

La semiosis mitológica

*Antonio Paoli**

¿Qué es el mito?

El mito refiere a los orígenes y proyecta al ser humano mucho más allá de su circunstancia. Trascendentaliza las relaciones, las dota de importancia, orienta el ánimo hacia lo grandioso. El mito nos ofrece un campo cósmico y una larguísima duración en la que cobran sentido nuestros actos. El mito ofrece un contexto escatológico en el que se insertan nuestra razón y nuestras referencias.

La mitología tiende a mostrar el inicio y el fin del drama humano.

El mito es un principio ordenador. Con base en él los hombres y las mujeres fundamentan sus valores éticos y morales, definen causas y efectos, construyen taxonomías, orientan procesos sociales y psicosomáticos, le dan vida a sus tradiciones, educan a las nuevas generaciones, tienden a cohesionar a los grupos de los que forman parte, legitiman estructuras de poder, costumbres, divisiones, roles.¹

Algunos autores afirman que el mito es un sistema que interpreta y elucida nuestras relaciones. López Austin señala que sí, en tanto el mito "es una síntesis de explicaciones que el hombre se da

* Profesor investigador del Departamento de Educación y Comunicación de la UAM Xochimilco.

¹ Estas funciones están basadas en las abundantes reflexiones que Alfredo López Austin desarrolla en los capítulos 22 a 26 de su obra.

en su acción cotidiana sobre la sociedad y la naturaleza. Expone formas de ser que son paradigmáticas, y esto lo hace guía para el descubrimiento y para la acción." ²

Mircea Eliade en su libro *Lo Sagrado y lo Profano*, afirma que la "función magistral del mito es la de 'fijar' los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las actividades humanas significativas: alimentación, educación, trabajo, sexualidad, etcétera". ³

El mito es pues una referencia ejemplar que usamos para darle sentido a la vida al vincularla con el principio y el fin del drama humano. La vida cotidiana se llena de alusiones que enlazan y supeditan nuestros actos a lo trascendente.

Entre los mayas yucatecos, aún hoy, cuando alguien se enferma del estómago, especialmente durante el verano, suelen decir que Hapai Kan ha volado por los cuatro puntos cardinales y dejó caer sus escamas en las aguas. Hapai Kan es una serpiente alada que se alimenta de niños tiernos, a los que puede sorber a distancia con el calor de su boca. Vive en una cueva sucia, le acompaña un brujo horrendo que la voltea al salir para que vuele boca arriba y no sorba todo. Cuando sea el juicio final, Hapai Kan volará boca arriba bajo la cuerda viva que se tenderá entre la ciudad de Uxmal y la ciudad de Ichkaansihó, que quiere decir la que es hija del cielo, conocida hoy como Mérida. Por esa cuerda irán los bataves, los dirigentes de los pueblos. Y aquellos que dijeron "no matar" pero mataron, "no robar", pero robaron, se tambalearán y serán atraídos a las fauces de Hapai Kan. ⁴

Pocas veces se formula un relato que abarque todos los elementos claves del mito. Lo normal es que se hagan cotidianamente referencias a él. Señalar que alguien cayó enfermo porque las escamas de Hapai Kan hicieron insanas las aguas, crea inmediatamente una referencia implícita entre la enfermedad aquella y el juicio final. La enfermedad del niño se inserta en el ámbito inmenso de la trascendencia mítica.

Comunicación y mito

Cuando un contingente humano tiene una mitología común puede comunicarse más profundamente.

² Alfredo López Austin: *Los mitos del tlacuache*, Alianza, México, 199, p. 87.

³ Eliade, Mircea: *Lo sagrado y lo profano*, Labor/Punto Omega, Barcelona, 1988, p. 87.

⁴ Este mito me fue narrado en Mérida, Yucatán por Don Domingo Dzul Poot en el año de 1982.

Cuando un indio mesoamericano va a sembrar habla a sus dioses. Algo le ofrenda a la sagrada tierra para que surja el maíz sagrado. Puede ser que un ingeniero agrónomo, referido a otra mitología, le sugiera que fertilice. Quizá el agrónomo se ubica en los mitos modernos del "progreso". Ambos podrían estar de acuerdo en que abonar la parcela es muy bueno. Pero el sentido profundo de la acción será distinto.

El mito le da a nuestro actuar un sentido segundo que recicla al primero. Por eso Roland Barthes insistió tanto en que las hablas que sirven al mito, ya sean la lengua propiamente dicha, la fotografía, la pintura, el rito, "por diferentes que sean en un principio y desde el momento en que son captadas por el mito, se reducen a una mera función significante".⁵ Con base en sus mitos cada uno definirá el significado. Por lo cual, nuestro indio y nuestro agrónomo tendrán el mismo significante de palabras y acciones. No obstante, tendrán significados distintos.

La palabra "fertilicemos" constituye un significante, con un claro significado superficial, que los dos entienden. A partir de él se abre un abismo entre dos significados profundos. Ambos sujetos saben que se comunican en un nivel y están en lo cierto. No obstante están incomunicados en otros. Presienten esta incomunicación, pero no saben de ella con precisión.

¿Qué tendrían que hacer para comunicarse mejor? El introyectar uno los mitos del otro y actuar conforme a ellos supone un largo proceso de socialización. Otro camino, aunque lento, es aprender juntos una nueva mitología y reinterpretar sus saberes con respecto a ella. ¿Pero quién les daría esa organización conceptual? ¿En quién podrían confiar para asumir ese nuevo conocimiento y olvidar, o reinterpretar, el propio?

La tendencia más común hoy en día es que cada uno busque formas para dominar y/o alejarse del otro. Es posible que ambos desarrollen las dos tendencias al mismo tiempo: sometimiento y distanciamiento. A partir de ellas generarán sus relaciones.

Los indios mesoamericanos rediseñaron sus rituales para ostentar significantes católicos. Esa parafernalia litúrgica les sirvió para ocultar sus rituales autóctonos, su mitología. El disfraz operó como fórmula. Y poco a poco la organización social que posibilita la práctica ritual se fue transformando.

Explica López Austin que "en el mito se mantiene una fisonomía más mesoamericana que cristiana. No podemos afirmar lo

⁵ Barthes, Roland: *Mitologías*, Siglo XXI, México, 1980, p. 205.

mismo de otros componentes de las religiones coloniales, como es la organización social ligada al culto religioso".⁶

Por casi cinco siglos se han mantenido estructuras míticas lejanas a las oficiales. Esto subraya una gran distancia cultural. Hace patente una incomunicación de centurias. El distanciamiento fue eficiente y la dominación también.

La dominación es la más clara antítesis de la comunicación. Porque *comunicar es establecer la conciencia profunda del mutuo respeto*. Y dar respeto supone reconocer valor y autonomía en el otro.

A medida que se fuerza la voluntad del otro, que se le reprime, la comunicación se hace más superficial. A partir de entonces las estructuras míticas se van generando como modos de distanciamiento, de rencor. La mitología entonces se llena de constricciones, de fórmulas vedadas a los 'distintos'. Se subraya más el que unos son ajenos y otros propios. El nuevo contexto histórico transforma los modos de ser y de manifestarse del mito. Sus funciones se reciclan. En estas condiciones la mitología -que siempre es un factor estructurante de la psique-, sirve cada vez más para enfrentar al enemigo. Entre sus funciones principales empiezan a estar las de defensa y ataque. La defensa puede disfrazarse con aquello que Hegel llamó el "lenguaje del halago", mediante el cual se renuncia circunstancialmente a la "certeza interior", se acepta "el poder del estado" y se disfraza de gentileza la propia ruindad.⁷

Tanto los dominados como los dominadores van constituyendo sus "lenguajes del halago", con ellos ocultan sus prejuicios de superioridad e inferioridad, de defensa y de ataque. Los bandos disfrazan sus rencores mediante diversas fórmulas que suelen llamar buenos modales, diplomacia. El conflicto está encubierto por mascaradas. El intelecto se desgasta al ocuparse de esos artilugios del ocultamiento. La angustia crece ante la posibilidad de ser descubierto. En ese contexto todos empezarán a considerarse infidentes a priori. Por eso será fácil ver defectos y abyección en los otros, aunque esta visión malsana se oculte por los estratagemas de las fórmulas de cortesía. Entonces será normal decir una cosa y hacer otra.

Cuando las mitologías operan de este modo, constituyen una semántica de la degradación, donde el comunicarse tiene que ser un acto superficial.

⁶ Alfredo López Austin, *op. cit.*, p. 420.

⁷ Hegel, G.W.F.: *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 299 a 310.

Ética, moral y mito

En esta condición degradada, la moral personal pocas veces coincide con la ética social. A una persona se le puede contratar para que realice funciones con las que choca su moral y se le juzgará según las normas sancionadas socialmente, no según su moral personal. El sujeto fácilmente renuncia a su certeza interior y se hace dependiente de los estatutos y del derecho ajeno.

Muchos autores se han detenido amargamente a reflexionar sobre este aumento de la dependencia psíquica y social. Es preocupante que la autonomía moral sea cada vez más extraña, tanto para el hombre de la calle como para el funcionario y el científico.

Max Horkheimer afirmaba después de acuciosos análisis, que la existencia del funcionario, "o sea de quien es responsable no ante todo de sí mismo, sino de una tarea preestablecida, se ha convertido en un fenómeno distintivo y peculiar, porque la tarea social no se dirige a ninguna otra forma de existir. El verdaderamente libre, el que es su propio señor, será cada vez más algo residual".⁸

Al orientarse por la exterioridad, al percibirse como dependiente de las normas y los designios ajenos, uno tiende a ver el mal como exterioridad que ataca y que es causado por los agentes extraños, por los enemigos. Entonces los sujetos tienden a ya no verse como creadores de sus relaciones y de su entorno. Las causas de sus males parecen venir de afuera. Los mitos se rediseñan e irrumpen en la historia más como relatos de lo temible, de lo que se impone y hace dependientes a los seres humanos, que como memorial de la autonomía y de la plenitud del éxito. La autoimagen de grandeza se aparta.

Las estructuras míticas ya no son recursos con los que el ser humano fundamente su autoimagen de paz, de felicidad, de éxito trascendente. Ya no permiten que los pobres mortales se identifiquen con aquellos seres divinos, con los que, según el decir de Eliade, "toda la creación estalla de plenitud", y se convierte en "manifestación victoriosa de la plenitud del ser". Ya los mitos no nos permiten identificarnos con estas imágenes primigenias de los creadores del mundo puro. Con aquella 'realidad', que "sólo revela lo real, lo sobreabundante, lo eficaz".⁹ Remiten más bien a este o a aquel aliado circunstancial, o a tal o cual enemigo. El intelecto se orienta por pequeñas historicidades como son la política, la econo-

⁸ Teodoro Adorno y Max Horkheimer: *Sociológica*, Taurus, Madrid, 1966, p. 104.

⁹ Eliade, Mircea: *Lo sagrado y lo profano*, p. 87.

mía, la estrategia militar, la patología, etc. Estas brindan un marco para sopesar ventajas inmediatas, defensas coyunturales, temores y ansiedades frente al mundo exterior. El sujeto se siente dependiente de tantas cosas, que se piensa a sí mismo según las historicidades, o según los procesos parciales de todo aquello que piensa que le afecta. En la vida cotidiana ya casi no puede usarse la mitología que remite a una larguísima duración.

Aparentemente, los mitos de la modernidad y la posmodernidad se avocan sólo a lo inmediato. Abandonan la referencia explícita a los grandes relatos. Pareciera ser que estas formas míticas parcializadas constituyen hoy en día fuentes de angustia y de minusvaloración. Más adelante presentaremos, a modo de ejemplo, cómo la noticia periodística usa, al mismo tiempo que oculta, diversos elementos mitológicos, que remiten a lo trascendente, a fin de usar las imágenes trascendentes para simular la grandeza de historicidades diversas.

Barthes ha explicado que "el mito contemporáneo es discontinuo: ya no se enuncia en forma de grandes relatos estructurados, sino tan sólo en forma de 'discursos'; todo lo demás consiste en una fraseología de estereotipos. El mito desaparece pero queda de modo mucho más insidioso".¹⁰

Estas fórmulas discontinuas encubren y parcializan las estructuras míticas que les dan sentido. Normalmente de esta manera se construyen los modelos discursivos más comunes de nuestra civilización occidental contemporánea.

Según Foucault el rasgo que caracteriza el modo de ser del hombre y la reflexión sobre él, es la relación con el origen. Sin embargo, "en el pensamiento moderno no es ya concebible tal origen: el trabajo, la vida y el lenguaje adquieren su propia historicidad, en la cual están hundidos. No podrían enunciar jamás verdaderamente su origen, si bien toda su historia como que apunta hacia él."..."El hombre se descubre ligado a una historicidad ya hecha: nunca es contemporáneo de este origen que se esboza a través del tiempo de las cosas, pero sustrayéndose a él".¹¹

Al contrario del hombre de hoy, Mircea Eliade explica que "el hombre arcaico" podía enfrentar las condiciones adversas por su forma de vivir. "¿Qué significaba 'vivir' -se pregunta- para un hombre perteneciente a esas culturas? Ante todo, vivir según modelos extrahumanos, conforme a los arquetipos. Por consiguiente, vivir

¹⁰ Roland Barthes: *El susurro del lenguaje*, Paidós, Buenos Aires, 1987, p. 84.

¹¹ Michel Foucault: *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1976, p. 320.

en el corazón de lo *real*, puesto que lo único verdaderamente real son los arquetipos. Vivir de conformidad con los arquetipos equivalía a respetar la 'ley', pues la ley no era sino la hierofanía primordial, la revelación *in illo tempore* de las normas de la existencia, hecha por una divinidad o un ser mítico".¹²

El mito aliva en este contexto. El dolor, si lo hubiera, se resemantizaría con la imagen mental del tiempo primigenio que se recrea. El 'vivir' sería vivenciarse según las normas de las divinidades magnificentes del tiempo puro, según el ser de los señores del éxito.

Refiere Eliade diversas mitologías y sistemas rituales de distintas culturas, donde periódicamente la comunidad se refiere al tiempo primordial, al tiempo 'puro' del principio de la creación.

Lo que fue nuevo se hace viejo y se degrada, las relaciones se confunden con el paso del tiempo y los seres humanos añoran el regreso.

Entre otros muchos ejemplos, expone Eliade el de los mandeanos de Irán e Irak, que en las festividades de año nuevo representan simbólicamente la creación. Señala también que los tártaros de Persia al principio del año siembran una jarra en la tierra en recuerdo de la creación. Multiplica los ejemplos para decir que "Lo primordial y esencial es la idea de regeneración, es decir, de repetición de la creación".¹³

Así, la vuelta a los orígenes revitaliza el sentido y tiende a crear transitoriamente la autoimagen de ser renovado. Tiende también a regenerar las relaciones, a curar o aliviar los males del cuerpo, a no sentir sus dolencias. Ubica al sujeto por encima de ellas, le permite considerarse superior a ellas. De esta manera se convierte el sujeto en paradigma de la valentía, que infunde valor a quien lo mira. La encarnación imaginaria de los hierofantes primigenios trascendentaliza cualquier acto; y entonces la realidad se convierte en un estar más allá de lo que los sentidos perciben, en un más allá de estas leyes.

"Esta idea de que la vida no puede ser *reparada* sino sólo *re-creada* mediante la repetición de la cosmogonía, se ve claramente en los rituales de curación. En efecto, en muchos pueblos primitivos la curación lleva implícita como elemento esencial *la narración del mito cosmogónico*: esto se conforma, por ejemplo, en el caso de las tribus más arcaicas de la India, los Bhils, los Santalis

¹² Mircea Eliade: *El mito del eterno retorno*, Origen-Planeta, Barcelona, 1985, p. 88.

¹³ *Ibidem.*, p. 65.

y los Baigas. A través de la actualización de la creación cósmica, modelo ejemplar de toda 'Vida', se espera la restauración de la salud física y la integridad espiritual del enfermo. En las tribus mencionadas también se relata el mito cosmogónico con ocasión del nacimiento, el matrimonio y la muerte, pues ocurre siempre que, por medio del retorno simbólico al instante atemporal de la plenitud primordial, se espera asegurar la realización perfecta de cada una de estas 'situaciones'.¹⁴

Los rituales con los que se celebra el inicio de lo nuevo parecen revelarnos esta secreta fascinación del hombre por lo renovado.

Los mitos que relatan el final y el principio parecen encontrarse en culturas muy diversas. Explica Eliade que las hay entre los polinesios, los navajo, los mayas de Yucatán, los aztecas de México. Esta idea domina el pensamiento de Zenón y de toda la cosmología estoica. Ideas similares se encuentran en Irán influidas por Babilonia, al menos en sus fórmulas astronómicas.¹⁵

Esta mitología parece claramente referir a lo nuevo y lo viejo, como lo que fue puro y ha llegado a degradarse. Y esa pureza tiene que ver tanto con los elementos naturales como con la moral.

Nietzsche es el autor que quizá ha presentado con más crudeza esta separación entre el mundo de los hierofantes y la vida degradada.

Se diría que los mitos de los dominados y dominadores, a los que nos referimos unos párrafos arriba, constituyen estructuras claves, que son base del pensar del "hombre del resentimiento" del que hablara Nietzsche. Ese que "...no es ni franco, ni ingenuo, ni honesto y derecho consigo mismo. Su alma mira de reojo, su espíritu ama los escondrijos, los caminos tortuosos y las puertas falsas, todo lo encubierto le atrae como su mundo, su seguridad su alivio; entiende de callar, de no olvidar, de aguardar, de empequeñecerse y humillarse transitoriamente".¹⁶

Opone a este ser "del resentimiento", a otro ser al que "*le sea lícito hacer promesas*". Esos seres no serían molestados por "el ruido y la lucha con que nuestro mundo subterráneo de órganos serviciales desarrolla su colaboración y oposición; un poco de silencio, un poco de *tabula rasa* de la conciencia, a fin de que de nuevo haya sitio para lo nuevo, y sobre todo para las funciones y los funcionarios más nobles para el gobernar, el prever, el predeterminar". Esos hombres estarían en "un seguir queriendo lo que una vez quisieron".

¹⁴ *Ibidem.*, p. 77

¹⁵ *Ibidem.*, pp. 77 a 86.

¹⁶ Friedrich Nietzsche: *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1979, p. 45.

Ellos tendrían "una auténtica *memoria de la voluntad* ... Situémonos al final del insigne proceso, allí donde el árbol hace madurar por fin sus frutos, allí donde la sociedad y la eticidad de la costumbre sacan a luz por fin aquello *para lo cual* ellas eran tan sólo un medio: encontraremos como el fruto más maduro de su árbol, al *individuo soberano*, al individuo igual tan sólo a sí mismo, al individuo que ha vuelto a liberarse de la eticidad de la costumbre, al individuo autónomo (pues 'autónomo' y 'ético' se excluyen), en una palabra, encontraremos al hombre de la duradera voluntad propia, independiente, al que le *es lícito hacer promesas*... Este hombre liberado al que realmente le *es lícito* hacer promesas, este señor de la voluntad *libre*...el poseedor de una voluntad duradera e inquebrantable".¹⁷

Nietzsche da aún más referencias de esos hombre superiores. Nos habla, por ejemplo del "hombre justo": "Cuando de verdad ocurre que el hombre justo es justo incluso con quien le ha perjudicado (y no sólo frío, mesurado, extraño, indiferente: ser justo es siempre un pensamiento *positivo*), cuando la elevada, clara, profunda y suave objetividad del ojo justo, del ojo *juzgador*, no se turba ni siquiera ante el asalto de ofensas, burlas imputaciones personales. Esto constituye una obra de perfección y de suprema maestría en la tierra...".¹⁸

Para Nietzsche el surgir de este hombre superior es el fin grandioso de la historia humana. Como si toda esta pesadilla de dolor y sufrimiento fuera sólo el malhadado contexto desde el cual surge clara "la gran promesa". Todo este magno espectáculo "despierta un gran interés, una tensión, una esperanza, casi una certeza, como si con él se anunciase algo, como si el hombre no fuera una meta, sino sólo un camino, un episodio intermedio, un puente, una gran promesa...".¹⁹

Como si la justicia perfecta, como si ese puro ser positivo de quien "tiene derecho a hacer promesas", se constituyera en la alta moral que instauro el tiempo nuevo.

Nietzsche no puede explicar estas cosas desde los paradigmas de la ciencia positiva y por eso instala su filosofía en el terreno de la mitología. Desde allí formula su discurso moral; moral opuesta a toda ética del tiempo de la subordinación.

La búsqueda de nuestra génesis, su invención, su sueño, su revelación, han inspirado muchas obras de arte, muchos movimien-

¹⁷ *Ibidem.*, pp. 65 a 68.

¹⁸ *Ibidem.*, pp. 84 y 85.

¹⁹ *Ibidem.*, p. 97.

tos proféticos, muchas místicas, muchas morales heroicas. Como si el ser humano no se conformara con haber perdido su grandeza original, su comunicación verdadera, su conciencia profunda del mutuo respeto, del mutuo valer.

"El origen es -señala Foucault-, aquello que está en vías de volver, la repetición hacia la cual va el pensamiento, el retorno de aquello que siempre ha comenzado ya, la proximidad de una luz que ha iluminado desde siempre." ²⁰

La ciencia y el mito /

Levi-strauss decía en su antropología estructural que "tal vez un día descubramos que en el pensamiento mítico y en el pensamiento científico opera la misma lógica, y que el hombre ha pensado igualmente bien". ²¹

Es común situar en un mismo "eje semántico" a ciencia y mito.²² Al igual que se dice hombre-mujer, día-noche, se dice ciencia-mito. El eje semántico nos refiere no sólo a diferencias sino también a identidades. Hombre y mujer se identifican como seres humanos. ¿En qué se identifican ciencia y mito?

Al parecer su identidad consiste en que ambos buscan un conocer trascendente. La ciencia pretende basarse en la precisión del método, el mito en la narración de un drama preestablecido. La ciencia, y en especial la ciencia positiva, descalifica al mito por la imposibilidad de ser corroborado. No obstante, desde el mito podría perfectamente preguntarse: ¿Qué es "la positividad de los hechos"?

La ciencia de hoy, al igual que los mitos de hoy, son un constante "parece ser".

Las relaciones que la ciencia traza a partir del racionalismo no se interpretan como atributos del objeto, sino como asociaciones del sujeto para orientar su acción. Lo igual y lo distinto, lo útil y lo inútil, no están en las cosas mismas. Y aunque sean predicados que refieren a las cosas, son predicados del sujeto. ¿Puede hablarse entonces de positividad en los "hechos"?

²⁰ Michel Foucault, *op. cit.* p. 323.

²¹ Claude Lévi-Strauss: *Antropología estructural I*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, p. 210.

²² El concepto de eje semántico lo tomo en el sentido que le da Greimas en su *Semántica estructural*, Gredos, Madrid, 1980.

Sin embargo, la ciencia opera con un profundo sentido de esperanza. Los científicos parecen vivir con el anhelo de encontrar la gran explicación del universo.

Cuenta Max Planck que "mi decisión de consagrarme a la ciencia fue el resultado directo del descubrimiento que no ha cesado jamás de llenar de entusiasmo mi inteligencia desde mi primera juventud: la comprensión del hecho -que está muy lejos de ser evidente- que las leyes de la razón humana coinciden con las leyes que gobiernan las cadenas de impresiones recibidas del mundo externo; y que por ese hecho mismo, el razonamiento puro haga al hombre capaz de alcanzar un conocimiento íntimo del mecanismo del mundo".²³

La ciencia está suspendida entre una elaboración de relaciones subjetivas que aplica a la realidad y una gran esperanza. ¿No podríamos decir del mito algo parecido?

Albert Einstein dijo alguna vez que creía más en la regularidad de los fenómenos del universo que en los lenguajes de la ciencia, ya que no se puede esperar que este mundo esté sometido a una ley en la medida en que los humanos intervenimos como inteligencia ordenadora. "El conocimiento penetrará más y más profundamente en este orden, y constituye él mismo, el milagro, que no hace sino acrecentarse con el desarrollo de nuestros conocimientos. Este 'milagro' marca el punto débil de la concepción positivista y dogmática de un mundo 'despojado de milagros'".²⁴

En este "milagro", en esta perfecta compatibilidad centran su ordenamiento las estructuras míticas. La ciencia constata el "milagro" con sus métodos deductivo-inductivo-deductivo y el mito se sustenta en la fe. Fe en las tradiciones ancestrales, en la revelación divina, en los buenos augurios.

Creemos, o por lo menos tenemos la esperanza, de que el orden cósmico sea comprensible para el intelecto humano. Esta "esperanza", o esta "fe", no sólo está implícita cuando se narra un mito, también lo está cuando se realiza una práctica científica.

La oposición ciencia-mito suele tener implícita la afirmación de que el pensar mítico es inferior. Ante esto es conveniente ver que ambos parten de mecanismos similares. Asumimos tácitamente que esos mecanismos comunes constituyen una cierta identidad. Y precisamente por eso es que los ponemos en un mismo eje semántico.

²³ Max Planck: *Autobiografía*, cita tomada del libro *El pensamiento de Albet Einstein*, del maestro Jorge Serrano, Edicol, México, 1977, p. 183.

²⁴ Citado en Jorge Serrano, *op. cit.*, p.183.

Podría decirse, con ánimo de polémica, que mientras el pensar científico supone un cierto sentido de trascendencia, una "fe" y una "esperanza", el pensar mítico supone una guía "precisa" para observar e interpretar "metódicamente" la realidad y orientar los actos humanos.

Hay la tendencia a considerar que la civilización occidental está basada en la ciencia, mientras que las culturas primitivas en mitologías. De aquí se infiere que el pensamiento y la civilización occidental son superiores; mientras el primitivo es incierto, infantil, inferior.

Lévi-Strauss ha tenido el afán de reivindicar la dignidad del pensamiento primitivo. Su labor intelectual se ha llenado de un cierto sabor de militancia, como si no pudiera tolerar la afirmación de que el pensar de los aborígenes es infantil. Y en el decurso de sus investigaciones parece haber llegado más bien a la convicción de que el pensamiento lógico, moral y filosófico de la "alta" cultura moderna es inferior a aquel en muchos sentidos.

En su obra *Las Maneras de Mesa*, muestra que eso que se ha llamado mitología primitiva esconde una moral bien alejada de la nuestra. Y explica que:

"Si el origen de las maneras de mesa y, de modo más general, el buen uso, está como creemos haber mostrado, en una deferencia hacia el mundo, y la buena educación consiste en respetar precisamente las obligaciones hacia él, se sigue que la moral de los mitos se opone a la que profesamos hoy. Nos enseña, en todo caso, que una fórmula que ha corrido con tanta suerte entre nosotros -'el infierno son los demás'- no constituye una proposición filosófica sino un testimonio etnográfico sobre una civilización. Pues se nos ha acostumbrado desde la infancia a temer a la impureza de afuera. Cuando los pueblos salvajes proclaman, por el contrario, que 'el infierno está en uno mismo', dan una lección de modestia que desearíamos creer que aún somos capaces de oír."²⁵

Lévi-Strauss ubica "lo mítico" como un modo de pensar. Al parecer, tendríamos una función explicativa más rica si consideráramos que todo pensar supone un basamento mítico, mediante el cual resemantizamos los discursos, las múltiples hablas. El mito pocas veces se hace explícito, como un relato total. Frecuentemente sólo se hacen referencias a él. La diferencia entre las narraciones míticas que totalizan el drama humano y las alusiones parciales que

²⁵ Claude Lévi-Strauss: *El origen de las maneras de mesa (Mitológicas III)*, Siglo XXI, México, 1987, p. 443.

suelen hacer los medios modernos de comunicación hoy en día, son notables. Aquéllas insertaban cada acción en un contexto trascendente de manera explícita. El discurso moderno, o posmoderno, suele ocultar esos contextos trascendentes en los que se apoya, con lo cual define mecanismos culturales altamente enajenantes.

No se puede abandonar la referencia trascendente. Si se abandonara, ningún discurso sería atractivo, todo decir aburriría.

El mito y la comunicación degradada

Detengámonos brevemente en el relato noticioso:

La noticia siempre fija la atención en lo extraordinario, o bien en los actos ordinarios de las personas que, según el relato noticioso, son destacadas. Cuando se detiene en la cotidianeidad es sólo para decirnos: Miren el contraste con lo sobresaliente, con lo ilustre, con lo inusitado, etc. La noticia se alimenta de diversos géneros de sorpresa. El lector del diario entra por la puerta psicológica de la extrañeza, de la ilusión suscitada de pronto, del temor o de la consternación. Comienza entonces a ponderar y a correlacionar las novedades con diversos aspectos de su cotidianeidad.

Las rutinas de la vida moderna requieren de referencias novedosas y, no obstante, perfectamente ubicables en la trama de la vida cognoscible y verosímil. El receptor necesita sentir que sigue múltiples huellas, diversas improntas que se renuevan a fin de seguir a viejos fantasmas.

¿A qué fantasmas viejos investiga, constante y acucioso, el receptor de noticias? Busca cotidianamente realidades que nieguen la cotidianeidad.

La paradoja tiene su dramatismo. Indaga sobre aquello que pueda darle otro horizonte de relaciones, que pueda negar su circunstancia, ya sea porque tiene deseos de cambiarla o por temor de que se cambie.

La noticia me hace ver hacia el exterior. Me impele a sondear qué factores, ajenos a mí, transforman mi contexto, mis relaciones, mis expectativas. Al escudriñar en las páginas de los periódicos, busco aquello de lo que depende mi yo y mi entorno. Y con ello, sin saberlo, me construyo una psique profundamente dependiente. ¿Dependiente de quién? De los acontecimientos y de los seres extraordinarios. Aquéllos son las catástrofes, las grandes ruinas, los cambios climatológicos; éstos, el presidente de la República, la

actriz de moda, el inversionista estrafalario, el ladrón desalmado. Ellos, y no yo, son los grandes artífices de la transformación.

Mientras estoy instalado en el relato noticioso niego, implícitamente, al yo activo y responsable, y acepto mi ser dependiente. Desde esta perspectiva es muy fácil angustiarse, sentir temor y percibirse como un ser débil. Los seres poderosos y extraordinarios, que pueden cambiar el vivir ordinario, están allá, en el escenario que vale la pena ser mirado. Yo comento lo que ellos hacen. Ellos no comentan mi hacer.

Aquellos grandes acontecimientos y aquellas personalidades extraordinarias tienen característica tales que la historia se construye como relato de los antecedentes y consecuentes de sus irrupciones, o de sus acciones. El tiempo histórico se estructura a partir de estas referencias.

Sabemos que el tiempo es mucho más. Sin embargo, el modo en que la noticia lo estructura es a partir de aquellos actos poderosos. Éstos se presentan como los núcleos desde los cuales se trama la historia colectiva y su sentido. Contrasto mi tiempo ordinario de lector y el tiempo magnificente del relato noticioso.

El tiempo de la noticia se le presenta al receptor como trascendente. Más allá de él. En ese transcurrir se ubica "lo importante"; es allí, al parecer, donde toma sentido la vida ordinaria.

La mayoría de las noticias se realizan en las grandes capitales del mundo, donde generalmente se ubica la sede del poder ejecutivo. Así, la organización del espacio nacional y planetario, define sus referencias y sus estructuras a partir de la locación de los sujetos "extraordinarios".

¿Qué puedo yo, pobre mortal, frente a éstos acontecimientos y éstas personas a partir de las cuales se define el tiempo y se articula el espacio terrestre?

Ha sido muy frecuente que el mito convierta en deidad a los gobernantes. También ha sido común que se afirme que "todo poder emana de Dios". La imagen del poder tiende a proyectarse dentro de un marco trascendente. Esto parece ser un viejo hábito de la humanidad. No sólo de una cultura, sino de muchas, y, tal vez, de toda la humanidad. Los mitos no necesariamente se hacen explícitos pero acomodan al discurso en un contexto trascendente. Entonces el ser discursivo se resemantiza por su acción sin necesidad de hacer explícita su operación significativa.

De esta manera el mito queda oculto. Lo invade todo y no se encuentra en ninguna parte. Uno se hace ajeno a sus propias es-

estructuras trascendentes y las impugna, o por lo menos las niega, sin saberlo.

Este es un uso enajenante e insano de la mitología, que al mismo tiempo usa y niega la dimensión trascendente. Basa su impacto en ella, estructura su discurso a partir de ella y sin embargo la oculta. Consagra míticamente al poder como un demiurgo, mientras habla de "hechos" precisos y objetivos.

Con este sistema simbólico llamado noticia se tiende a estructurar una psicología dependiente. Como la de aquel ser que mira sin ser mirado, que puede criticar desde el anonimato, quizá desde el resentimiento del que nos habló Nietzsche.

La mayoría de los lectores de noticias no salen a la luz, aceptan y critican desde su vida de seres ordinarios, que ven lo extraordinario como exterior, distinto de ellos.

Este es sólo un ejemplo del uso degradado de las estructuras míticas que nuestra cultura de la modernidad y posmodernidad ha desarrollado.

Conclusiones

Este artículo ha planteado diversas hipótesis. Las más relevantes son:

- *Todo mensaje se interpreta por estructuras míticas.* A partir de ellas se definen los significados para el receptor. Pueden ser claras u ocultas, pero la recepción no puede ser tal sin ellas.

- *En la medida que las estructuras míticas sean claras y compartidas propiciarán procesos armónicos de comunicación.* Porque el comunicar es establecer nítidamente la conciencia profunda del mutuo respeto. Y toda dominación, por sutil que sea, rompe en alguna medida la comunicación.

- *Toda estructura mítica refuerza o tiende a eliminar la autonomía psíquica y social,* y con ello propicia un cierto modo de integración ética y moral, que, o bien clarifica, o bien enturbia las relaciones sociales.

- *El saber cautiva gracias a las estructuras míticas que le son inmanentes y ubican al sujeto en un proceso que lo trasciende.* De tal manera que el conocimiento supone circunstanciarme en un más allá por el cual doto, aun sin darme cuenta claramente, de sentido a mi acción.

- *La relación comunicativa se empobrece por la aplicación de diversas formas de dependencia, que llevan al ocultamiento de las estructuras míticas. Y pese a que tanto el ánimo como las formas del discurso se vinculen a la dimensión mítica, esta se niega. Los sujetos se hacen entonces cada vez más ajenos a sus propios procesos racionales y afectivos, se comprenden menos a sí mismos, se hacen más dependientes, menos capaces de comunicarse.*