepasados están presentes, han vuelto como espectadores y como jueces de los ritos practicados. La estructura inalterada del mito y su articulación ritual y mágica, consigue unir «a lo largo de las generaciones, a los muertos y a los vivos» ⁽⁶⁴⁵⁾.

En la religión de casi todas las tribus americanas, es básica esa confianza en el poder de comunicación con los seres ya fallecidos ⁽⁶⁴⁶⁾. En otro ámbito geográfico, podemos también referirnos a una práctica muy representativa en este sentido, que se da entre los aranda, tribu de la Australia central, estudiada por Lévi-Strauss: la posesión de los churingas:

Se sabe que los churingas son objetos de piedra o de madera, de forma aproximadamente oval con extremidades puntiagudas o redondeadas, a menudo grabados con signos simbólicos, a veces también son simples pedazos de madera o guijarros no trabajados. Sea cual fuere su apariencia, cada churinga representa el cuerpo físico de un ancestro determinado, y se atribuye solemnemente, generación tras generación, al ser vivo que se cree que es este ancestro reencarnado. Los churingas se amontonan y ocultan en abrigos naturales, lejos de los senderos frecuentados. Se les saca periódicamente para inspeccionarlos y manipularlos y, en cada una de estas ocasiones, se les pule, se les da grasa o se los pinta, dirigiéndoles plegarias o incantaciones. ⁽⁶⁴⁷⁾ [385]

Después de haber puesto de relieve cómo se llega pues a acceder desde la experiencia personal hasta la noción de «lo humano universal» (superando la oposición vida/muerte), veamos ahora un tercer grado de apertura formulado por el pensamiento mágico-mítico. Pues esa posibilidad de remitirse hasta los orígenes, les lleva hasta el momento primordial de la creación, cuando todavía no existía ni el mismo hombre. Pueden entender su propio nacimiento de manos de los dioses, y llegar hasta la comprensión de su comportamiento presente, revelado a través de una naturaleza en la cual se sienten integrados:

Gracias a la continua repetición de un gesto paradigmático, algo se revela como *fijo* y *duradero* en el flujo universal. Por la reiteración periódica de lo que se hizo *in illo tempore* se impone la certidumbre de que algo *existe de una manera absoluta*. Este «algo» es «sagrado», es decir, transhumano y transmudado pero accesible a la experiencia humana. La «realidad» se desvela y se deja construir a partir de un nivel «transcendente», pero de un «transcendente» susceptible de ser vivido ritualmente y que acaba por formar parte integrante de la vida humana. ⁽⁶⁴⁸⁾

Es decir, el mito hace inteligible la existencia y el sentido de lo sobrenatural, a la vez, que la magia consigue poner en contacto ambos espacios. No sólo se accede a la voz de los antepasados fallecidos, sino incluso a la de los dioses. Se desarrolla «una visión totalizadora del universo» la cual abarca «la plenitud de lo divino, lo humano y de cuantas cosas existen en la tierra, el mundo celeste y el inferior» ⁽⁶⁴⁹⁾.

En resumen, la conciencia mágico-mítica abre al individuo hacia la comprensión del Cosmos: es decir, le proporciona el sentimiento de que las presencias naturales y sobrenaturales que conviven en el universo, se hallan regidas por un orden, en donde él mismo está integrado. En palabras de Mircea Eliade:

lo que se comprueba desde el momento mismo de colocarse en la perspectiva del hombre religioso de las sociedades arcaicas es que *el Mundo existe porque ha sido creado por los dioses*, y que la propia existencia del mundo «quiere decir» alguna cosa; que el Mundo no es mudo ni opaco, que no es una cosa inerte, sin fin ni significación. Para el hombre religioso, el Cosmos «vive» y «habla». La propia vida del Cosmos es una prueba de su Santidad, ya que ha sido creado por los dioses y los dioses se muestran a los hombres a través de la vida cósmica. ⁽⁶⁵⁰⁾

De este modo, aunque posea y defienda sus propias especificidades, el hombre de estas sociedades no se considera a sí mismo ajeno al resto del universo: existe una organización superior, ajena a la intervención individual, que debe ser renovada mediante la repetición, escrupulosamente fiel, de las acciones rituales. Así pues, sólo la perfecta conservación de la Isla, de sus rasgos propios e inalterables, permite el acceso hacia el Cosmos. Garantizar esa preservación y ese enlace existencial es la función primordial del pensamiento mágico-mítico

[Facilitado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes](#)

Súmese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#) www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario

