

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLOGICOS

EL CONCEPTO DE MITO EN LA OBRA DE ÉMILE DURKHEIM

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN SOCIOLOGÍA

PRESENTA

MARÍA FERNANDA APIPILHUASCO MIRANDA

ASESORA:

DRA. MARÍA DE LOS ÁNGELES POZAS GARZA

MÉXICO, ABRIL 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A todos “los muertos de mi felicidad” S. Rodríguez

(Entre ellos *Loreto* y *Ramón*)

A mis *padres* y *hermano*, por sembrar en mí la importancia de la existencia.

A mi *madre*, por toda ella.

A *Mari*, por su calidad humana y académica, por su confianza y amistad.

A mis *amigos*, por el empeño, insistencia, resistencia, frustraciones y alegrías vividas. Por compartir el comprender y cambiar el mundo.

A *Néstor*, por ser un interlocutor teórico efectivo y afectivo.

Con la misma importancia y gratitud para la tía *Fer*, por su solidaridad y entusiasmo.

ÍNDICE

Introducción	4
I. Sobre el mito y la sociología	11
I.I Algunos relatos sobre el mito	11
a) <i>Mythos y Logos. Pensamiento mítico y pensamiento racional</i>	14
b) <i>Significado racional</i>	17
c) <i>Significado emocional</i>	18
d) <i>Significado relacional o integrador</i>	29
<i>Ejemplos de estudios mexicanos</i>	38
<i>Interpretaciones sociológicas de los mitos y tres de sus principales herederos</i>	42
I.II El mito en la sociología de la religión y Émile Durkheim	49
<i>Definición de sociología de la religión</i>	49
<i>Émile Durkheim: fundador de la Sociología de la religión</i>	51
<i>Vida y obra</i>	52
<i>Fundamentos de Las formas elementales de la vida religiosa</i>	55
II. El mito en Durkheim	60
II.I El mito en las <i>Formas elementales de la vida religiosa</i>	60
<i>Esbozo general</i>	62
<i>El mito como representación</i>	64
<i>La interpretación del mito</i>	77
<i>La función social del mito</i>	97
II.II La forma de abordar el mito	111
Operativo. El mito como sistema de representación	112
Interpretativo. El mito es la justificación de las prácticas rituales	125
Funcional. El mito como transmisor del ascendente moral	133
II.III Fundamentos y alcances de nuestra aportación a la definición durkheimniana del mito	138
Conclusiones	142
Bibliografía	155

Introducción

El presente estudio surge de los cuestionamientos sobre la importancia sociológica del mito, la cual consideramos tiene posible respuesta en una de las bases de la sociología de la religión que da parcialmente cuenta de éste fenómeno: Émile Durkheim.

Nuestro trabajo propone una revisión teórica del concepto de mito en la obra de Durkheim, con la intención de generar una definición de mito en relación a su carácter social que sirva como herramienta de análisis sociológico para estudios que le conciernen como: la religión, el conocimiento, el arte y la cultura.

Como hipótesis preliminar sostenemos que Durkheim mantiene una postura ambivalente ante los mitos, pues explícitamente los considera formaciones erróneas de lo social que explican algo de la realidad e implícitamente elabora una interpretación sociológica del mito, en la que postula que éste funda y fundamenta reflexivamente lo social generando colectividad y formas culturales específicas.

El recorrido que seguiremos para nuestros fines está dividido en dos apartados: en el primero, *Sobre el mito y la sociología*, se desarrolla en términos generales los postulados principales sobre el estudio de los mitos, a partir de las síntesis realizadas por Duch, Mardones, Gadamer y Cassirer con el fin de ubicar a los mitos en la sociología de la religión y contextualizar el trabajo sobre religión de Durkheim exponiendo las generalidades de su vida y obra. Se busca además exponer los argumentos propuestos por diversos autores sobre *Las Formas elementales de la vida religiosa*. En el segundo apartado, *El mito en Durkheim*, entraremos de lleno a la búsqueda minuciosa del mito en *Las formas elementales de la vida religiosa*, obra principal del autor con respecto a la religión, para a continuación sintetizar las características y usos atribuidos al mito en este y otros trabajos del propio autor. Finalmente elaboraremos una propuesta que defina al mito a partir de lo que Durkheim planteó sobre él, y la complementaremos con algunos aportes de Eliade desde la historia de la religión y la mitología comparada de Campbell, con el fin de redondear una propuesta de definición sociológica del mito.

Las investigaciones académicas sobre los relatos míticos, se han vuelto hoy día tema central en diversas áreas del conocimiento debido a la forma en como se concibe la realidad, expresada más allá de la *racionalidad instrumental*¹, lo que ha llevado a establecer que los mitos han dado sustento a las grandes culturas de nuestra civilización y mantienen en su

¹ Véase Horkheimer y Adorno (1994).

núcleo la acumulación de conocimiento de tiempos remotos que siguen ofreciendo guía en tiempos contemporáneos.

En nuestras sociedades la noción de “mito” es utilizada habitualmente para designar a un discurso o relato como falso, fantasioso o ideologizante. Su uso es variado y lo podemos encontrar tanto en manifestaciones artísticas como la literatura, la música, la pintura, la danza, como en la industria cinematográfica. También sirve como herramienta terapéutica en el psicoanálisis y aún en el ámbito de las ciencias sociales y humanidades, sigue siendo objeto de estudio de antropólogos, historiadores, filósofos y filólogos para hablar en términos de *cosmovisiones* aún imperantes en ciertos pueblos o sociedades tradicionales como los indígenas en México, las tribus en África o incluso, sociedades euroasiáticas como la India o Indonesia entre otras. De alguna manera el mito ha estado presente en la historia de la humanidad, aunque la manera en como lo hemos interpretado, analizado, utilizado o representado ha variado en el tiempo. Su impacto y significado en la sociedad ha sido diverso, lo que nos indica cuán diversas también han sido las interacciones sociales que se han configurado y siguen configurándose en torno a él.

La sociología ha concebido a los relatos míticos como un elemento del sistema religioso y su definición en la mayoría de sus estudios sólo nos arroja una de sus múltiples aristas: que son legitimadores de un determinado orden social establecido, sin embargo, no nos aclara del todo los mecanismos por medio de los cuales se llega a esta conclusión, pues en muchas ocasiones sus estudiosos sólo se basan en el concepto de enajenación para dar cuenta de su carácter cohesivo.

El mito abordado como creencia religiosa desde la sociología, ha sido aparentemente delegado a disciplinas como la antropología, la filosofía o la filología. Cabe preguntarse si no hemos considerado seriamente ésta temática como un *hecho social*, con relevancia e implicaciones sociológicas debido a que fuera del ámbito de las prácticas, lo seguimos considerando como un arma de descalificación.

Si nos sometemos a la vieja convención, el estudio de los mitos en la sociología no parece en primera instancia propio de su quehacer disciplinario al quedar enmarcado en sociedades tradicionales, siendo menester de la sociología el estudio de las sociedades modernas. Ésta dicotomía que sirvió de base para delimitar los objetos de estudio de los antropólogos y los sociólogos, ha sido muy debatida desde la crisis de las ciencias sociales y la quiebra del proyecto de la modernidad. Los elementos que se postularon como ejes

centrales para el desarrollo de lo moderno como lo nuevo, la razón, el individuo y la libertad (Pozas, 2006; Bauman, 2003) al ser analizados bajo las consecuencias que ésta visión del mundo tiene para las sociedades contemporáneas, y puestos a la luz de la crítica sirvieron para observar más de cerca a sus pares contrarios: la tradición, la imaginación y la colectividad².

Los postulados sobre las *consecuencias de la modernidad*, la *fugacidad de los lazos sociales* y el incremento del *riesgo*³ entre otros, han devuelto la mirada hacia el pasado. Algunas corrientes lo mirarán como una catástrofe inminente al estado de 'barbarie' moderna como lo hace la Escuela de Frankfurt (Horkheimer y Adorno, 1994), otros más lo seguirán mirando como estadio comtiano, pero otros tantos se obstinarán en estudiarlo para comprender el presente. Esto parece ser el resultado propio de la crisis de las ciencias que es paralelo al de la propia sociedad en general con la caída de sistemas financieros, descontento político y social, gobiernos totalitaristas, desordenes psicológicos manifestados en aumento de enfermedades nerviosas, suicidios, etc. Bajo este cuadro, los estudiosos de lo social se vuelcan de nuevo a la búsqueda de respuestas en las consecuencias de la razón moderna y no tanto en la transición del pasado al presente, incluso hay quienes volverán a postular la búsqueda a los orígenes de los fenómenos sociales acaecidos en la actualidad, tal y como se postuló desde el inicio de la metodología sociológica⁴.

En este contexto, encasillar al mito en sociedades tradicionales y usar este elemento para no entrar en su discusión, es evadir el tema y aferrarse a una división ya inoperante, que en todo caso sólo sirve como referente epistemológico-metodológico y no ontológico de la realidad. El mito sigue presente de alguna manera en nuestras sociedades, en las instituciones religiosas, en las cosmovisiones de los pueblos indígenas y en el arte. Consideramos que ya no es posible seguir situándolo únicamente como un relato fantástico, perteneciente a las sociedades arcaicas o tradicionales que legitimaban bajo las figuras engañosas de los dioses el orden social, y al cual se debía el fiel por ignorancia, o

² Es en este momento que comienza el auge de las corrientes que buscan en estos elementos una mayor integración social en tanto formación de comunidad.

³ Para profundizar sobre las consecuencias de la modernidad véase Giddens (2007). Sobre la fugacidad de los lazos sociales y las características de la modernidad véase Bauman (2003). Y sobre la sociedad de riesgo véase Beck (2006).

⁴ La crisis de las ciencias sociales, surgida a partir de las problemáticas tanto naturales como sociales que han ocurrido desde la segunda mitad del siglo pasado, obligó a la teoría social en general a reelaborar sus definiciones, métodos, fines y alcances.

peor aún, utilizarlo como forma alegórica para referirse a algún engaño tramado en un discurso dominante o hegemónico⁵.

Las inquietudes del presente estudio surgen a partir de la lectura *El retorno del mito* (Mardones, 2000), que postula al mito como el mundo del *sentido*⁶ que en la sociedad contemporánea retorna respondiendo a las necesidades anímicas y sociales producidas por el desarraigo, la individualidad y la razón instrumental. Desde la postura del autor, la permanencia y el retorno del mito al mundo de las prácticas contemporáneas no solamente es útil, sino deseable y hasta necesario. Lejos de lo que éstas premisas puedan suscitar con respecto a un diagnóstico de las sociedades modernas como desoladas y sin sentido, lo que nos llama la atención es el estatuto de reconciliación y sentido tanto individual como social que el autor asigna a los mitos, lo que nos remite a su incumbencia sociológica.

Dadas estas aseveraciones y que los mitos implican interacciones sociales aún en sociedades contemporáneas, lo que nos importa trabajar es la forma como la sociología ha definido y abordado al mito y si éste cumple una función social que nos permita comprender su impacto en el mundo. Por ello, rastreamos su definición desde y para la sociología, que dicho sea de paso nos sirva para observar y explicar qué elementos contribuyeron a restringir su uso al estudio y explicación de las creencias religiosas.

El carácter social del mito o la función social que se le ha atribuido, corresponde a su vínculo directo con la religión, y muchos de los estudios sobre este fenómeno se debieron al trabajo realizado por Émile Durkheim, quién a finales del s. XIX y principios del s. XX, fundó un método y una teoría propia desde la sociología para su estudio. Es en esta parte de la obra del autor donde comienza y perdura nuestra búsqueda sobre la visión del mito en Durkheim,⁷ pues de su trabajo se derivan buena parte de los estudios posteriores con respecto al mito interpretado como legitimador de un orden social. Por ello, el problema clave del que partimos en nuestro estudio consiste en encontrar cuál es la importancia sociológica del mito a partir de las características y descripciones que Durkheim le atribuye en su obra.

⁵ Ésta noción que ha permeado en términos cotidianos, se encuentra en continua transformación a partir de finales del s. XVIII con el romanticismo y cambia el foco negativo en el que estaba instaurado en las ciencias sociales, en el periodo de entre guerras.

⁶ Se entiende por sentido lo que Andrés Ortiz-Oses (2006) escribe en el *Diccionario de la existencia*: “entendemos el *sentido* desde una perspectiva vital y existencial equivalente a orientación y razón de ser de la vida y de la realidad... el sentido deambula por lo cotidiano y apunta a lo más hondo y radical del ser humano” (p.530).

⁷ Abocados al totemismo, representaciones colectivas y sistemas de clasificación.

Éste retorno a la elaboración de la definición, nos permitirá vislumbrar qué función social desempeñaba el mito en los estudios de Durkheim para poder comprenderlo en futuras investigaciones, como por ejemplo el rastreo de las representaciones míticas a través de los rituales tradicionales en comunidades indígenas. Es fundamental destacar que nuestra intención no es llegar de nuevo a un concepto fijo de mito del que se parta para explicar algo, sino exponer cómo es que Durkheim llega a establecer su propio concepto de mito a través de las asociaciones que hace de éste con los ritos y las representaciones propias del sistema totémico que le permite explicar la generalidad de la religión.

De esta manera, nuestro objetivo general consiste en sistematizar el concepto de mito en la obra de Durkheim a partir de la caracterización que el autor desarrolló en su obra, con el fin de hallar lo que nosotros proponemos como una definición explícita e implícita del mito que nos permita comprender cómo se ha derivado de ella lo que entendemos por mito en sociología, y plantearlo o desecharlo como una herramienta de análisis sociológico para los estudios sobre religión, conocimiento, arte y cultura, tanto de sociedades tradicionales como contemporáneas. Debido a la complejidad de nuestro objeto de estudio, nos concentraremos a lo largo del trabajo en tres objetivos particulares que se entrelazan:

- 1) Exponer en términos generales la problemática de la definición de mito.
- 2) Considerando que Durkheim sentó las bases teóricas, metodológicas y epistemológicas para la joven disciplina sociológica y fundó la sociología de la religión a partir de una teoría original sobre su origen, nuestro objetivo es exponer el estudio sociológico del mito y las dificultades de su definición, estableciendo que el estudio de Durkheim es la base de los posteriores análisis sociológicos sobre el mito.
- 3) Ubicar en la generalidad de la obra de Durkheim el tema del mito, con el fin de analizar las descripciones, características y usos que el autor hace de él, esencialmente en los últimos 17 años de su producción.

De esta manera, nuestro trabajo está encaminado a recorrer la definición de mito en dos formas: la primera en términos de la generalidad de sus estudios y la segunda en función de los trabajos de Durkheim.

En la primera parte, se establece la generalidad de la noción de mito principalmente a través de los trabajos de síntesis de: Duch, Mardones, Gadamer y Cassirer a partir de los cuales concluimos que no existe una única definición de mito, pues ésta depende de la disciplina que lo aborde, el tiempo y el espacio en que es estudiado, así como de los intereses y objetivos del propio investigador. El mito es una categoría abierta que converge en un gran número de ciencias y artes que van desde la biología hasta la literatura por lo que su estudio requiere de una aproximación histórica sobre la manera en que se ha abordado. Por lo tanto para fines prácticos en este trabajo dividimos los planteamientos principales que se han hecho sobre éste en cuatro bloques: de corte etimológico, racional, emocional y relacional, complementando con dos ejemplos de estudios mexicanos sobre el mito. Partimos de esta generalidad para exponer algunas interpretaciones sociológicas de los mitos y acotar en un breve recorrido tres de sus principales herederos: la corriente funcionalista de Malinowski, la corriente estructuralista de Lévi-Strauss y el Colegio de sociología con Callois. Lo cual nos servirá como catapulta para adentrarnos en la sociología de la religión y en Durkheim.

De aquí que la segunda parte consiste en una recopilación de lo que se ha planteado sobre los mitos a través de la obra de Durkheim, con el fin de observar si éstos son menester del estudio de la sociología, y sobre la posibilidad de definirlo. De lo primero que partimos es que el autor establece que el mito es una categoría de creencia perteneciente al ámbito de las representaciones colectivas que contienen la configuración y la clasificación que el primitivo se ha hecho de la realidad. En este sentido, los mitos tienen un fondo real pues es producto de las condiciones sociales y materiales de los grupos humanos, el problema para Durkheim es que las explicaciones de la realidad que éstos contienen se establecieron en condiciones precarias por ello han ocultado el suelo social del que emergen mediante las divinidades. El mito, no tiene una connotación negativa para el autor, por lo que establece que no puede ser rechazado de facto, pero es algo que debe revelarse científicamente pues se debe de tener en cuenta que en sí mismo contiene ingenuidades y errores. A partir de la categoría de creencia que el autor establece del mito, observamos que se vale de ellos para configurar sus postulados esenciales sobre la religión.

Con base en estos elementos, analizamos directamente la obra del autor reconstruyendo la forma en que aterriza dichas ideas y si es sólo esto lo que ha establecido sobre los mitos. Para ello comenzamos por una revisión minuciosa de *Las formas elementales de la vida religiosa* (1993), para a continuación sistematizar en conjunto con otros trabajos del

autor, las características atribuidas al mito. De ésta manera nuestro enfoque consiste en desentrañar cómo se llega a las nociones de mito que tenemos en la sociología a través del precursor de la sociología de la religión, y derivar de ello su posible función social.

Es importante resaltar que esta búsqueda de la definición de mito, no corresponde únicamente a una mera disertación teórica, sino que está encaminada a contribuir como una referencia que ayude en la observación empírica y explicación de los fenómenos que le conciernen. Dada la complejidad del tema, rastrear al mito en nuestras sociedades secularizadas, sincretizadas o *híbridas* como las llama García Canclini (2000), se vuelve una tarea más difícil si no tenemos en cuenta cómo se situaba en sociedades en donde los mitos eran centro fundante de toda acción colectiva, por ello consideramos que explicar cómo se llega a las nociones que tenemos del mismo posibilita un marco para buscarlos en sociedades contemporáneas, que nos permita comprender su permanencia, transformación, desaparición o resurgimiento.

En síntesis, a lo largo de la presente investigación buscamos esclarecer la función social del mito a partir de los desarrollos fundantes en la obra de Durkheim, con el propósito de ubicar su pertinencia sociológica para la comprensión y explicación de los fenómenos que le incumben.

I. Sobre el mito y la sociología

I.I Algunos relatos sobre el mito

El mito posee un pasado que no está ausente...apunta a un futuro que no ha llegado pero que ha comenzado; y está en un presente liberado que, sin embargo, depende del pasado y el futuro.

Mardones. *El retorno del mito*

En el presente apartado *Sobre el mito y la sociología*, situaremos la generalidad de los estudios sobre el mito, exponiendo la problemática a la que se enfrentan sus estudiosos al momento de establecer una definición, y acotaremos algunos puntos de convergencia que caracterizan al mito. A partir de este recorrido general, ubicaremos en dónde se han inscrito los estudios sociológicos sobre el mito con el fin de adentrarnos en la obra de Durkheim.

¿Qué es el mito? En el lenguaje común hacemos referencia al mito para hablar de algo que no existe o es falso, sin embargo, éste tema ha sido motivo de muchos análisis y discusiones. Podríamos decir que el mito es un relato fantástico que pertenece a la narración oral, sin embargo, ¿qué pasa con los mitos escritos que hablan sobre las peripecias de los dioses y héroes?, entonces ¿cuál es la diferencia entre cuentos y leyendas que pertenecen a los pueblos primitivos?, ¿qué pasa con las sociedades que aún hablan de sus mitos y que corresponden al pasado remoto del hombre?, entonces ¿para qué los seguimos estudiando?

El intento por interpretar y estructurar el mito ha sido intenso y con grandes descubrimientos contradictorios de los cuales surgen cada vez más problemas de estudio. Es un relato oral pero ahora también lo encontramos en lenguaje escrito; cuyos protagonistas son los dioses, pero no todos los mitos hablan de dioses⁸. Se dice también que los mitos son una historia sagrada⁹, aunque también hay mitos que no aluden a lo sagrado, sino a cuestiones más pragmáticas¹⁰; que pertenecen a los primeros intentos de raciocinio¹¹, aunque también contienen los grandes principios de la sabiduría humana¹². Su

⁸ Véase. Kirk (1970).

⁹ Véase Eliade (1968).

¹⁰ Véase. Kirk (1970).

¹¹ Véase. Cassirer (1985).

¹² Véase. Jung (2002).

lenguaje simbólico es emotivo y evocativo¹³, y también disfraza la realidad y se confunde con ella¹⁴ dando paso a formar parte de una razón instrumental.

Los diversos elementos que se le atribuyen para estructurarlo van desde los *arquetipos* hasta los *mitemas*, que son porciones irreductibles que reflejan la estructura del pensamiento humano; sus funciones oscilan desde la sociológica hasta la cosmológica, y siempre van a remitir a una ordenación social en términos pedagógicos y de sentido¹⁵. Como lo postula Cassirer (1998), los mitos son una forma simbólica de pensar el mundo que constituyen un tipo particular de pensamiento que, al igual que la religión y la ciencia son un sistema de representación de la realidad cuyas creencias para Durkheim (1993), instruyen y constriñen. También representan tal como lo ha demostrado Callois (1998) un orden biológico y cultural, pero ante todo, son parte de todos los tipos de organización social de la humanidad, desde el paleolítico hasta nuestras sociedades modernas.

La lista de atributos es más larga y con más problemáticas en cuanto al tema se refiere, lo único que nos interesa señalar en este comienzo es que el mito es un problema complejo y responder qué es el mito ha sido una larga tarea que comenzó desde la Grecia de Heráclito y sigue presente hasta nuestros días. Existen abundantes estudios con diversas posturas desde todos los ángulos del saber, que van desde la biología hasta la poesía. Qué es el mito ha sido objeto de grandes controversias, no sólo en relación con las diversas escuelas o disciplinas, sino incluso dentro de las mismas debido a la divergencia de los resultados a los que llegan (Cassirer, 1946).

En lo único que se encuentra un consenso sobre el tema del mito, es que no existe una definición unilateral sobre él ni siquiera en su forma etimológica, y que cada análisis que se ha hecho al respecto constituye una parte de él que está en función del momento histórico, la disciplina y el estudio que lo aborda.

Por otro lado, consideramos que aunque se haya dicho tal diversidad de cosas sobre el mito y que éste no pueda ser acotado a una definición lingüística, no nos exenta de poder comprender lo que éste ha significado y sigue significando en la sociedad. No quiere decir que sea tema inabordable, sino que debe ser reconstruido muy conscientemente sobre la historia de su estudio, pues el mito tiene una historia y no solamente es una historia. Para ello, la distinción filosófica y sociológica entre lo moderno y lo tradicional nos da una pista

¹³ Véase. Ortiz-Osés (2001).

¹⁴ Véase. Durkheim (1993).

¹⁵ Sobre los arquetipos y mitemas, véase Jung (2002) y Lévi-Strauss (1990). Con respecto a las funciones del mito y su ordenación pedagógica y de sentido ver Campbell (1998) y Eliade (1968).

para entender la manera en que el mundo y las relaciones sociales se fueron concibiendo en relación a los mitos y a la ciencia basada en la razón.

El término “moderno” implementado por primera vez en el cristianismo del s. V, fue utilizado para distinguir el presente del pasado pagano en Roma y preparó el camino para la moderna Ilustración, que postuló a la razón como el auténtico medio para llegar a la verdad y la realidad, que marcarían los modelos de conducta tanto de los individuos como de las instituciones (Pozas, 2006; Gadamer, 1997).

La razón y sus principios que acotaban lo nuevo, el individuo y la libertad, se posicionaba por lo menos filosóficamente de manera radical frente a lo antiguo y lo coercitivo de la tradición, y más aún, ante el mito que se consolidó como lo que justificaba toda conducta e institución de manera torpe y primitiva (Bauman, 2000).

Ésta división occidental, que posteriormente constituiría la forma positivista de entender la historia, llevaba consigo una visión teleológica en donde la humanidad evoluciona tanto a nivel intelectual como a nivel tecnológico a través de los siglos, por lo que las sociedades tradicionales, marcadas por los mitos, constituían las primeras formas de entender y actuar en el mundo, es decir, la infancia de la humanidad cuyo fin era llegar a su madurez, equivalente de la razón.

A partir de esta oposición, las disciplinas sociales y escuelas filosóficas concibieron en términos generales dos formas particulares de pensar la realidad y actuar en ella: la mítica y la racional. El mundo del mito quedó fijado en las sociedades tradicionales inscritas en la religión, y el mundo de la razón en las sociedades modernas inspiradas en la guía de la ciencia.

Pese a esta distinción fijada a finales del s. XVIII, a mediados del s. XIX se entabla la relación entre mito y razón a partir del movimiento romántico iniciado por artistas y seguido por filósofos y científicos sociales. En este periodo comienzan las nuevas investigaciones en torno al mito, en las que deja de ser una forma torpe de estar en el mundo y “se convierte en portador de una verdad propia, inalcanzable para la explicación racional del mundo. En vez de ser ridiculizado como mentira de curas o como cuento de viejas, el mito tiene, en relación con la verdad, el valor de ser la voz de un tiempo originario más sabio” (Gadamer, 1997: 16).

Sintetizando, a partir del cristianismo y potencializado en la Ilustración mito y razón serán modos opuestos e irreconciliables de comprender y habitar el mundo. Bajo sus formas etimológicas, *mythos* y *logos*, comenzarán una historia juntos y cada escuela que estudie un término recurrirá invariablemente al otro, ya sea para argumentar a favor o en contra, o para relacionarlos. La historia del mito comienza a gestarse a partir de lo que se asumía como su contraparte desde la filosofía griega con el logos, prosigue como la forma aberrante y fantasiosa de los pueblos primitivos en comparación con los pueblos europeos civilizados y comienza un nuevo giro al repudiar a la razón con los románticos, quienes lo retoman como el estandarte de lo humano y sabio. A partir de estas dos visiones aparentemente contrarias, los estudiosos contemporáneos concentrarán sus esfuerzos en sacar lo mejor del *mythos* y el *logos*, postulando una relación complementaria para comprender la realidad. Cada estudio obedece a las preocupaciones de su época y cada uno revela algo real sobre mito (Duch, 2002).

Contar la historia del mito queda fuera del alcance de nuestro trabajo, por lo que únicamente trazaremos algunas líneas sobre las que han construido muchos de sus estudiosos y que nos sirven de contexto no sólo para comprender la posición de nuestro autor clave, sino para sus investigaciones futuras. Con el fin de reducir complejidad, haremos cuatro trazos para exponer sus principales postulados: su significado etimológico, racional, emocional y relacional. A través de éstos ubicaremos la posición de Durkheim y las escuelas que le heredaron, para finalmente exponer dos ejemplos de investigaciones mexicanas en torno al mito e ilustrar la actualidad de su estudio.

En este recorrido se trabajan principalmente fuentes indirectas a través de trabajos especializados en la síntesis de las corrientes principales sobre los estudios del mito, como son los de Duch, Gadamer, Mardones y Cassirer.

a) *Mythos y Logos. Pensamiento mítico y pensamiento racional*

Como anteriormente se mencionó, *mythos* y *logos* refieren a dos formas de comprender el mundo; tradicionalmente el *mythos* o pensamiento mítico se concibe como el entendimiento desde el ámbito afectivo, el cual se encuentra en el plano de la experiencia subjetiva que se tiene del mundo, ubicándonos en el reino del imaginario¹⁶. Mientras que el *logos* o pensamiento racional consiste en entender a la realidad desde el ámbito de la razón,

¹⁶ Siguiendo a Solares (2006), el imaginario es una “dimensión constitutiva del ser...acuñada al interior de una tradición de pensamiento simbólico y hermenéutico que, como anota Bachelard en su *Poética del Aire*, relaciona a la *imaginación* con la facultad de librarnos de la impresión inmediata suscitada por la realidad a fin de penetrar en su sentido más profundo” (p. 130).

que se encuentra en el plano de los hechos objetivos, el cálculo, el condicionamiento medios-fines o causa-efecto, es el reino de lo cuantificable.

Ambas propiedades del pensamiento humano, en estudios más recientes, como el de Duch (2002), pertenecen al mismo ámbito de *apalabramiento* de la realidad que se complementa, pues juntos son la ‘expresión correcta de la humanidad’. Mythos y logos son parte de una ordenación propia de la realidad que se debe conocer e interpretar, sin ser una mejor que la otra. Para Duch, lo peligroso estriba en pretender que la inclinación de la balanza recaiga bajo una sola de estas estructuras, pues nos sitúa en una dinámica de discursos totalitarios en los que, o se reduce el discurso a la mera “afectividad, a las imágenes trascendentes y la manera intuitiva de la realidad” que conduce al descenso de la crítica y la pérdida de la objetividad o se “establece como única clave hermenéutica el discurso lógico que es un ininterrumpido proceso de racionalización que...conduce al hombre y a la sociedad humana a la <jaula de acero> ” (Duch, 2002: 17).

El problema entre ambos elementos del pensamiento es que se les opone de manera irreconciliable. Teleológicamente se ha establecido el paso del mythos al logos a partir de la Ilustración, en la cual

mythos tendría el significado de ‘forma balbuceante y primaria, incompleta de dar cuenta de los entresijos de la realidad’, mientras que el logos por el contrario, aludiría a la ‘manera de dar cuenta del fundamento de la realidad de una forma completa y correspondiente a la verdad’: esto es, mythos valdría por pensamiento irracional y logos por pensamiento racional (Ortiz-Osés, 2001: 376).

La delimitación de mythos y logos puede observarse desde los griegos. Etimológicamente la palabra mythos recibió un abanico de significaciones diversas; para Jean Pierre Vernant mythos se usaba como “designación de un discurso ya formulado que pertenece al orden del *legein* [mythologeîn, mythologia]... que no contrasta en principio con *logoi* [de donde viene logos], son términos de valores semánticos vecinos que se refieren a las diversas formas de aquello que se ha dicho” (Duch, 2002: 67). En esto coincide con lo que Gadamer (1997) plantea sobre su uso homérico en el contexto de la epopeya, en donde se designa al mythos como ‘discurso’, ‘proclamación’, ‘notificación’, ‘dar a conocer una noticia’.

En esta misma línea, para el helenista Kirk mythos en la antigua Grecia significaba expresión, algo que se dice. Era una palabra de calidad intrínsecamente verdadera, no

estaba sometida a procesos argumentativos ni dialécticos, y no hay duda de que poseía eficacia y dignidad. (Duch, 2002).

Será hasta Heráclito y posteriormente con Platón, que se le confiere al logos una nueva valencia con respecto al mythos, que caerá en desuso y será suplantado en el campo semántico por logos o logein, quién de ahora en adelante ‘reunirá’, ‘contará’ y será la “cifra del fundamento original del ser, o quizá mejor de todo acontecimiento” (Duch, 2002: 71). Dos tipos de discursos se plantearán desde este momento, el logos como el que narra los procesos objetivos y reales, mientras que el mythos será el designado para narrar las historias de los dioses y sus hijos, que comenzarán a plantearse como narraciones fabulosas, que contienen una enseñanza a través de sus imágenes fantásticas (Gadamer, 1997). Ya para el s. V a.C. el mito tiene una significación algo negativa: es aquello que no es verdad y es radicalmente falso. Cae exclusivamente en un concepto retórico para designar en general los modos de exposición narrativa tornándose en mera ‘fábula’. Si embargo, seguirá mezclado con el logos para explicar de forma lúdica el pensamiento griego.

En resumen, etimológicamente la palabra mythos no posee una connotación exacta, pues ha sido utilizada desde Grecia en relación a su contexto histórico y específicamente en relación con la filosofía occidental que comenzará a infundir legitimación histórica al logos. En el griego antiguo significaba palabra, notificación, discurso hablado al igual que el logos, mientras que en la ilustración griega de Platón adquiere otra connotación: falsedad o fabulación de la narración. En ambos casos, mythos es una narración oral, un discurso que designa o anuncia algo, lo que varía es la validez de esa narración, que en un principio era catalogada como cosa asertiva y valiosa, y posteriormente como falsa e ilusa frente a lo objetivo y cuantificable. Sin embargo, cabe destacar que aunque sus usos eran variados en los diversos periodos griegos, no había una escisión tajante entre ambos conceptos, aún en la filosofía aparentemente más radical en contra del mythos, como la de Heráclito y Platón, éste aún forma parte de su pensamiento y contienen argumentativamente valor moral y de conocimiento.

Al respecto, el artículo *Mitología y legitimación del conocimiento* realizado por Espinosa (2003), nos dice que en varios de sus diálogos Sócrates habla sobre la verdad que albergan los mitos, que aunque se traten de una fábula, contienen una historia verdadera. En la misma línea Monneyron (2204) sostiene que los mitos poseen en Grecia eficacia en la *paideia* (el sistema educativo, tomado en el sentido amplio de todas las prácticas civilizatorias), pues “Platón ya lo había señalado: los mitos tienen una función social

primordial, porque son como mágicos: demuestran tanto a través del encanto de la persuasión como por medio del rigor del razonamiento” (p. 24). De esta manera, en términos conceptuales se hace una distinción en Grecia entre mito y razón, pero en lo concerniente al conocimiento y su forma de transmisión, ambos elementos se mezclan y conducen a lo real.

Es en la Ilustración europea, que la verdad contenida en la fábula del mito será sometida a escrutinio y a partir de ese momento el problema a plantear es lo que éstos representan en términos de verdades o falsedades directamente ligadas a la realidad objetiva. Esto da pauta a su significado racional.

b) *Significado racional*

Duch (2002) enfatiza que las primeras explicaciones sistematizadas que se tienen de los mitos cobran mayor auge en la Ilustración, debido a la necesidad de demostrar que la luz había llegado a la vida del ser humano a través de la comparación entre la cultura europea con las compilaciones traídas de África, América y Asia por los misioneros y soldados. Esta comparación demostraba las aberraciones y atrocidades que contienen los mitos, asumiendo lo primitivo de la humanidad y reiterando así lo benéfico de la evolución dando como guía y portavoz de lo civilizado a la razón.

Los mitos, en voz de los antropólogos e historiadores de la civilización de principios del s. XIX, tienen que ver con la capacidad fantasiosa de la humanidad, la ‘estupidez primitiva’ que constituía lo caótico e indomable de los inicios humanos, que equivalía a la locura instaurada en lo irracional (Cassirer, 1946). Su desciframiento se vuelve crucial para demostrar que la razón ha liberado a la humanidad que aún se mantenía en las tinieblas del error (Duch, 2002: 110). Los grandes filósofos y estudiosos del mito de la época, como Kant, Hegel, Fontenelle, Raynal, Heyne entre otros, parten de que el mito constituye la época infantil de la humanidad, se le atribuye poco valor e incluso se le considera como una ‘filosofía grosera’.

El mito a la luz de la razón, se torna la ‘infancia irracional de la humanidad’ que anuncia de manera alegórica su entendimiento del mundo o simplemente forma de manera transfigurada la historia de los pueblos. El mito se convierte en aquello que hay que descifrar, pues hay algo que se encuentra oculto detrás de las figuras fantásticas o divinas que someten al hombre a la imaginería y el engaño. Ante tal efervescencia, el estudio formal del mito desde el ámbito de la ciencia surge en 1810 bajo el concepto de mitología

propuesto por Creuzer (Duch, 2002), que agrupa a los mitos propios de una civilización determinada para compararlos con otro grupo de mitos a fin de hallar su significado estructural. Se parte de la elaboración de un método de estudio especializado al que más tarde el jungiano Kerényi (2004) dará un vuelco significativo, al apuntar que la mitología como ciencia, es:

un arte unido y consustancial a la poesía...con antecedentes materiales particulares...es la suma de elementos antiguos, transmitidos por la tradición...que tratan de los dioses y seres divinos, combates de héroes y descensos a los infiernos, elementos contenidos en relatos conocidos y que, sin embargo, no excluyen la continuación de otra creación más avanzada. La mitología es el movimiento de esta materia: algo firme y móvil al mismo tiempo, material pero no estático, sujeto a transformaciones (p. 17).

En cualquiera de los postulados en relación a la mitología, desde las más elementales con Creuzer hasta las más elaboradas con Kerényi, encontramos que este término se reconstituirá en el s. XIX para abarcar el estudio sistematizado de los mitos¹⁷ desde dos aspectos: para designar el conjunto de mitos de una civilización (ej. mitología griega), o el conjunto de mitos concerniente a un solo tema o elemento contenido en variedad de mitos perteneciente a culturas en espacios y tiempos distantes¹⁸ (ej. mitologías solares).

Volviendo a las interpretaciones de corte racional, estas posturas frente al mito dieron un giro significativo cuando poetas y filósofos románticos hicieron una recuperación de él sin hacer distinción entre mito y realidad, éste nuevo ímpetu se considera un parte aguas en la historia del estudio del mito, y tanto Cassirer como Gadamer, Duch y Mardones coinciden en que Schelling tuvo mucho que ver al respecto.

c) *Significado emocional*

Sin menospreciar los trabajos sobre el mito de finales del s. XVIII y principios del s. XIX, nos concentraremos en los estudios posteriores que causaron revuelo en la concepción del mito y son la base para su interpretación contemporánea. Aludimos al análisis de Cassirer

¹⁷ En nuestro caso, recurriremos a la generalidad del término mito aludiendo en ocasiones al término mitología en relación al conjunto de mitos de una sociedad, tribu o población.

¹⁸ A estos elementos en el campo de la psicología profunda de Jung y Kerényi se les denomina *mitologemas*, los cuales son la unidad de las mitologías que remonta a los orígenes y forman la esencia de la mitología. Siendo éstos el corazón de la teoría jungiana: los arquetipos. Ver Jung y Kerényi (2004).

pues consideramos que bajo su instrucción podemos visualizar mejor las problemáticas centrales que dejaron escuela con respecto al tema de los mitos, y establecieron el suelo sobre el que los trabajos de la religión de Durkheim cobraron forma. Pero antes de adentrarnos en nuestro autor guía, expondremos un poco las generalidades de las concepciones del mito en el romanticismo, pues es en éste periodo en donde las críticas hacia la razón ilustrada se harán llegar bajo la recuperación de los mitos.

Siguiendo a Gadamer (1997) y Duch (2002), en el romanticismo se hace una valoración decisiva de la huella del lenguaje en la interpretación de los mitos. Los artistas y filósofos románticos veían en el mito y por lo tanto en la mitología, la primera experiencia realmente humana y humanizadora del hombre. Los románticos pugnarón por una búsqueda interior más allá de las cuestiones objetivas, haciendo con ello una crítica a la razón, ponderando lo subjetivo, mágico, sugestivo, melancólico y misterioso como el verdadero camino hacia el conocimiento. Veían en el mito la sabiduría ancestral que expresa la totalidad del ser humano que debía ser interpretado poéticamente; desprendiéndose de ello un campo de nuevas investigaciones que abren la brecha de su estudio por su sabio significado que contiene una verdad propia, apelando a que la ciencia no es el único modo de conocimiento.

Gadamer (1997) señala que en el romanticismo se redescubre la mitología como una forma de conocimiento veras que puede ser estudiado críticamente. En este sentido, uno de los grandes precursores del espíritu romántico, que tanto Gadamer como Duch recuperan, es el abogado y filósofo de la historia Vico, quien criticó fuertemente a Descartes y estableció que se “pueden tratar científicamente las manifestaciones del pensamiento humano que se encuentran más allá de la estricta racionalidad” (Duch, 2002: 122).

Dichas manifestaciones, corresponden a las narraciones míticas debido a que contienen un alto grado de verdad histórica que puede ser comprensible, ya que son creaciones humanas que muestran “un estado de la conciencia, que ha sido superada en el transcurso posterior de la historia de la humanidad, pero de ninguna manera meramente suprimida” (Duch, 2002: 124). Para Vico, según Duch (2002), los mitos son elaboraciones humanas que constituyen claves imprescindibles para adentrarnos en lo más profundo de las culturas. Su desciframiento racional permite dar paso a una hermenéutica comprensiva, capaz de entender la revelación de sentido y valor que el mito proporcionaba a la humanidad en tiempos remotos.

Es con los poetas y filósofos románticos al estilo de Vico, que el mito es recuperado sin hacer distinciones entre mito y realidad, brindando un nuevo ímpetu que bajo la figura de Schelling produjo “un cambio completo de todos los valores anteriores” (Cassirer, 1946: 10), pues la narración mítica adquiere una alta dignidad al no hacerse una distinción entre mundo objetivo y mundo subjetivo. El universo para este autor es un universo espiritual en el que coinciden ambos elementos que forman un todo entero, orgánico y continuo (Cassirer, 1946).

Schelling ubica al mito como un modelo pedagógico previo para alcanzar la estructura lingüística que entendemos como concepto, consiste en una historia necesaria en un tiempo determinado cuyo actor es la conciencia humana que nos muestra la relación real y concreta del humano con dios o con la divinidad (Duch, 2002); las figuras míticas que contiene, son ‘expresiones adornadas y autónomas del espíritu’ que se alejan por mucho de las interpretaciones alegóricas e históricas del mito de principios del s. XVIII. Schelling plantea que el mito es una ‘realidad que incide positivamente en el presente’ al ser una teodicea y una historia de los dioses que reflejan nuestra conciencia humana (Duch, 2002: 380).

De aquí que desde la visión de Cassirer, las generaciones posteriores a Schelling no se preocuparon más por cuestiones metafísicas, sino por métodos empíricos para su abordaje, liberándose un poco de las preocupaciones sobre su falsedad o verdad objetiva.

Algo que nos llama mucho la atención del estudio de Cassirer y con lo cual concordamos, es que observa que cada disciplina que aborda el tema de los mitos identifica sólo los objetos que le son más familiares, y desde ahí lo delimitan en tanto su estructura o particularidad. En su estudio ya citado con regularidad *El mito del Estado*, nos parece que la forma en que aborda el mito es clara y oportuna, pues muestra los principios de ‘similitud’ y ‘disimilitud’ en los estudios del mito, postulando ‘principios reguladores’ que nos llevan a su conocimiento, rompiendo con la parcialidad de los estudios desde cada disciplina.

Cassirer estudia el mito como una *forma simbólica* de la realidad que constituye una manera particular de expresar y estar en el mundo. El pensamiento mítico, es lo que caracteriza no solamente lo correspondiente a los contenidos míticos, sino a las propias acciones y conductas que están acotadas o reguladas por ellos y forman la cultura.

A partir de la subjetividad y objetividad como parte de la realidad y el mito en relación directa con ella, el primer estudio que implementó el método de mitología

comparada fue el de Frazer, quien recoge los fenómenos del pensamiento mitológico, los compara, y postula que los mitos no pueden comprenderse mientras se les sigan considerando como una superchería ya superada por el pensamiento humano. En este sentido, para Cassirer (1946) el pensamiento de Frazer es de corte homogéneo y uniforme, en donde el hombre piensa y razona de la misma manera tanto en los ritos como en los experimentos científicos. Para Frazer tanto en los mitos como en la ciencia, existen las mismas leyes del pensamiento de *semejanza* y *contigüidad* que permiten la asociación de ideas, lo que coloca tanto al hombre primitivo como al civilizado en el mismo nivel de habilidad e inteligencia. Sin embargo, para Frazer las fórmulas utilizadas en la magia del primitivo son erróneas en relación con las científicas por su eficacia material.

El trabajo de Frazer retomado por Tylor, halla en los mitos un sistema de pensamiento que ya contiene razón y lógica, su estudio ya no se encuentra aislado sino en conjunción con la estructura del pensamiento. Postula que no hay una diferencia esencial entre la mente del salvaje y del hombre civilizado, en lo único que hay disparidad es en los materiales de sus concepciones, en los datos sobre los cuales se aplican las formas de pensamiento, las reglas del razonamiento y la argumentación (Cassirer, 1946: 14). De aquí surge que el pensamiento primitivo contenido en los mitos y en la religión, no es un sistema salvaje y atrasado inferior al del hombre civilizado, sin embargo, tampoco está basado en un principio de igualdad o veracidad en cuanto a los contenidos de sus conocimientos y actos.

Para Tylor el animismo o la creencia en seres espirituales es el aspecto universal de la vida religiosa y sólo ha variado de forma entre la vida del hombre salvaje y la del hombre civilizado, pues el ser humano siempre se encuentra bajo el mismo fenómeno: la muerte, en este sentido “animismo y metafísica no son más que intentos diferentes de avenirse con el hecho de la muerte; de interpretarlo de un modo racional y comprensible” (Cassirer, 1946:16). Tanto para Tylor como para Frazer la interpretación de éste fenómeno constante, es racional y comprensible en las sociedades primitivas, lo único que cambia son los métodos para abordarlo y sólo hay una diferencia de grado con respecto a los hombres civilizados.

Cassirer (1946) contrasta este principio metodológico homogéneo tanto de Frazer como de Tylor, con el del antropólogo y sociólogo Levy-Bruhl, quien postuló que el mito es producto de una ‘mentalidad primitiva’ sin ningún tipo de equivalencia con la mente racional, incluso ambas se oponen radicalmente. Para dicho autor, la mente primitiva

contenida en los mitos también fue llamada prelógica o mística en la cual “el salvaje vive en su propio mundo impermeable a la experiencia e inaccesible a nuestras formas de pensamiento” (Cassirer, 1946: 17).

Estas dos interpretaciones aparentemente distantes e irreconciliables: Tylor con su ‘filósofo primitivo’ que deja de lado lo irracional en el mito y su trasfondo emotivo y, la de la mente ‘prelógica’ de Levy-Bruhl que no encuentran ningún rasgo racional compatible con la mente científica, son necesarias para comprender el carácter del pensamiento mítico. La búsqueda del punto medio o los puntos de contacto entre estos extremos es el elemento a resolver por Cassirer, y esto lo lleva a cabo por medio del lenguaje.

Cassirer construye la relación entre mito y lenguaje basándose en el lingüista Meillet, quien postula que todo idioma o lenguaje implica siempre una estructura lógica cabal y definida, por ello no existe tal cosa como un lenguaje prelógico. Y en este sentido Boas formula que el salvaje elabora y usa ciertas formas generales o categorías del pensamiento que si bien pueden ser rudimentarias muestran la misma capacidad de análisis y síntesis de discernimiento y unificación que el hombre moderno. Boas encuentra en las elaboraciones lingüísticas de los primitivos la necesidad de clasificar, y lo logra explicando el mundo físico a partir del mundo social, por ello para Boas la forma de clasificar es enteramente lógica:

los resultados de esos primeros intentos de análisis y sistematización del mundo de la experiencia sensorial son bien distintos de los nuestros. Pero los procesos mismos son muy parecidos, y expresan el mismo deseo de la naturaleza humana de avenirse con la realidad, de vivir en un mundo ordenado, y de superar el estado caótico en el cual las cosas y los pensamientos no han adquirido todavía forma definida y estructurada (Cassirer, 1946: 22).

Para el lingüista Müller, el mito está completamente ligado al lenguaje, existe entre ambos una adhesión importante que es necesario desentrañar para dar con la clave del mito. Müller plantea que el mito es una producción negativa del lenguaje que se origina de sus vicios, pues al mismo tiempo que es racional y lógico, contiene imágenes ilusorias y falaces (Cassirer, 1946: 25). Esto se explica debido a que en las primeras lenguas y por necesidad, la mayoría de los objetos tuvieron más de un nombre, los cuales expresaban sus diversas cualidades, y de esos diversos nombres de un objeto se originaron igual número de homónimos que son los objetos de los mitos:

si podemos llamar al sol con cincuenta nombres expresivos de diferentes cualidades, algunos de éstos nombres serán aplicables a otros objetos que pueden poseer las mismas cualidades. Estos objetos distintos vendrían entonces a llamarse por el mismo nombre –se convertirían en homónimos-. Este es el punto vulnerable del lenguaje; y éste es, al mismo tiempo, el origen histórico del mito (Cassirer, 1946: 26).

Las narraciones míticas son esos homónimos que han surgido de la designación de los objetos mediante sus cualidades, lo que hace que bajo las figuras de los mitos se esconda la verdadera naturaleza de las cosas, pues en el fondo, lo que los constituye al igual que al propio lenguaje es una especie de fascinación terrorífica por la naturaleza que se presenta como lo desconocido y lo infinito. Éste para Müller siguiendo a Cassirer, no sólo es el origen del lenguaje, sino de la propia religión, en donde el mito pasó de ser una metáfora de la naturaleza a algo real y verdadero en el mundo primitivo¹⁹.

Si bien se ha planteado que los mitos son un sistema de ideas, representaciones, creencias y juicios mediante los autores anteriormente citados, Cassirer se pregunta cuál es la razón de que los hombres se sigan aferrando a ellos, si bien éstos pertenecen a las primeras formas de pensamiento y son el resultado fantasmagórico del lenguaje, qué hay en ellos que sigue atrayendo permanentemente al hombre. La respuesta la halla en el complemento de la psicología y la antropología moderna, que postulan que en el mito el primitivo “vive una vida de emociones, no de pensamientos” (Cassirer, 1946: 33).

Hasta aquí, Cassirer evalúa los estudios sobre el mito en términos de sistema de pensamiento y lenguaje que está en relación directa con las creencias y las narraciones. Pero será a partir de los estudios de la antropología moderna y el psicoanálisis que surgen nuevos hallazgos para el análisis social de los mitos. El estudio desde la antropología moderna surge cuando deja de plantearse a los mitos a partir de su descripción etimológica desde los griegos y comienzan a englobarse desde las tribus primitivas, en las que los mitos no contenían las hazañas de los dioses; sin embargo, la vida y el pensamiento de dichas tribus estaba penetrado por motivos míticos que eran expresados mediante sus actos. Se establece que el mito es una especie de principio teórico que se activa mediante los ritos, aquí la máxima recae en que para comprender el mito se tiene que comenzar por el estudio de los

¹⁹ Sobre éste autor remontaremos más adelante desde la perspectiva de Durkheim en el apartado II.I.

ritos²⁰ (Cassirer, 1946). Tales son los estudios de Robertson Smith, Spencer y Guillen quienes elaboran sus trabajos sobre el totemismo, considerando que la manera de estudiar las representaciones religiosas es comenzando con el estudio de los actos religiosos, pues a través de lo que se hace se llega a lo que se piensa.

Tanto el estudio de los actos mediante los rituales, como el amplio aspecto que estaba cobrando el estudio de la emotividad humana en tanto elemento activo y explicativo de la conducta, permitieron que nuevamente los mitos cobraran otra dimensión.

Con respecto a los estudios sobre la emotividad o afectividad, Cassirer trabaja con distintos psicólogos como Ribot, Lange y William James, y lo que nos ocupa de ello, es que éstos personajes proponen que “la base, la raíz de la vida afectiva hay que buscarla en la intervención motriz y en los impulsos, y no en la conciencia de placer y dolor” (Cassirer, 1944: 37), cosa en la que los estudiosos del mito pusieron mucha atención, postulando que los ritos eran justo esas manifestaciones motrices de la vida psíquica que expresaban las tendencias, deseos, miedos, angustias y apetitos del ser humano. Los ritos son los movimientos de la vida afectiva del ser humano, en donde “el mito es el elemento épico de la primitiva vida religiosa; [y] el rito su elemento dramático” (Cassirer, 1944: 37).

Los elementos del mito como sistema de pensamiento y narración que contiene lo ejecutado en el ritual, cuyas elaboraciones portan la vida emotiva del hombre, son los puntos álgidos sobre la teoría del mito en el momento en que Durkheim elaboró su estudio sociológico sobre la religión. Por lo que el recorrido del mito aquí planteado, no sólo nos sirve para comprender la historia sobre el mito, sino para plantear bajo qué panorama nuestro autor observó la religión y el mito.

Siguiendo con la exposición de Cassirer, la teoría psicoanalista de Freud ensanchó el horizonte fijado por Frazer, Tylor y Müller que consideraban que el mito no es un hecho aislado que forma parte de la infancia prelógica de la humanidad, sino que es un sistema de pensamiento lógico y racional con elementos simples aunque ‘patológicos’. El aporte de Freud consistió en eliminar la valoración de patología para el estudio de los mitos y los consideró como procesos de la vida ‘normal y común’ por los que pasa el ser humano.

²⁰ Característica que posteriormente será debatida por Kirk (1970) quien asume que no todos los mitos derivan de rituales ni necesariamente se asocian con ellos. En este sentido, no es principio fundamental para el estudio de los mitos, ni la religión ni el ritual, pues existen mitos que no acompañan ningún acto, ni están directamente relacionados en la vida religiosa, por ello es “preferible, por lo tanto, definir los elementos narrativos independientemente de sus asociaciones rituales” (p 32); lo cual no quiere decir que una gran mayoría de mitos tiene una relación directa con los rituales, pero tampoco tiene que generalizarse ni volverse ley.

Freud reconoció en los mitos los síntomas con los que se había familiarizado tras largo tiempo de observaciones en sus pacientes neuróticos, y marcó el paralelismo entre los elementos de la neurosis y la vida psíquica de los ‘salvajes’ contenida en los mitos. Con lo que estableció que “la única clave del mundo mítico tenía que buscarse en la vida emotiva del hombre” (Cassirer, 1945: 40).

Para Freud, las emociones son como un mecanismo psíquico que dan cuenta que el hombre no tiene únicamente una vida consciente, sino una vida mucho más amplia en el llamado inconsciente. La teoría freudiana rompió con la mirada del mito como algo superficial producido por el error primitivo y lo posicionó como un elemento profundamente arraigado en la naturaleza humana que se fundamenta en el instinto (Cassirer, 1944). Aquí, el instinto sexual es el ‘genio de la especie’ que se encuentra en todas las elaboraciones humanas, y el mundo de las prohibiciones será la elaboración consciente de la limitación o sublimación de tal instinto para poder vivir en sociedad (Freud; 2003). De esta manera, la idea fundamental de Freud con respecto al mito es la sublimación de los instintos sexuales a las imágenes contenidas en las mitologías y los sueños, pues éstos hacen patentes a las prohibiciones de la vida en colectivo, el inconsciente que alberga en la psique humana.

El fundador del psicoanálisis retoma al mito como la expresión de los conflictos psíquicos ocultos en el inconsciente en el plano individual, donde las imágenes son la sublimación del instinto sexual, ya sea desde la prohibición del incesto con Edipo o Elektra, hasta la formación de las normas comunitarias en el totemismo que giran alrededor del mismo tema. Para Freud, el mito muestra una ignorancia consciente y una sabiduría inconsciente, por lo que tiene una función terapéutica al develar a cada individuo los conflictos psíquicos que oculta, que no son sino los que están en el plano universal de la humanidad: vida-muerte (Duch, 2002). Freud, abre paso a una manera distinta de interpretar los mitos bajo la revelación de la psique, el problema es que sólo sitúa los conflictos de la psique en el inconsciente individual bajo parámetros sexuales, siendo éstos los que imperen en las interpretaciones correspondientes, posicionándolo en una ‘hermenéutica reduccionista’²¹ del mito, pues éstos sólo relatan la historia de la vida sexual del hombre.

Para Cassirer, lo más importante en los estudios sobre el mito es saber cuál es su función social y cultural en la vida del hombre, y aunque todos sus estudios son válidos, no

²¹ Cfr. Durand (1968)

logran acotarse a un núcleo que permita dar respuesta a sus preguntas. Por ello, el autor nos ofrece su propia interpretación del mito donde a través de la diversidad encuentra siempre los mismos motivos que integran el pensamiento e imaginación mítica.

Cassirer, en su 'unidad de lo diverso' encuentra que el mito y la religión contienen una unidad de sentimiento que encierra una "conciencia de la universalidad y la identidad fundamental de la vida" (Cassirer, 1946: 48). Lo que aquí observa, es un inmenso deseo de los individuos de identificarse con la vida de la comunidad y la naturaleza expresado en los rituales religiosos. El mito hace comprensible este deseo cuando se le mira desde nuestra experiencia social y no desde una lógica racionalista o experiencia objetiva. En el mito habita un vínculo de *simpatía* y no de causalidad, lo que trae como resultado un refuerzo de vínculos emotivos en donde lo más importante es la profundidad con que se experimentan las relaciones humanas que posibilita la vida en todos los planos, tanto individual como en colectivo: "para que esta vida se conserve tiene que ser constantemente renovada. Pero esta renovación no se concibe en términos puramente biológicos. La persistencia de la especie humana depende también en este caso de actos sociales y actos fisiológicos" (Cassirer, 1946: 51).

Cassirer sostiene que los sentimientos de los primitivos estribaban en fundirse en la colectividad, despojándose de las ataduras de la individualidad para sumergirse en la corriente de la vida universal, que implicaba perder la identidad y estar inmerso en la totalidad de la naturaleza. Sin embargo, en el devenir de la historia tales sentimientos cambian de carácter en la religión griega con la intervención de la mente lógica, en donde estos elementos 'irracionales' deben contener una explicación y una justificación teórica. Por ello ya desde la teología órfica, la función del mito es dar a los cultos orgiásticos un nuevo giro explicativo que vincule la locura sagrada con los actos. Para Cassirer, desde Grecia el mito se convierte en una explicación de la realidad ritual, sin embargo, no deja de tener sus cualidades fundamentales. Lo que el autor nos muestra con esto, es que el mito no surge solamente de procesos intelectuales, sino que brota de profundas emociones humanas, es una emoción convertida en imagen que cobra una forma definida que pasa de estar en un estado pasivo en el individuo a un proceso activo en la colectividad mediante su narración y ritualización (Cassirer, 1946).

Las imágenes de los mitos son una expresión específica de las emociones que se refieren a clases especiales de objetos, esto es lo que denomina su carácter *simbólico*, el cual es un modo de expresión de la realidad que es el común denominador de todas las

actividades culturales: mito y poesía, lenguaje, arte, religión y ciencia. Como seguidor de Kant, Cassirer formula que la tarea del proceso simbólico implicado en el mito, el lenguaje y la ciencia (formas simbólicas), consiste en objetivar nuestras percepciones sensoriales y nuestros pensamientos. El acto de nombrar algo tiene como prerequisite una objetividad real empírica al ser producto de una representación de la realidad, pues no se nombra bajo un signo convencional algún objeto ya elaborado, sino que es la elaboración misma del objeto, pues éstos no existen por sí mismos, sino sólo en la medida en que podemos representárnoslos.

Las tres formas simbólicas de Cassirer antes mencionadas, son mediadores en la construcción de los objetos. Son una especie de instrumento por medio del cual nos apropiamos y creamos la realidad, que es un constante proceso de representación que se constituye bajo formas determinadas, siendo el simbolismo justo ese mediador entre los ‘actos internos del espíritu’ y los objetos externos percibidos por los sentidos. El símbolo es en este aspecto, una representación que se objetiva pero sin perder su subjetividad, está hecho tanto por lo objetivo expuesto a través de los sentidos como por lo subjetivo que implica lo afectivo. Para Cassirer, la teoría de la simbolización explica el pensamiento mítico en el que se mezcla tanto lo objetivo como lo subjetivo contenido en lo humano, siendo lo que constituye el conocimiento del mundo (Cassirer, 1952).

A simple vista, el mito parece muy alejado de la realidad empírica pues da la impresión de ser un mundo fantástico, sin embargo, tiene un aspecto objetivo en el que su simbolismo conduce a una objetivación de los sentimientos. Para Cassirer (1946), los actos de los ritos reflejan los profundos deseos individuales y violentos impulsos sociales, éstos se ejecutan sin saber sus motivos, pues pertenecen al plano del inconsciente. Sin embargo, cuando estos actos se transforman en mitos, aparece el significado de sus acciones y aunque éstos parezcan incongruentes y absurdos, los coloca en un nuevo camino lejos de su vida inconsciente e instintiva, posicionando al ser humano en el mundo de la significación y el sentido, lo que conlleva un ‘efecto calmante’ en la vida del hombre ante la inminencia de la muerte y sus propios actos, pues toda expresión de una emoción suscita apaciguamiento.

El mito es pues, la capacidad de dar nombre a los sentimientos más profundos de la humanidad, tales sentimientos tienen un doble poder: el de ligar y el de desligar. Esto se debe a las ‘descargas nerviosas’ que tienen las expresiones simbólicas, cuyas emociones se proyectan hacia afuera concentrándose en actos y éstos a su vez en obras que se mantienen

perdurables y persistentes: “la expresión simbólica no significa extenuación, sino intensificación. Lo que aquí se presenta no es una mera exteriorización, sino una condensación. En el lenguaje, en el arte y la religión, nuestras emociones no se convierten simplemente en actos; se convierten en obras” (Cassirer, 1946: 60)

De esta manera, para Cassirer tanto el mito como el lenguaje, el arte, la religión y la ciencia son el poder de objetivación y solidificación de las expresiones simbólicas. En el pensamiento mítico y la imaginación, no habitan historias individuales sino la experiencia social de los sentimientos del hombre. Las emociones que éstas expresan, son realidades convertidas en imágenes y dado que éstas son intuitivas, se presentan a través de figuras ‘toscas, groseras y fantásticas’ pues es lo que hace que éstas puedan ser comprensibles para el hombre no civilizado “pues ellas pueden darle una interpretación de la vida de la naturaleza y de su vida interior” (Cassirer, 1946: 61).

En Cassirer el mito se encuentra incrustado en la vida religiosa, ésta gestiona las cuestiones sobre la vida y la muerte y en ella queda fijada una metamorfosis del miedo ante la muerte que es posible mediante los mitos. Y aunque en los mitos se muestran visiones violentas y terroríficas, por medio de ellos el hombre comenzó a aprender el arte de expresar, lo que significó organizar sus instintos, esperanzas y temores. El mito es en esta idea, el poder de organización frente a la muerte, que es recuperado por Blumenberg (2003) para hablar de éstos como mitigadores de la angustia frente a la imposición del concepto mediante el logos en las sociedades contemporáneas.

Es así, que el mito fue el primer gran maestro de la humanidad que planteó y resolvió el problema de la muerte en un lenguaje comprensible para la ‘mente primitiva’. El mito enseñaba que la muerte no significa la extinción de la vida humana, sino sólo un cambio en la forma de la vida: “En el pensamiento mítico el misterio de la muerte ‘se convierte en una imagen’; y por medio de esta transformación la muerte deja de ser un hecho físico intolerable y penoso, y se hace comprensible y tolerable” (Cassirer, 1946: 63). Por lo tanto, la función social del mito consistió en dotar a la humanidad de fundamento a la vida a través de la comprensión de la muerte.

Cassirer nos muestra que el pensamiento mítico no está dissociado del pensamiento científico. El mito contiene lógica bajo su lenguaje proposicional y la ciencia contiene mito bajo su lenguaje emotivo. A sí mismo, reconoce en el mito elementos extracientíficos de la verdad y encuentra que en éste se expresan formas simbólicas propias que nos remiten

junto con los ritos a la realidad social, pues es sólo en la experiencia social en donde se constituye el modelo de los mitos.

Para Durand (1968), la obra de Cassirer tuvo un mérito importante en las orientaciones filosóficas, sociológicas y psicológicas al trabajar el simbolismo desde una 'hermenéutica instaurativa', que ofrece una visión diferente de la problemática del símbolo, no planteada desde su fundamento, sino desde el propio objeto simbolizante como expresión, que según Durand, tiene una fisonomía que constituye la organización de lo real. Los objetos de los símbolos son promovidos por un contenido psicocultural de la conciencia que los objetiva para poder ser visibles a la propia conciencia, en este sentido la objetivación de una cosa está integrada inmediatamente en un sentido.

Al igual que Durand, consideramos que aunque Cassirer ponga en la misma valencia al pensamiento mítico y al pensamiento científico en cuanto formas simbólicas de la realidad, observa al mito en relación con la religión y ésta en relación con la ciencia de forma jerárquica, considera "al mito como un símbolo esclerosado, que perdió su vocación 'poética', mientras por el contrario, la ciencia, objetivación por excelencia, siempre vuelve a cuestionar los símbolos y posee por tanto una potencia mayor de pregnancia simbólica" (Durand, 1968: 71). El pensamiento mítico simboliza la realidad, pero el pensamiento científico lo hace de una mejor y perdurable manera al contener el elemento crítico proposicional como su principal elemento.

d) Significado relacional o integrador

Finalmente, en nuestro recorrido sobre los estudios del mito encontramos una gran variedad de trabajos que mezclan tanto el significado racional como el emocional del mito. Éstas posturas relacionales o integradoras son las más recientes aportaciones con respecto al estudio de los mitos que han retomado y ampliado principalmente la tradición psicoanalista, la filosofía neokantiana de Cassirer, el estructuralismo de Lévi-Strauss entre otras escuelas, para abordar al mito tanto de manera teórica como empírica. Lo que destaca de ellas es que han concentrado sus explicaciones a partir de la 2da Guerra Mundial, elaborando una fuerte crítica a la *razón instrumental* y los postulados de la modernidad, considerando que la represión hacia la parte emotiva e intuitiva del ser humano conlleva a una crisis de sentido colectiva que apunta hacia los totalitarismos.

Entre los estudios más destacados se encuentran aquellos que pretenden dar cuenta de la relación directa entre *mythos* y *logos* como dos formas integrativas de la realidad.

Estas investigaciones realizan una *coimplicación* entre estas dos dimensiones del hombre manteniendo su tensa relación creadora y se les ha concentrado dentro del ámbito comprensivo de una *hermenéutica simbólica*²². Ahora, la mirada sobre los mitos está puesta en esta relación y el retorno del mito a las sociedades contemporáneas ligado al arte, principalmente a la literatura y la imaginación.

La hermenéutica simbólica es un término acuñado por el filósofo Ortiz-Osés que recupera la dimensión simbólica del mito (Solares, 2002). Para él, la mitología es el logos de un mito que al igual que la antropología y la sociología de principios del s. XX está en línea directa con la creencia: “es una racionalización (logos) de lo irracional (mito, creencia), intento de ordenar nuestras visiones y de articular nuestra experiencia existencial en un sistema organizado” (Ortiz-Osés, 2006: 378). Así, la mitología es un tipo de visión del mundo ya sea antigua o moderna (mitología tradicional/mitología moderna) que aporta las ‘suposiciones básicas existenciales’ del hombre y ordena la intuición, lo subjetivo, lo sobrenatural, los deseos y la afectividad.

Para Ortiz-Osés (2006), la ciencia nos brinda el conocimiento del mundo objetivo-material y nos ayuda a habitar el mundo, mientras que el mito nos brinda el conocimiento del mundo subjetivo-psíquico/anímico que nos ayuda a dar significado a los actos, ambos postulados son complementarios y necesarios para la vida del ser humano: “la auténtica ciencia nos ayuda objetivamente, la auténtica magia nos ayuda subjetivamente; aquella soluciona o resuelve problemas psicológicos del alma (psique). Necesitamos tanto la física como la metafísica” (p. 381).

La *mito-logía* del autor como lo menciona Solares (2002), implica un sentido relacional de la experiencia vital que por sí misma conduce a una extinción de la dualidad:

el mito, relato de fondo o cosmovisión que sirve de horizonte constitutivo de sentido a la religión como institución ritual y moral de un ethos o axiología compartida, es un relato fundacional que al relacionar los aspectos contradictorios de la experiencia humana a través de un lenguaje simbólico y dramático, es capaz de exorcizar el mal implicándolo en un sentido de disposición orientado a la anulación de el (los) dualismo(s). (p. 15).

Tanto el trabajo de Ortiz-Oses como el de otros reconocidos estudios contemporáneos como los de Durand, están atravesados por un grupo de investigadores

²² Cfr. Solares (2002).

multidisciplinarios fundado por el psicoanalista Jung, denominado Círculo de Eranos (1933-1988) que conjuga una serie de disciplinas con carácter 'científico-gnóstico', cuyo eje argumentativo en voz de Garagalza (1990) es que la captación de sentido no sólo deviene del puro logos (reflexión relacional y objetiva), sino que emerge también del nivel más primario del mito que es la experiencia vivida y sentida.

Los estudios de Eranos refieren a la parte anímica del ser humano a través del estudio de los símbolos y el sentido, aluden más a la comprensión que a la explicación científicista y centran sus estudios en el arte, los mitos y la religión. Entre los miembros más destacados de este círculo están Eliade, Kerényi, Corbin, Neumann, Hillman y Campbell entre otros. Lo que les unía era el intento por integrar los avances y descubrimientos de las distintas ciencias humanas en una perspectiva unitaria que postulara un conocimiento integral del hombre que deambula entre la especulación filosófica y la investigación empírica.

Para Jung (2004) los mitos fundamentan la vida del primitivo y su esencia son los arquetipos, éstos son elementos estructurales que organizan las imágenes recurrentes de la psique y tienen una forma dinámica que supera las concreciones individuales, biográficas, regionales y sociales. Los arquetipos son imágenes espontáneas de la psique que se hallan hundidas en el *inconsciente colectivo*, éstas conforman la religión, el culto y el arte. Son una especie de 'a priori de la imaginación' que "pueden ser consideradas como estructuras inconscientes de la subjetividad, que organizan y dirigen, de acuerdo con sus propias leyes, toda la energía psíquica espontánea" (Duch, 2002: 313). Las narraciones míticas son la forma solidificada y consciente de esos arquetipos que proyectan el inconsciente colectivo transpersonal (Jung, 2004), éstas se componen por la experiencia acumulada del ser humano desde que éste ha habitado la tierra. Las imágenes responden a todas las necesidades físicas y anímicas del hombre, pero sobre todo, contienen los elementos de fascinación y terror a los que la humanidad se ha enfrentado y que ha resuelto colectivamente. Esta acumulación de conocimiento tanto cultural como biológica ha permanecido a través de las imágenes arquetipales de las que están compuestos los mitos, las cuales se hallan en referencia directa con los sueños, que también están compuestos por el mismo material imaginativo pero que responde a la particularidad de los individuos, es decir a su propia biografía y condicionamientos socio-culturales. De esta manera, como lo ha denominado Campbell (1997), el sueño es el mito personalizado mientras los mitos son los sueños despersonalizados.

Una particularidad que la escuela jungiana ha encontrado a través de los arquetipos manifestados una y otra vez en los mitos, es que en éstos se ubican las etapas por las que el hombre tiene que atravesar para llegar a la maduración, a ello se le denomina *proceso de individuación*,²³ y es retomado por el filólogo Campbell (1998) quien realizó un análisis de mitología comparada a partir de las *ideas elementales* de Adolf Bastian reforzadas por los arquetipos de Jung.

Campbell²⁴ encontró que gran número de mitologías y cuentos desde el paleolítico hasta las religiones más complejas, contienen elementos comunes que constituyen un *continuum mitológico* que expresa el desarrollo psico-cultural que el hombre ha atravesado, estableciendo lo que denomina como *matrices civilizatorias* de la humanidad. De ellas halló sus elementos narrativos en común, y los relacionó directamente al proceso de individuación jungiano planteando una estructura de los mitos que consiste en: separación-iniciación-retorno.

La importancia de su trabajo estriba en la recaudación empírica de los materiales que conforman la estructura del mito, así como una propuesta en la que existen dos ciclos que conforman la vida psíquica del hombre tanto individual como cultural que converge en el mito: *la aventura del héroe civilizatorio* y el *ciclo cosmogónico*. Para Campbell éste recorrido tanto individual como universal por el que ha pasado la humanidad y que se hace consciente tanto en el mito como en los sueños, responde no solamente a cuestiones anímicas sino a cuestiones históricas determinadas, pues aunque encontremos los mismos temas míticos una y otra vez, éstos cobran diferente forma a partir de las condiciones espacio temporales en los que son producidos. Campbell (1998) expone que “el mito constituye la matriz universal del nacimiento específicamente humano” (p.69) pues supone que en él habitan las claves para el desarrollo de la madurez que han sido producidas en colectivo y que han dado forma a la cultura.

Otro estudio que plantea a los mitos como elemento fundante de la cultura y objeto imperativo para la comprensión de los comportamientos culturales, es el del historiador de las religiones Eliade quien sostiene que las creaciones mitológicas y religiosas son

²³ Desde la psicología profunda el proceso de individuación es un desarrollo psíquico del cual emerge una personalidad más amplia y madura. Para esta disciplina este proceso se encuentra inscrito dentro de la naturaleza humana como una posibilidad latente, pero sólo es estrictamente real si “el individuo se da cuenta de él y lleva a cabo conscientemente una conexión viva” con dicho desarrollo. El objetivo de este desarrollo consiste en hallar el centro organizador o totalidad de la psique denominado <sí mismo> el cual es un “regulador que proporciona una extensión y maduración constante de nuestra personalidad” (Von Franz, 2002: 162).

²⁴ Véase Campbell (1992a; 1992b; 1999; 2000).

expresiones existenciales del hombre en el mundo, cuya característica consiste en conocer la experiencia mística que conecta con lo sagrado (Rocquet, 1980). El mito para Eliade (1968) es un factor fundacional de la existencia humana que narra una historia sagrada que tuvo lugar en el tiempo primordial, es siempre el relato de una creación que narra cómo es que las cosas han comenzado a ser. Es la descripción de “las diversas y a veces dramáticas irrupciones de lo sagrado en el mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que fundamenta realmente el mundo y la que le hace tal como es hoy día” (Eliade, 1968: 17). En pocas palabras para Eliade (1998) el mito es *tradición sagrada, revelación primordial y modelo ejemplar* que proporciona a través de sus historias los modelos de conducta a la comunidad de la que es parte, confiriendo con ello significación y valor existencial al individuo.

Eliade considera que lo importante tanto en los estudios del mito como de la religión son las prácticas culturales que éstos generan, por ello para la *comprensión* de tales fenómenos es necesario tratar a las creencias como verdaderas, con el fin de penetrar a profundidad en las prácticas y comportamientos culturales de la humanidad. Su análisis se enfoca en lo que denomina mito ‘vivo’, siendo éste aquella narración que proporciona al hombre de las sociedades arcaicas significación existencial. Para el autor, lo que hace verdadero al mito es la santificación que éste hace del mundo al narrar una historia sagrada que expresa la plena manifestación del *ser*.

La expresión de lo *sagrado* fundamenta ontológicamente al mundo ya que por medio de sus narraciones se participa de las *hierofanías* que han dado pauta a la creación del espacio-tiempo. Lo real se constituye por estas revelaciones que santifican el mundo fundándolo material y espiritualmente. Por ello para el hombre de las sociedades arcaicas estar y saber qué es lo real y verdadero, responde a conocer y establecerse en esas revelaciones transmitidas en los mitos. Para Eliade (1999) el hombre está constituido por los acontecimientos míticos y de ahí la necesidad de recordarlos a través de los rituales para conocerse a sí mismo y al mundo en el que habita. Lo esencial para el hombre de las sociedades arcaicas es conocer sus mitos, pues éstos le permiten vivir plenamente ya que “para vivir en el mundo hay que fundarlo” (Eliade, 1957: 22) y esto sólo se logra hacer siguiendo los modelos que las hierofanías revelaron. Esta premisa, inmediatamente nos remite a Kerényi (2004) quien a propósito de la mitología sostiene que ésta se explica a sí misma y es explicativa de todo aquello en el mundo, lo que la coloca como aquello que aclara todo lo que sucede y cómo es que sucedió situándose en el campo de la

fundamentación. La mitología para este autor, fundamenta y es fundamento de la existencia ya que todo se basa en ella.

De esta manera, lo que se expresa en el mundo del hombre religioso es lo sagrado siendo esto lo *real por excelencia*, y el medio por el cual se manifiesta son los mitos pues “revelan que el mundo y la vida tienen un origen y una historia sobrenatural, y que esta historia es significativa, preciosa y ejemplar” (Eliade, 1999: 26). Tal revelación implica lo que Eliade denominó una ‘ontología pragmática’ ejecutada en los rituales y en todos los actos significativos del ser humano como la alimentación, sexualidad, educación, muerte, etc. Por ello, el conocimiento de los mitos en el mundo arcaico equivale al auténtico conocimiento de las cosas por medio de la experiencia, que encuentra su manifestación en el culto. Para Eliade esta manera de vivir los mitos es otra forma de nombrar la experiencia religiosa que toma diferentes configuraciones a lo largo de la historia de la humanidad, estas afirmaciones constituyen uno de los aportes más importantes de la obra eliasiana pues para él, el hombre tiene una dimensión ontológica denominada *homo religiosus*²⁵ que se refleja a través de la diversidad de formas que componen la experiencia religiosa en toda la historia humana. En términos generales, el autor plantea al mito como una intuición del ser con carácter transhistórico, lo que le asemeja a las posturas en general de Jung y Eranos.

En este mismo contexto de Eranos y recuperando a Bachelard, Cassirer y Lévi-Strauss entre otros, el antropólogo Durand fundó a partir de la hermenéutica simbólica una escuela sobre estudios del imaginario en el Centre de Recherches sur l’Imaginaire (CRI) en Grenoble, dependiente del Centro Nacional de la Investigación Científica de Francia. Durand toma como punto de partida la teoría del simbolismo de Jung, en la que el símbolo²⁶ aparece por su carácter dual, como un mediador o intermediario que completa y totaliza la conciencia y lo inconsciente, la subjetividad y la objetividad, el pasado y el futuro. A partir de esta visión el autor centra sus esfuerzos en la interpretación cultural de los lenguajes simbólicos concretos como los mitos, ritos, textos literarios y arte producto de la imaginación simbólica que es el intermediario entre lo biológico y lo social.

²⁵ Véase Eliade (1998).

²⁶ Desde la noción de Durand (1968) el símbolo es el mundo de lo innombrable que brinda sentido con relación a la trascendencia, es el signo lingüístico de la imaginación simbólica y es “la mejor representación posible de una cosa relativamente desconocida, que por consiguiente no sería posible designar en primera instancia de manera más clara o más característica” (Jung, 1932; en Durand, 1968: 13) El simbolismo se expresa directamente en el inconsciente, en lo metafísico, en lo sobrenatural y lo surreal, el sentido del símbolo es abstracto es una representación que hace aparecer un sentido secreto. (p. 14)

Garagalza (1990) nos resume que el mito para Durand es una presencia semántica que contiene la dinámica de las imágenes arquetipales:

representa la primera emergencia de la conciencia, el comienzo de la derivación cultural en la que se actualiza la naturaleza humana, el surgimiento de la <diferencia>. Siendo un discurso último que lleva a cabo la primera interpretación vivencial del hombre y el mundo, el mito viene a instaurar la significación afectiva en la que enraíza todo posterior despliegue de sentido (p. 91).

El mito es un metalenguaje en el que se vinculan los elementos antagónicos de la existencia y se les dan forma en su narración, logrando con ello desplegar y amplificar el sentido de la existencia.

Para entender tal metalenguaje, Durand implementó una metodología específica para el estudio de los mitos y los demás lenguajes del imaginario que se conoce como *mitanálisis*: análisis semántico de los mitos, y *mitocrítica*: análisis del mito en las obras de arte, específicamente en la obra literaria. Desde la perspectiva de Garagalza (1990) Durand hace un análisis científico que trata de extraer el sentido del mito en términos psicológicos y sociológicos pues sostiene que

en cada época hay un mito dominante que tiende a institucionalizarse, sirviendo de modelo a todo imaginario. Al mismo tiempo, este mito triunfante, actualizado en ideologías, en movimientos culturales, en modas, etc., suscita un contramito que se mantiene en potencia (latente), con lo que en cada momento histórico concreto nos encontramos siempre con un sistema de mitos compensados (p.105).

A través de estos análisis lo que el autor desarrolla es una plataforma para unir a las ciencias humanas (en especial a las ciencias biológicas y culturales) en una unidad, proponiendo para ello un *trayecto antropológico*²⁷ basado en el pensamiento de Bachelard sobre el fenómeno humano.

Los estudios del mito de Durand y su escuela estriban en seguir rastros míticos a partir de la literatura que los recupera y los transforma²⁸. Los mitos tienen un vínculo

²⁷ Véase Durand (2004).

²⁸ Visión retomada de Dumézil (1973), quien elabora una especie de transición entre el mito y la epopeya observando que en ambos géneros habitan los mismos *motivos* y estableciendo con ello relaciones estrechas que constituyen una 'mitología novelada'. Por medio de un estudio comparado Dumézil encuentra que hay una adaptación novelesca del mito en las sagas y las epopeyas, debido a la repetición de los motivos que aunque se trabajen de diferente manera tanto en uno como en el otro, están presentes. Dumézil está convencido de que en los mitos se evidencia la estructura social de los pueblos.

estrecho con la literatura siendo ésta la forma moderna del mito, pero esto sólo es tal cuando actúa sobre algún grupo social, pues el mito no tiene una objetividad histórica por sí mismo sino en la medida en que actúa sobre algún colectivo. Sólo “adquiere una forma de legitimidad, e incluso de verdad, en la medida en que nos ofrece la representación de un sistema del mundo tal y como los hombres se lo representan” (Monneyron, 2004: 22), es decir, cuando la narración explica la acción y el sentido en el presente. Por esta razón el mito puede seguir actuando como portador de sentido a la existencia en la medida en que es retomado en la literatura que le relaciona directamente con un contexto en particular.

Finalmente, para Durand la mitología puede organizarse a partir de las diferentes imágenes que la conforman estableciendo una estructura relativa o *estructuralismo figurado*, pues no se puede obtener una estructura unívoca del mito ni siquiera mediante una evocación ontológica de la narración, pero sí se puede llegar a un acercamiento a ella mediante la organización de sus imágenes y versiones que expresan a la civilización.

El mito como una forma simbólica de expresión de la realidad expuesto primero por Cassirer y retomado por la hermenéutica simbólica, es motivo de otra vertiente alemana que se concentra en exponer la racionalidad del mito brindándole legitimidad como forma de conocimiento de igual validez que la ciencia. Entre sus principales exponentes se encuentra Hübner y su discípulo Duch. Hübner subraya que la ciencia y el mito ofrecen teorías entre sí sobre el mundo y la realidad, son formas de pensamiento que dan razón de algunos aspectos y fragmentos de la realidad desde posiciones diferentes. Cada uno da cuenta de la estructura “ontológica de los objetos de experiencia” (Duch, 2002: 447) sin un orden jerárquico.

Mito y ciencia son modos que posibilitan la experiencia humana que contienen sus propias condiciones, racionalidades y actúan en su propio marco de conceptos en tanto experiencia y razón. Para Mardones (2000) ambas valencias pueden compararse y entenderse como alternativas pero no existe una medida que las juzgue una sobre otra.

Hübner intenta llevar al mismo nivel de conocimiento el pensamiento mítico y el científico pues son complementarios, ya que poseen la misma estructura aunque su contenido sea diferente, ambos “tienen idénticos presupuestos ontológicos, que al mismo tiempo son históricos y contingentes” (Duch, 2002: 449). Desde la posición de Duch (2002), Hübner ofrece “una rehabilitación del mito sin la exclusión del logos...a partir de su comprensión aspectual de la verdad, da a entender que mythos y logos son dos formas

complementarias e inconmensurables de que dispone el ser humano para instalarse en su mundo” (p. 453). Lo anterior permite al mito tener la posibilidad de dar sentido a la existencia humana aún en sociedades contemporáneas.

Duch es fuertemente influenciado por Hübner, por lo que sus trabajos sitúan al mito como una forma de conocimiento a la par de la ciencia (fundamento de verdad) que enfatiza la *diferencia* como aquello que posibilita el ‘querer decir’ de todo discurso humano. Observa en el mito una *función teodiceica* que consiste en una “reconciliación entre los aspectos más contrarios y mutuamente autoexcluyentes de la existencia humana” (Duch, 2002: 34), que posibilita la sanación y reconciliación de la precariedad del ser humano en una ‘praxis terapéutica’ que mitiga la angustia primigenia o domina la *contingencia* (pasar del caos al cosmos) a través de la reconciliación de los opuestos.

Para Duch, los mitos han planteado mediante sus formas y fórmulas una *praxis de dominación de la contingencia* en todos los tiempos que van desde las tradiciones premodernas hasta nuestros días, posibilitando con ello las diversas culturas que conocemos: “hay una inalienable dimensión mítica en todo ser humano, justamente porque las posibilidades reales de la existencia humana permanecen siempre escondidas y, además, son infinitamente superiores a aquello que se puede tematizar conceptualmente, percibir históricamente y experimentar en cada momento concreto” (Duch, 2002: 28). En este sentido, para el autor el ser humano es un animal imaginativo que manifiesta su *poliglotismo* en los mitos configurando la cultura.

Para la hermenéutica simbólica, el mito realiza la *coincidencia oppositorum* que Duch (2002) denominará como *logomítica*, que es la complementariedad entre *mythos* y *logos* llevada al *apalabramiento* de la realidad que consiste en la adecuada administración de las expresiones humanas. Esta propuesta surge a partir del diagnóstico que el autor realiza de la sociedad actual inmersa en una crisis gramatical provocada por la “incapacidad de las estructuras racionales para legitimar en exclusiva la existencia humana” (Duch, 2002: 456). El lenguaje es la relación entre el hombre y la materia, y al ser negados los distintos lenguajes, teniendo como primacía el lenguaje proposicional, se llega a una inadecuación del uso de las palabras y a una irrefutable “perversión de nuestro léxico habitual, que al mismo tiempo, ha sido causa y efecto de la perversión de los sentimientos” (Duch, 2002: 459). De esta manera, para el autor vivimos en una crisis debido a que el ser humano está renunciando a la capacidad de nombrar aquello que es innombrable y con ello renuncia

también a su capacidad creativa acercándose vertiginosamente a los totalitarismos y exclusiones.

Retomando, la crisis de nuestro tiempo es por encima de todo una crisis gramatical en la que existe una guerra pronunciada entre el *mythos* y *logos* cuyo objetivo es el uso exclusivo de uno sobre otro, lo que lleva al mal uso tanto de la imagen como del concepto. A pesar de esta lucha de poder histórica, para Duch ambas formas de pensamiento cohabitan en el ser humano posibilitándole a nombrar las cosas, este complemento que se da por medio de la diferencia en definitiva siempre conlleva tensión, lo que expone la *dimensión polifacética* del ser humano. Con la complementariedad entre *mythos* y *logos* se logra el 'buen uso de la palabra' y se da pie a la creatividad humana, es decir, a la logomítica propuesta por el autor.

En resumen, tanto la hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés (2001) como la logomítica de Duch (2002), forman parte del grupo de interpretaciones relacionales o integrativas que ya no ponen en duda la veracidad y funcionalidad del mito, sino que lo abordan en relación a su evocación terapéutica y conocimiento verdadero que es necesario para la expresión humana, por ello la insistencia en su retorno por medio del arte y la cultura.

Ejemplos de estudios mexicanos

Hasta este momento, hemos ubicado diversas interpretaciones sobre el mito a través de sus principales estudios. Consideramos pertinente agregar algunos ejemplos de trabajos contemporáneos sobre el tema que nos ilustren su actual estado en las ciencias sociales, de ahí que expondremos brevemente dos casos en nuestro país que están enfocados a los mitos²⁹ con una perspectiva socio-histórica: el de López Austin (2006) y Alejos (2004). Para ambos autores existe un terreno fértil de los mitos en nuestra sociedad mexicana por dos razones primordiales, en primera porque somos producto de una cosmovisión mesoamericana cimentada en una fuerte tradición mitológica y en segunda porque en nuestro territorio aún se pueden encontrar comunidades en las que ésta tradición sigue generando prácticas.

²⁹ Para fines prácticos hemos dejado de lado importantes estudios al respecto, sólo hacemos alusión a las perspectivas socio-históricas debido al carácter social que éstos atribuyen a los mitos. Existe en nuestro país un abanico de estudios sobre el mito que involucra a la hermenéutica simbólica, el imaginario y el arte, de los cuales se destaca el trabajo de Solares (2007) titulado *La madre terrible* en el que se analiza el arquetipo de la diosa en el México antiguo y se compara con otras culturas.

El relato mítico como producto social

Para López Austin³⁰ (2006), el mito es una institución social donde se encuentra una de las mejores formas de expresión de la realidad. Su interés consiste en poder “desentrañar relaciones sociales de los pueblos que lo han producido” (López, 2006: 41) a través del marco de referencia de la historia, que afirma es el punto de convergencia de todas las demás disciplinas sociales. Al igual que el resto de los autores contemporáneos aquí expuestos, para López Austin es una utopía pensar que existe una definición unívoca del mito y lo único que se puede hacer es asentar las bases definitorias particulares de la investigación.

Partiendo de la historia como base para el estudio de los mitos, López Austin sostiene que “el mito es un producto social, surgido de innumerables fuentes, cargado de funciones, persistente en el tiempo pero no inmune a él. Como todo producto social, adquiere su verdadera dimensión cuando es referido a la sociedad en su conjunto” (López, 2006: 26). El mito no es un elemento independiente de una sociedad determinada sino que es producto y sustento de ésta, su revalorización implica conocer la importancia social que contiene y su estudio tendría que estar en función de las sociedades actuales a la par del contexto del cual formaron parte con el fin de poder explicar mejor cómo se ha ido construyendo el pensamiento social que encierran los relatos míticos.

Es fundamental dejar en claro que para López Austin, el estudio del mito no se limita a un erudito análisis *per se*, sino que tiene que “[conducir] al descubrimiento de sus formas de integración en los procesos de las sociedades que le dan vida” (López, 2006: 26). Tales procesos remiten al quehacer sociológico debido a que la interacción social que da cabida al mito y las prácticas sociales que de éste surgen, nos llevan a la creación cultural más importante de la humanidad: la vida en colectivo.

La delimitación metodológica de López Austin permite observar la complejidad del problema de una manera más ordenada al dividir por partes prioritarias el estudio de los mitos a partir de los objetivos fijados en cada investigación. Como ejemplo, el concepto de mito que elabora se enfoca a su aplicación en la tradición religiosa mesoamericana (aunque esto no lo exenta de poder hacer referencia a otras tradiciones) que indica que éste es un

³⁰ Historiador y experto en cosmovisiones de los pueblos mesoamericanos, actualmente es integrante del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM y doctor en historia por parte del Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras.

relato y su medio de expresión es la *palabra*. Llegado a esto, su autonomía y clausura hacen del mito un texto (en tanto que relato) que es como unidad, analizable y comparable.

Como elemento determinante en la construcción de su definición, el autor elige el *origen* de las cosas como *leitmotiv* de los relatos míticos que se encarga de mostrar cómo es que las cosas han llegado a suceder y explica el proceso. Al utilizar el origen como fundamento y como principio, López Austin se acota sólo a los mitos cosmogónicos, y en una de sus investigaciones elige sólo a un grupo particular de ellos que están unidos por un personaje mítico: el tlacuache. Así, el autor realiza su definición de mito para guiar sus investigaciones concluyendo que éste “[es] el texto que relata la irrupción del *otro* tiempo en el tiempo del hombre, provocando el *origen* –principio y fundamento- de algo” (López, 2006: 51).

López Austin centra su análisis en el descubrimiento de formas de integración en los procesos de sociedades que dan vida al mito, en este sentido el estudio del relato y las prácticas que giran alrededor de las sociedades sustentadas en él, brindan las herramientas para la comprensión de la realidad social tanto de sociedades antiguas como de las contemporáneas. El mito como institución entraña relaciones sociales particulares, éste cumple con la función de crearlas, legitimarlas, resguardarlas y explicarlas. Estas relaciones se asientan en la memoria colectiva que da forma a una determinada sociedad cuyo medio de transmisión es la palabra que es portadora de los modos de representación en que dicha sociedad se sustenta. Por ello, el relato mítico para López Austin es transmisor de una determinada cosmovisión.

El relato mítico como unidad de un colectivo social

Otro referente al que hacemos alusión para hablar de lo contemporáneo del mito es el trabajo del antropólogo lingüista Alejos³¹, sus estudios versan sobre culturas indígenas centrando su esfuerzo en las tradiciones orales. Su trabajo empírico sobre los mitos mayas entre otros, lo posicionan como una figura importante en materia de los relatos que persisten en la sociedad mexicana contemporánea.

Para Alejos (2004), la función primordial del mito es retórica ya que sus relatos buscan mantener un pensamiento común que unifica ideológica y simbólicamente a un colectivo social generando una cosmovisión. Los mitos son relatos literarios con una fuerte carga estética y al igual que Eliade, considera que son relatos sagrados que imprimen

³¹ Investigador del Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.

carácter de unidad a las colectividades, se encargan de plantear las ideas centrales a cerca de ésta y de sus relaciones hacia fuera (entorno social y natural): “los mitos unen a los individuos de una sociedad en torno de un pensamiento, valores y actitudes hacia sí mismos y hacia su alteridad” (Alejos, 2004: 135).

Como relato sagrado el mito fundamenta los orígenes y explica simbólicamente las cosas que hay en el mundo y el orden que éste conlleva, generando identidades que construyen la noción de un *yo/nosotros* y de lo *otro*, a sí mismo asienta las bases para la formación del colectivo como *yo/nosotros* y la formulación de la *otredad*.

De esta manera, Alejos (2004) afirma que las principales categorías de valor que organizan las relaciones de espacio-tiempo-semántica está en la construcción del *yo* y el *otro* que generan los relatos míticos. La identidad generada por los mitos se entiende “en términos bajtinianos como una expresión estética de la <arquitectónica del mundo real>” (Alejos, 2004: 135). Así, por medio de un lenguaje mitológico una sociedad puede constituirse como “comunidad autora de sus mitos y constructora de su complejo *identitario*, teniendo a la otredad mitológica como referente primordial” (Alejos, 2004: 136). Esta otredad mitológica contenida en los relatos, expresan las relaciones entre los hombres y su entorno (*nosotros*), y entre éstos y sus divinidades-héroes (*otros*). El conjunto de valores y pensamientos que se articulan alrededor de estas relaciones es lo que le da unidad al colectivo social.

Este principio del que parte Alejos lo lleva a referirse a los mitos como “la obra literaria de un pueblo y de su tradición cultural, donde se plasma una visión del mundo y donde se expresan los principios axiológicos y valorativos de la comunidad en su relación con el mundo” (Alejos, 2004: 136). Estas obras identitarias tienen sus propios modos de expresión en cada cultura por lo que cada caso requiere ser analizado de forma particular.

A través de este breve recorrido acotamos una historia del mito que refleja la compleja forma en que ha sido abordado, interpretado y puesto en práctica. Sin embargo, de lo que resta dar cuenta y es principal motivo de este trabajo es exponer dónde, cuándo y cómo lo ha ubicado la sociología. Al respecto, partimos que el análisis social del mito se ha llevado a cabo principalmente, desde lo que se acentúa como los planteamientos estructuralistas y funcionalistas de Durkheim (Duch, 2002; Mardones, 2000; Campbell, 1998). Parte de lo que se ha dicho en referencia a éste y algunas de las escuelas que ha heredado con relación al mito serán puntualizadas a continuación.

A partir del contexto de la Francia del s. XIX la sociología para Duch (2002) se centra en el estudio del orden social de los pueblos, y las políticas corresponden a las categorías producidas por la Revolución Francesa en la que se instaura un pensamiento racional que permitía a cada individuo participar en los asuntos de la sociedad que era la realidad última. Bajo esta premisa, la lectura de Duch (2002) con respecto al trabajo de Durkheim es que éste veía a la racionalidad como el orden auténtico que sustituye la antigua religión cristiana, en donde la sociedad de los ciudadanos es la entidad suprema que suple a dios (religión civil).

En este escenario, para Duch las explicaciones tanto ritualístico-sociológicas como funcionalistas y estructuralistas de la religión y el mito, surgen en Oxford, Cambridge y Francia bajo un análisis comparado con sus respectivas colonias de ultramar que en términos generales dan una explicación darwinista que considera a las sociedades primitivas como poco evolucionadas. A partir de una visión pragmática del hombre y del mundo, lo que en este momento se observó del mito es que él y el ritual funcionaban para preservar una comunidad, situando al totemismo como la creencia religiosa más primitiva de la humanidad ubicando ahí el origen del mito. A partir de los estudios del totemismo se elaboran las nociones: sagrado-profano, que desarrollan las teorías sobre el ritualismo que centran su atención en las sanciones que imperan en los pueblos primitivos para dar mantenimiento, legitimación y prosperidad a la comunidad. La noción de sagrado se asentó específicamente como la unión mística entre el hombre y dios que se concreta en instituciones religiosas, dando paso al origen social de la religión desde Durkheim y al mito como la explicación legítima de dicha institución.

Para Campbell (1998), Durkheim encuentra en la sobreexcitación colectiva de las reuniones de los clanes y las tribus totémicas un poder impersonal y contagioso que era realmente experimentado por los individuos. Éste poder denominado *mana* emanaba del emblema que era el propio tótem del clan, del cual se derivaba todo el sistema de creencias y prácticas relacionadas con las cosas sagradas que agrupaban en una comunidad moral a todos los creyentes. La aceptación de Durkheim con respecto al poder real que experimentaban los individuos en los rituales, le hizo plantearse a la religión lejos de las concepciones tradicionales de su época en términos de enfermedad mental, hipótesis falsa o temor ignorante, y postularla por primera vez como una verdad experimentada emocionalmente que mantiene la cohesión del grupo.

Campbell observa que el trabajo de Durkheim en cuanto al mito, consiste en un método comparativo en el que se postulaba que éste ocultaba una verdad profunda que consistía en ser el producto de la propia sociedad, lo que le valió para ser motivo de fuertes críticas. La lectura del mito de Durkheim desde Campbell (1998) es de mucha imprecisión al postular una mitología comparada que resalta enfáticamente las diferencias, negando con ello cualquier tipo de correspondencias entre los diversos dialectos del lenguaje común de la humanidad. Esta falta de rigor metodológica con respecto a la comparación, llevó a Durkheim y a sus seguidores como Malinowski a considerar que “la humanidad no es una sola especie sino una amalgama modelada por la ‘sociedad’, una suerte de demiurgo que se hace a sí mismo. Así fue como la noción de que el ser humano comparte un mismo carácter físico y psicológico se vio anatematizada ex cathedra y descalificada como ‘mística” (Campbell, 1998: 54).

Para Campbell, esta ‘curia académica’ fundada por Durkheim confundió función con morfología, lo que hizo que existiera una especie de incapacidad para establecer a través de una ciencia comparada lo que había de común en la humanidad: “del mismo modo, estos estudiosos del género humano, hicieron caso omiso de la primera obligación de toda ciencia comparada –diferenciar con precisión entre las esferas de la analogía y de la homología- y se dedicaron a la monografía que, de hecho, debería ser una tarea muy posterior” (Campbell, 1998: 54).

De esta línea que se postula como interpretación durkheimniana, surge la visión generalizante de que el mito es parte de la religión, tendiendo como su función la explicación del ritual otorgando legitimidad y cohesión al colectivo. Desde nuestra perspectiva surgen tres importantes interpretaciones a partir de los postulados de Durkheim que marcaron el curso de los estudios de los mitos específicamente en la antropología: el funcionalismo de Malinowski, el estructuralismo de Lévi-Strauss y la sociología sagrada de Callois.

Corriente funcionalista

La corriente funcionalista del mito según Duch (2002) surge con la antropología del s. XIX y retoma parte de la sociología de Durkheim que “considera a la sociedad como una totalidad orgánica de partes interconectadas e interdependientes entre sí” (p. 287).

Malinowski retoma la tradición de Durkheim con respecto al origen social de la religión, señalando que los mitos son “historias que afectan decisivamente a toda la

sociedad y, en consecuencia ejercen una ‘influencia normativa’ que alcanza todos los ámbitos de la convivencia humana” (Duch, 2002: 286). El desacuerdo de Duch con Malinowski tiene que ver con el sustrato exclusivamente social que se le atribuye a la religión. Para Malinowski la religión contiene aspectos existenciales y es una ‘acción teodocéica individual’ que se manifiesta en el mito debido a que narra aquello que fue una realidad primordial, con el propósito de “satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones e incluso requerimientos prácticos” (Duch, 2002: 289). Por ello, se le atribuye al mito una función pragmática que tiene como fin cumplimientos sociales de facto, no son actos reflexivos sino requerimientos prácticos.

Para Duch (2002) Malinowski rescata la experiencia vivida (observación directa) como el método para estudiar comunidades donde el mito aún prevalece, pues la situación narrativa se mantiene como sistema vivo. Para el autor, sólo se llega a la comprensión de otras culturas apropiándose de la cosmovisión que corresponde al objeto de estudio manteniendo un carácter empático. A esto se le denominó *antropología experimental*.

Corriente estructuralista

Para Duch (2002), de igual manera que el funcionalismo el estructuralismo tiene su cuna en Francia con Durkheim y consiste en descubrir aquello que se encuentra subyacente en los hechos sociales o acciones humanas que no son observables a simple vista. Esto que se descubre corresponde a estructuras (que tienen las características de ser universales, no contingentes e invariables) que determinan la acción humana que no es libre de la injerencia del individuo sino que están puestas en relación a un sistema. A partir de esta concepción Lévi-Strauss formula su explicación de los mitos.

Lévi-Strauss fue el primer filósofo y antropólogo en introducir el análisis estructural a la antropología bajo la referencia de Durkheim y sus discípulos. Este análisis lo llevó específicamente al estudio del mito para poder hallar las estructuras que sustentan el ‘pensamiento salvaje’ que para él son las mismas con las que cuenta el pensamiento moderno, pues no comparte la idea del *evolucionismo* sino todo lo contrario: las estructuras de la lógica del pensamiento es la misma para todos, sin embargo, se manifiestan de diferente manera de forma inconsciente. Para Lévi-Strauss, estas manifestaciones y las regularidades entre ellas es la tarea que el científico debe descubrir y esto se logra a través de penetrar a profundidad en el lenguaje, ya que en él se pueden hallar las estructuras que sustentan las manifestaciones de la lógica del pensamiento. Para el autor, lo importante es la búsqueda de

categorías fundamentales que determinan la mente humana que operan de la misma manera tanto en sociedades primitivas como modernas (Duch, 2002). De aquí que parte importante de su obra la dedicó al estudio de las narraciones míticas pues en ellas se encuentran dichas categorías fundamentales.

Para Duch (2002), Lévi-Strauss se da a la tarea de descubrir las propiedades de los mitos antes que sus funciones, haciendo un análisis *mito-lógico* fuera del ámbito de la emotividad, sin ninguna adherencia religiosa seculariza el mito del ritual y le otorga una entidad lógicamente autónoma sin tintes existencialistas. De ello obtiene que todos los mitos tienen características comunes, lo que es un *a priori* del espíritu humano que contiene una lógica oculta que rige las categorías del pensamiento. Los mitos estructuran una visión completamente lógica que se plasma en una cosmovisión ordenada que sustenta que la razón humana es la misma en todos lados, en todos los tiempos y sin el más mínimo avance de su evolución, lo único que cambia es la manera de manifestarla.

Mardones (2000) considera que el trabajo de Lévi-Strauss consistió en develar el caso del pensamiento mítico para aclarar el funcionamiento del pensamiento humano y estableció que el mito “es una manifestación cultural que expresa un modelo mental” (p. 75). Ésta conclusión es posible por medio de su análisis a través de la lingüística estructural de Saussure, con lo que ubica que existen “unidades constitutivas del mito [que] poseen una configuración análoga a las que habitualmente intervienen en la estructuración de la lengua, pero con una complejidad mucho más elevada” (Duch, 2002: 338). Estas unidades constitutivas que conforman el mito son sus famosos *mitemas*³², que son las unidades básicas del pensamiento que están organizadas en términos binarios (elementos contradictorios).

De esta manera, el mito se constituye como un *metalinguaje* que funge como mediador de la oposición permanente naturaleza-cultura, cuya finalidad consiste en dar una respuesta al antagonismo de estos dos aspectos de la humanidad. El mito es un “código que refleja las polaridades fundamentales de la existencia humana más allá de las variabilidades de la historia” (Duch, 2002: 340) y al mismo tiempo permite la solución de estas dificultades y contradicciones expresando el carácter *dilemático* del ser humano. Para Solares (2002), el pensamiento mágico-mítico de Lévi-Strauss funda una lógica relacional

³² Consisten en ‘paquetes de relaciones’ que intercomunican combinatoriamente variables contradictorias que hacen posible las constantes que conforman el esqueleto inamovible de las narraciones míticas y se sitúan como relaciones predicativas (Duch, 2002).

que pone en conexión analógica la experiencia en términos de sentido común primario (p.12).

Colegio de Sociología: Roger Callois

Otra herencia relevante del pensamiento de Durkheim que se postula al margen del funcionalismo y el estructuralismo clásico, es el Colegio de Sociología (1937-1939)³³ en el que el mito en conjunto con lo sagrado constituyó buena parte de su programa. Entre sus miembros más destacados se encuentra el sociólogo Callois (1998), quien parte del entendido durkheimiano de que la religión es un fenómeno eminentemente social y el mito es parte de su entramado. Este postulado lo complementa con lo que Cassirer y Lévy-Bruhl atribuyen a los mitos en tanto que son una forma simbólica de la realidad que está en correspondencia directa a las necesidades psicológicas y afectivas del ser humano. Para Callois, el mito es una representación colectiva que manifiesta de manera privilegiada la vida imaginativa que está en completa relación con nuestra vida biológica, lo que dota a la narración mítica de un componente fisiológico.

En su libro *El mito y el hombre* (1998), el autor plantea que en el mito se representa la superestructura social y al mismo tiempo la actividad del espíritu, su trama expone las determinaciones externas en términos históricos y las necesidades internas en términos psicológicos. Los mitos exponen la tensión entre el individuo y la sociedad en tanto es una proyección mítica de los conflictos por medio de la cual, el hombre se permite una multiplicidad de resonancias que hace del mito “una fuerza de investidura de la sensibilidad” (p. 32) que es ejecutada en el ritual. Al igual que como lo veremos más adelante con Durkheim, Callois expone que a las satisfacciones ideacionales que responden los mitos, se le complementan las satisfacciones de hecho (ritos) en referencia a ellos, por eso su divorcio con los rituales ha sido causa de decadencia y es en ese momento cuando el mito pasa a ser sólo una elaboración literaria.

La aportación de Callois consistió en trabajar al mito como una representación que sustituye en ciertos casos al instinto, pues a partir de las aportaciones de la biología comparada encuentra que existen ciertas coincidencias entre el mundo animal y el mundo de los mitos, lo que le lleva a concluir que en éstos se establece una especie de ‘culturalización del instinto’ al hablar de la parte más íntima y profunda del ser humano que

³³ Constituido por Callois, Bataille y Leiris, quienes formaron un programa que correspondía a una *Sociología Sagrada*, cuya base se asentaba en el estudio de lo sagrado de la Escuela francesa liderada por Durkheim y Mauss. Para una visión más amplia al respecto ver el artículo en línea de Lorio (2013)

no sólo atañe a sus aspectos psicológicos, sino también biológicos pues el hombre no escapa a la acción de las leyes biológicas sino que las adapta a su propia naturaleza. Los instintos “ya no condicionan la acción, sino sólo la representan [en los mitos]” (Callois, 1998, 90) y a través del avance de la biología comparada se pueden observar esos otros contenidos que el autor denomina como del *espíritu* que corresponden a los instintos. De esta manera, las determinaciones culturales derivadas de la estructura social no son las únicas en informar sobre el contenido de los mitos a la manera de Durkheim, sino que la propia naturaleza contenida en los mitos nos hablará del ser humano como especie.

Con lo anterior, el mito está elaborado tanto de factores *semifisiológicos* como de factores *semipsicológicos* que toman forma mediante el lenguaje simbólico de la imaginación, cuyo carácter colectivo contiene la ambivalencia del hombre. Por ello “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” (Callois, 1998: 167) que posee y detenta la fuerza moral planteada por Durkheim.

En síntesis

A partir de lo expuesto, podemos concluir que no existe sólo una interpretación del mito válida ni una sola manera de abordar su forma y contenido, existe toda una gama de estados de opinión que aportan sólo un punto de vista de la complejidad del tema que pueden apuntar a una complementariedad debido a que cada una de ellas revela algo de la realidad mítica que es igual de *polifacética* que el ser humano, diría Duch. Esta complementariedad y complicidad no es muy valorada por las diversas interpretaciones, ya que existe un conflicto entre ellas por querer conducir al ser humano en una sola dirección y detallar de forma irrevocable la concepción del mito en una única definición que demuestre su “verdad”.

Existen interpretaciones tanto negativas como positivas sobre el mito, pero lo que es innegable es que hay una presencia constante de él en la historia de la humanidad ya sea para enarbolarlo o minimizarlo dependiendo del momento histórico. Ha pasado de interpretarse como la infancia de la humanidad, a constituirse como la forma más ordenadora y sanadora que ha construido el ser humano. Sus interpretaciones se han llevado de manera polar para satanizarlo de forma dogmática o divinizarlo en aras de la libertad creativa.

Hoy en día algunos autores como Duch, Durand, Ortiz-Osés y toda la tradición española y francesa de la hermenéutica simbólica entre otros, intentan *co-implicar* mythos y logos en sus formas más acabadas de mito y ciencia con el fin de llevarlos a su uso equitativo, pues aseguran que la balanza que cae sobre uno sólo pervierte el quehacer humano. Si el peso recae en el mito se puede caer en una inflación mítica que queda despojada de la crítica del logos convirtiéndose en dogma y enajenación al mito; y si el peso recae en el logos se despoja de toda emoción y experiencia el conocimiento humano, llevándonos al uso excesivo de la técnica que nos coloca en la razón instrumental. Para esta corriente relacional la crítica practicada desde el logos es tan necesaria para el ser humano, como lo puede ser el poder evocador e innovador de la imagen.

Así pues, ya sean interpretaciones funcionales, estructurales, psico-sociales o trascendentales del mito que se inclinen por el mythos, logos o por ambas, dan cuenta de una parte de la realidad del mito que se encuentra en constante tensión entre la creación y la destrucción, la libertad y el dogma dependiendo de su uso e interpretación. Tanto Cassirer como Duch, López Austin y Alejos nos han demostrado que el mito requiere de una elaboración particular para cada investigación según los problemas específicos que se generen alrededor de ésta. No hay una sola forma de abordar al mito, ésta sólo puede construirse a partir del propio investigador que al mismo tiempo estará encausado por sus preocupaciones existenciales y disposiciones teóricas. No obstante, consideramos que ciertas cosas han quedado establecidas con respecto al mito en cuanto las regularidades y alcances que le han atribuido sus estudiosos, de ellas acotamos lo siguiente:

- 1) El mito es un relato tanto oral como escrito que corresponde a la construcción de la realidad bajo la particularidad del pensamiento mítico que está en sincronía con lo sagrado. Es en definitiva una representación del mundo.
- 2) Pertenece al mundo de la sensibilidad, las emociones o los afectos tanto colectivos como individuales que no deja de ser una elaboración lógica y racional.
- 3) Configuran en conjunto con el ritual la cultura y las sociedades.
- 4) Se construye a partir de la imaginación simbólica.
- 5) Su lenguaje atañe más al mundo interior del ser humano que al mundo exterior, sin embargo, éste está en concordancia con la colectividad y por ello contienen también las estructuras sociales de los grupos en que fueron formados.
- 6) La explicación mítica brinda legitimidad y cohesión al colectivo.

Dentro de esta variedad de relatos sobre el mito encontramos que las explicaciones sociológicas han sido poco elaboradas debido a que no se cuentan con muchos materiales al respecto. Sin embargo, la opinión generalizada establece que Durkheim encabeza ésta interpretación a partir de una visión estructural-funcionalista, en donde los mitos son legitimadores de un determinado orden existente que al mismo tiempo sólo reflejan la estructura social. Al respecto consideramos que dichas opiniones no desarrollan los argumentos del autor y sólo se avocan a sus elaboraciones finales, sin explicarnos las relaciones causales que Durkheim le atribuye a los mitos, los ritos y la religión. Dado que éste autor es piedra angular en la construcción de lo social en el mito y que sus planteamientos desde nuestra perspectiva no son tan claros en las fuentes secundarias que hemos utilizado, en los próximos apartados nuestros esfuerzos estarán dirigidos al análisis del mito en la obra de Durkheim con el fin de exponer a través de las relaciones causales que realiza, una definición de mito que nos permita comprender su importancia sociológica, y que de paso nos aliente a confirmar, refutar o complementar las posturas expuestas anteriormente sobre Durkheim.

I.II El mito en la sociología de la religión y Émile Durkheim

Definición de sociología de la religión

Hablar del mito en Durkheim no sólo involucra sus obras sino la contextualización de éstas y la tradición sociológica que este clásico instauró, por ello antes de adentrarnos a su trabajo esbozaremos brevemente en dónde se ubican los mitos en la sociología, así como algunas claves de la vida y obra de nuestro autor para poder comprender sus hallazgos con respecto al mito.

Los mitos o relatos míticos están íntimamente imbricados con la religión y los ritos, de esta manera los encontramos como elementos secundarios en los estudios de la sociología de la religión. En esta especialidad se toman en cuenta a los mitos mediante la creencia religiosa, siendo planteados comúnmente como el cuerpo que por medio de la narración brinda cohesión a los individuos, también marca la pauta del deber y legitima a las instituciones creadas alrededor de ellos (Duch, 2001).

La sociología de la religión se dedica al estudio teórico y empírico de las concepciones del mundo, instituciones y formas de conducta religiosas (Hillmann, 2001).

Ha atravesado un largo camino en el estudio de la fenomenología religiosa con objetos de estudio diversos y planteamientos que se pueden resumir de la siguiente manera:

a) la relación que hay entre evolución religiosa y desarrollo social general; b) la acción social basada en la religión en relación con otros ámbitos de la conducta humana y social; c) las estructuras sociales de grupos y organizaciones religiosas; d) las funciones normativas, integradoras y fijadoras de sentido que la religión ejerce en las formaciones sociales y las relaciones colectivas, así como su papel en la aparición de conflictos sociales; e) las distintas maneras como se relacionan las creencias religiosas y su manifestación en el simbolismo religioso y los rituales, sobre todo la llamada ‘confesionalidad’, y f) la relación entre la ‘confesionalidad’ socialmente organizada con los principios de constitución y desarrollo de otras organizaciones sociales (Hillmann, 2001: 81).

De dichas líneas de investigación surgen innumerables estudios particulares que a su vez, colocan una gran cantidad de teorías sobre el tema religioso en lo que pareciera ser un campo inagotable. Sin embargo, acudiendo a Cipriani (2004), el estudio de la sociología de la religión puede partir de la división que hace Lambert, en la que hay dos tipos de definiciones:

- 1) las **sustantivas** que conforman el inicio de la sociología de la religión en las que se estudia lo relativo al culto, lo sobrenatural, lo invisible, el rito, lo sagrado, el sentido etc. y,
- 2) las **funcionales** que conforman las definiciones más contemporáneas en las que se destaca el papel o rol que desempeña la religión en la sociedad y su estudio sistemático (p.13)

Es así, como las problemáticas que se plantean en estos estudios van desde qué es lo religioso en relación al misterio, lo *numinoso*, lo sagrado etc., hasta la secularización, laicización y conflictos políticos en relación a las instituciones religiosas³⁴.

³⁴ Es importante señalar que existe una problemática en cuanto al concepto de religión que ha sido debatida los últimos años, en ella la discusión estriba en términos de lo institucional que entra dentro del marco sociológico de la religión y las *religiosidades*, que retoman la parte de la experiencia de lo sagrado, lo simbólico y de sentido que se encuentra expresado en las prácticas -al respecto véase Gutiérrez (2010)-. De esta manera, se puede señalar que las definiciones sustantivas aquí retomadas remiten a lo religioso y las funcionales a la religión en tanto su estructura y dinámica social. La perspectiva que tenemos con relación a la sociología de Durkheim, es que éste oscila entre las definiciones tanto sustantivas como las funcionales, sin embargo, nuestro enfoque se centra más en el Durkheim que se esmera en la comprensión de lo religioso para de ahí elaborar hipótesis funcionales.

En lo que concierne a este trabajo será en las definiciones *sustantivas* en donde se rastreará la postura sociológica frente a los relatos míticos, ya que desde ahí puede ser abordado en la línea de las funciones normativas, integradoras y fijadoras de sentido que la religión aporta a la construcción de lo social, así como las distintas maneras como se relacionan las creencias religiosas y su manifestación en el simbolismo religioso y los rituales. De esta manera, se tratará de rastrear en la sociología de la religión de Durkheim (la cual constituye una de las definiciones *sustantivas* por excelencia) lo relativo a la noción de relato mítico. Si bien es cierto que el estudio de la religión surge desde el s. XVII con Spinoza³⁵, no es sino hasta el s. XX que se configura un método propio desde la nueva disciplina de la sociología.

Émile Durkheim: fundador de la Sociología de la religión

Para Bella (1979), el estudio sociológico de la religión surge de un contexto muy particular de la historia Occidental en la que dos grandes líneas teóricas se encuentran enfrascadas en la discusión sobre el fenómeno religioso: los racionalistas y los no racionalistas. La primera esta asociada al pensamiento secular y escéptico en Inglaterra y Francia en los siglos XVII y XVIII, en este enfoque se sostenía principalmente que todo podía ser objeto de análisis racional. Mientras que en contraposición a esto, la segunda línea desarrollada en Alemania a principios del s. XIX, defendía la cualidad *sui generis* de la religión enarbolando las experiencias y sentimientos sobre la razón. Es así, como la filosofía idealista alemana estaba relacionada con los no racionalistas, mientras que el positivismo en Francia y el utilitarismo en Inglaterra estaban relacionados con los racionalistas.

En este contexto, Bella argumenta que los autores que dan una explicación más adecuada para el fenómeno religioso fueron Durkheim, Weber y Freud ya que los tres incluyeron en sus análisis elementos tanto de los racionalistas como de los no racionalistas, los dos primeros siendo pioneros de la nueva disciplina sociológica encargada del fenómeno religioso. Por su parte, Durkheim rompió con la tradición racionalista positiva al reconocer que la religión es una realidad *sui generis*, descartando a las representaciones o símbolos religiosos como meras ilusiones y afirmando que éstas son constitutivas a la sociedad, pues existen dentro de las mentes de los individuos disciplinándolos para poder

³⁵ Siguiendo los estudios de Cipriani (2004), los primeros estudios científicos de la religión surgen de las raíces histórico filosóficas, siendo el pionero Spinoza en el s. XVII. De ahí le siguen los bloques de la religión universal, religión y democracia, religión y fervor vital, aportes antropológicos, los clásicos, las religiones universales, religiosidad y religión etc.

tratar tanto emocional como objetivamente con la realidad, haciendo posible la propia sociedad (Bella, 1979: 228). Esto le valió el título desde Bella como el ‘teólogo de la religión civil’

Vida y obra

Siguiendo la biografía realizada por Lukes (1984), Émile Durkheim nació el 15 de abril de 1858 en Lorena, Francia, descendiente de tres generaciones de rabinos superiores por parte de padre y de comerciantes por parte de madre. Creció en una familia modesta con un modo de vida austero muy ortodoxa y tradicional, el destino que le había deparado su familia era seguir con el rabinato de la tradición judía, sin embargo, en su adolescencia decidió optar por el camino universitario.

Estudioso de la filosofía, el derecho, la pedagogía y la nueva disciplina emergente: la sociología, Durkheim³⁶ era parte del contexto efervescente de la Francia revolucionaria y posrevolucionaria en la que desarrolla su pensamiento social que gira en torno a los conflictos políticos, el positivismo, la caída de los valores religiosos y el intento de sustituirlos por valores científicos. Vive el surgimiento de la laicidad y el auge de la República que en ese momento “se constituye alrededor de los acontecimientos de la gran revolución, [y] funge como la imagen reflexiva intelectual de las controversias ideológicas que determinan el tiempo posrevolucionario” (Müller, 2002: 53)

Para Tiryakian (2001), el análisis sociológico del autor se comprende mejor como parte de un proyecto de vida marcado por el vertiginoso contexto histórico que vive, cuyos objetivos son: instaurar la sociología como disciplina científica rigurosa, sentar las bases para la unidad de las ciencias sociales y establecer las bases empíricas, racionales y sistemáticas de la moderna religión civil de la sociedad.

Lo que capta la preocupación de Durkheim es la disolución de los lazos sociales en la sociedad emergente posrevolucionaria, por ello centra sus estudios en la temática de la moral ya que ésta es piedra angular de la paz y la justicia social (clave del pensamiento social francés del s. XIX). Durkheim se propone (al igual que Comte y Saint-Simón) “hacer de la sociología una ciencia curativa y estabilizadora que descubra una base viable para restaurar el consenso social y para promover la integración” (Tiryakian, 2001: 202). Bajo esta idea, Ramos expone en su prólogo a *Las formas elementales de la vida religiosa* (2007), que nuestro

³⁶ Entre sus influencias más destacadas se encuentran Renouvier, Boutroux, Fustel de Coulanges, Comte, Kant, Saint-Simón, Robertson Smith, Tylor, Spencer y Müller.

autor oscila entre el progresismo laico anticlerical y el integrismo católico propio de su época debido a que era un momento coyuntural para el análisis de la sociedad, pues la “indigencia moral en la que cae la sociedad moderna...[se debe] a una falta de consenso fundamental sobre los ideales y metas últimas” (p. XXI).

Para Ramos (2007), Durkheim haya la problemática de las sociedades modernas en la integración simbólica de dichas sociedades emergentes que producen indigencia moral, y la sociología es la encargada de explicarla y hasta solucionarla. Está convencido de que la sociología es el hilo que une y vincula entre sí a las disciplinas que divide la vida social: economía, historia, derecho y religión. Por medio de su análisis científico, la sociología es vista desde Durkheim como una disciplina con fines prácticos que permite el mejor desenvolvimiento de la sociedad, pues es la encargada de descubrir las fuerzas integradoras para un orden social secularizado pero moral que se acuñaría en la idea de una *religión civil*³⁷.

Nuestro autor tuvo como objetivo principal la realización de un método de investigación propio para la sociología que incluía la operacionalización de los fenómenos para poderlos estudiar, de ello surge su primera obra importante: *La división del trabajo social*³⁸ que fue su tesis doctoral. Posteriormente desarrollo *Las reglas del método sociológico* en donde presentó su programa de investigación científica, estandarizando los procesos operativos en la sociología, en ella mostró cómo abordar los ‘hechos sociales’, cómo individualizarlos y cómo explicarlos. Las reglas de Durkheim, fundaron la racionalización y objetividad en la sociología de acuerdo al rigor científico de la época.

En el trabajo de Tiryakian (2001), Durkheim presupone en su obra *El suicidio*, que para que el individuo sea auténticamente libre tanto de sus ataduras físicas como biológicas y pueda realizarse como persona, necesita estar en una sociedad bien organizada ya que ésta es integradora y provee de salud social y por tanto mental al individuo. Es por ello que el orden, las reglas y la disciplina social son temas sustanciales para el buen entendimiento humano, pues la salud social y mental se entrelaza y dependen de una sociedad bien regulada.

La carga de socialización impuesta por Durkheim a todo fenómeno social se debe a que pensaba a la sociedad como el ‘medio interno’ de los seres humanos en un doble

³⁷ Esto le ha valido para ser sujeto de importantes críticas como la realizada por Zeitlin (2006), que encuentra en la obra de Durkheim un modelo conservador de la sociedad.

³⁸ Las publicaciones originales de sus principales obras son las siguientes: *La división del trabajo social* en 1893, *Las reglas del método sociológico* en 1985, *El suicidio* en 1897, *La educación moral* en 1902 y *Las formas elementales de la vida religiosa* en 1912.

sentido: como un sistema mediador con respecto a un ambiente físico que permite adaptarnos a la naturaleza, y como medio social que es interiorizado por el individuo en el proceso de socialización³⁹, fungiendo como un componente de lo humano (Tiryakian, 2001). Es por estos dos elementos que la sociedad tiene esencialmente una naturaleza moral siendo ésta la cualidad del comportamiento de la acción social, de aquí los fundamentos de su obra: *La educación moral*.

Finalmente, se destaca en este breve apartado de la vida y obra de Durkheim⁴⁰ su noción de conciencia, que retomando nuevamente a Tiryakian (2001) remite a dos planos: el individual (el cuerpo) y el social, ambos se encuentran dentro de la esfera cognitiva y la esfera afectiva que se insertan en la realidad social como una red de *conciencia intersubjetiva* que si bien se expresa en instituciones de afanes colectivos, también se considera una realidad ‘hiperespiritual’ en la que se realiza una actividad generadora de representaciones ideacionales (Durkheim, 2000). Esto lleva a entender que la conciencia es *cognitiva* en el sentido de que trazamos el mapa del mundo externo por medio de representaciones, conceptualizaciones y clasificaciones pero también tiene un segundo núcleo que es el *afectivo*, en el que encontramos sentimientos y emociones.

Para Tiryakian (2001), Durkheim observa en las profundidades de la sociedad un manantial de afectividad que es el corazón de la vida social. Dichos sentimientos afectivos tienen en distintos periodos formas de institucionalización diferentes, de esto deviene su estudio de la religión y la culminación de su pensamiento en la obra: *Las formas elementales de la vida religiosa*, pues es aquí donde

en lo tocante a la estructura social, Durkheim entiende ahora que los sentimientos colectivos se corporizan en *símbolos*. Pero no en símbolos sin vida, de construcción intelectual...sino en representaciones colectivas que designan y representan estados afectivos...sostiene que entre los símbolos y los sentimientos, rasgos fundamentales de la comunidad social, hay una relación dialéctica (p. 253).

Tiryakian sostiene que el hallazgo distintivo de los últimos años de Durkheim⁴¹ fue la dimensión afectiva de la vida religiosa que era la estructura fundamental de la comunidad

³⁹ La socialización, “es un proceso de aprendizaje de las estructuras normativas del medio social” (Tiryakian, 2001: 250).

⁴⁰ Aquí destacamos sólo sus obras principales, sin embargo, cuenta con un amplio acervo de artículos, que en su mayoría están enfocados a la moral, la integración y la religión; los cuales se hayan publicados en la revista que él mismo fundó en 1898 titulada *L’année Sociologique*.

⁴¹ Muere en París en 1917.

social primitiva e incluso de la sociedad moderna. Esto puede ser muy acertado si consideramos que 16 años son los último años de su vida, pues en su artículo *Sobre algunas formas primitivas de clasificación* (1996a) publicado entre 1901 y 1902, ya comenzaba a establecer que las representaciones, por medio de las cuales comprendemos y explicamos el mundo, están hechas de elementos emocionales. Pero efectivamente, será hasta su última obra que cobra mayor relevancia la dimensión afectiva en la construcción y mantenimiento de la sociedad.

De los estudios sobre religión realizados por Durkheim se forman las bases de la sociología de la religión y se formulan los parámetros religiosos indispensables de la sociedad moderna. A partir de esta visión abordaremos los trabajos del autor en referencia a los mitos para poder hallar una sistematización que nos lleve a una definición clara de mito. Para ello, en primera instancia retomaremos su obra principal *Las formas elementales de la vida religiosa*, y posteriormente sus principales artículos sobre religión, totemismo y sistemas de clasificación primitiva que remitan a nuestro objeto.

Fundamentos de Las formas elementales de la vida religiosa

Para Lukes (1984), la relevancia del estudio de la religión de Durkheim comienza en el curso que impartió en Burdeos en 1894-95, en donde pone de relieve la importancia de la religión en la historia humana debido a que estudió, como una revelación, la historia de las religiones cuyo exponente principal en esos momentos era Robertson Smith.

A partir de este momento Durkheim reorienta sus investigaciones anteriores teniendo en cuenta que las creencias y prácticas religiosas son el fundamento de toda institución social y formas de pensamiento:

la religión contiene en sí misma, desde el principio, aunque sea de manera indiferenciada, todos los elementos que, al ir a dissociarse de ella, articularse y combinarse unos con otros de mil maneras, han dado lugar a las diversas manifestaciones de la vida colectiva. De los mitos y las leyendas han surgido la ciencia y la poesía; de los ornamentos religiosos y las ceremonias del culto han surgido las artes plásticas; de las prácticas rituales, el derecho y la moral. No podemos comprender nuestra percepción del mundo, nuestras concepciones filosóficas del alma, de la inmortalidad, de la vida, si no conocemos las creencias religiosas que son sus formas primordiales. El parentesco comenzó como un lazo esencialmente religioso; el castigo, el contrato, el don y el homenaje son

transformaciones de los sacrificios expiatorios, contractuales, comunales y honoríficos, etc. A lo más, podemos preguntarnos si la organización económica es una excepción y procede de otra fuente; aunque no creemos que sea así, admitimos que la cuestión debe quedar en suspenso. De todos modos, un gran número de problemas cambian inmediatamente de aspecto tan pronto como se reconocen sus conexiones con la sociología de la religión (Durkheim, 1897-1898; citado en Lukes, 1984: 236).

Echando mano de esta gran cita se comprende que para Durkheim la religión es un fenómeno social que sustenta todas las actividades de la vida en sociedad. Al principio (en 1886) el autor argumentaba que dichos fenómenos religiosos estaban compuestos por creencias de carácter obligatorio unidas a determinadas prácticas específicas, pero durante los siguientes 13 años de su estudio abandonó el criterio de obligatoriedad y profundizó más en las *representaciones religiosas* como obra de la mente colectiva que componían los valores e ideales de la vida social, lo que le llevó a asentar más su carácter cohesivo. Es decir, tanto en las *Reglas del método sociológico* (2000a)⁴², como en su primera definición del fenómeno religioso (Durkheim, 1996b) encuentra que lo que distingue a las creencias religiosas de otro tipo de creencias es el hecho de ser coersitivas, y por lo tanto obligatorias. Sin embargo, en las *Formas elementales de la vida religiosa* (1993)⁴³ y en *Sobre algunas formas de clasificación primitiva* (1996a) encuentra que la manera en que los clanes clasificaban al mundo correspondía a la división del clan mismo, de ahí observa que el elemento clave de dicha clasificación no está en los elementos empíricos de los objetos sino en las atribuciones afectivas de los clanes. A partir de este análisis pone en duda el carácter determinante de la obligatoriedad de las creencias religiosas, quedando suprimida en su última definición del problema⁴⁴.

Esto lleva a plantearnos que en términos generales en la obra de Durkheim puede haber una especie de ecuación en donde la dupla obligatoriedad-coerción=hecho social, corresponde a sus primeras investigaciones, que a lo largo de su trabajo desembocó en las *Formas elementales* como: sentimiento colectivo-cohesión=hecho social.

En estas condiciones se fundamenta *Las formas elementales de la vida religiosa*, en donde Durkheim sintetiza su pensamiento sobre la religión enfocándose al sistema totémico australiano que se consideraba, era la forma más primitiva de religión o al menos su forma

⁴² Usaremos la edición de Colofón del 2000.

⁴³ Usaremos la edición de Alianza en 1993 traducida por Santiago González Noriega.

⁴⁴ La cual se ubica en el capítulo 1 del libro I de las *Formas elementales de la vida religiosa* (1993).

más antigua conocida. En éste sistema, el autor (junto con los antropólogos de la época) observa el principio evolutivo de la religión, que le hacía la organización social más simple y supone contiene, todos los elementos esenciales del pensamiento y la vida religiosa que quedarían impregnados aún en los sistemas religiosos más complejos del mundo moderno. De ahí, que el propósito de Durkheim consistió en desentrañar los elementos comunes a todos los fenómenos religiosos que constituían a la religión.

Lukes (1982) nos comparte que ésta obra puede comprenderse desde un enfoque explicativo en el cual se argumenta que la religión no puede ser un fenómeno puramente ilusorio, pues está basada en una realidad objetiva. Aquí la tarea de Durkheim consistió en averiguar de dónde devienen las realidades expresadas por la religión, atribuyendo la respuesta a la propia sociedad. La interpretación de Lukes estriba en que existen varias hipótesis centrales en la obra, que versan en tres líneas: causales, interpretativas y funcionales:

- 1) Las hipótesis causales anuncian que determinadas situaciones sociales denominadas de ‘efervescencia colectiva’, generan y recrean creencias y sentimientos religiosos, surgiendo de éstos la *idea religiosa* que es un cambio en las condiciones de actividad psíquica del ser humano. Para Durkheim éste es el inicio del pensamiento relacional que ha suscitado todo quehacer social.
- 2) Las hipótesis interpretativas son aquellas en donde Durkheim habla de la religión como una forma especial de representación de la realidad en un sentido cognitivo para la mente o el intelecto. La religión es un medio para comprender la realidad y al mismo tiempo representa a la sociedad en el sentido que expresa (por medio de los mitos), simboliza o dramatiza (por medio de los ritos) las relaciones sociales (Lukes, 1982: 459).

Durkheim observa dos principios rectores de la vida religiosa que se oponen entre sí: lo sagrado y lo profano, siendo éstas las representaciones de la vida interior del hombre que se manifiestan a través de un lenguaje simbólico. Encuentra en la religión el modo de comprender las realidades sociales siempre y cuando se logre quitar el velo de la imaginación mitológica, pues si bien es el medio de expresión de la creencia, es el símbolo erróneo en el que se plasma la realidad. Por ello para Müller (2002) “Durkheim se acerca al punto donde la religión significa el sistema de símbolos, mediante el cual la sociedad logra obtener conciencia de sí misma, la sociología de la religión se convierte,

entonces, en la teoría de la sociedad, pues la divinidad es finalmente, la expresión simbólica de la colectividad” (p. 76).

Aquí, el interés sociológico de Durkheim consistió en dejar de lado el sistema de interpretaciones mitológicas ya que éste surge debido a que el hombre no puede ver que el principio rector emana de la sociedad y no de sus dioses. Lo que al autor le interesa es establecer a la religión como el asiento de la unidad colectiva, siendo ésta el factor constitutivo en la sociedad.

- 3) Finalmente, las hipótesis funcionales consisten en asentar las consecuencias sociales e individuales de la religión, que son crear y recrear el alma de la colectividad y de los individuos estrechando los vínculos entre unos y otros, condición indispensable de la vida social. Para esto, se necesita reactivar constantemente las representaciones colectivas recreándolas en la repetición por medio de los ritos que juegan un papel expresivo indispensable para la comunidad.

Bajo estas hipótesis propuestas por Lukes, desde la perspectiva de Durkheim los principios rectores del pensamiento religioso podrían ser retomados para el desarrollo de una sociología laica con el fin de favorecer a la formación política y social de la sociedad en donde le tocó vivir. La sociología era la apuesta para la reorganización de la sociedad, en donde la religión secular representaba la renovación social y la sociología de la religión, sería la encargada de investigar el origen de la exaltación colectiva con el fin de generar la conciencia de la transformación social (Müller, 2002).

La mirada de Durkheim con respecto a la religión, en la más reciente reedición de las *Formas elementales*,⁴⁵ establece que esta más viva que nunca, no solamente porque seguimos en la misma condición de crisis que el autor establece en su obra sino porque sigue presente la indagación de su propuesta, cuya finalidad consistió en entender la función social de la religión como medio para comprender los aspectos centrales de la integración de las sociedades modernas (Durkheim, 2012: 34). Para Vera y compañía, Durkheim es el ‘más contemporáneo de los clásicos’ cuya tradición permea en buena parte de la sociología contemporánea ya sea desde la cultura, el conocimiento, la religión, la moral o el rito.

Volviendo a lo planteado por Lukes, lo que nos interesa con respecto a sus postulados en general y las hipótesis planteadas de las *Formas elementales*, es la interpretación

⁴⁵ Conmemorativa a los 100 años de su publicación. Véase Vera, Galindo y Vázquez (2012).

que Durkheim realiza sobre la imaginación mitológica o la descripción de los mitos, pues si bien es tal como lo manifiesta Lukes: el medio de expresión de la creencia que se deposita en el símbolo erróneo, también encontramos en la propia obra del autor que los utiliza para llegar a sus principales postulados sobre la idea de *mana*, de la que derivará el ‘ascendente colectivo’. En buena parte, Durkheim comprendió la religión mediante los mitos y ritos del sistema totémico que desde nuestra perspectiva, coloca a la imaginación mítica y por ende a sus relatos en una posición más amplia y ambigua de lo que algunos de sus estudiosos han establecido.

Consideramos que se puede esclarecer esta postura de Durkheim frente a los mitos, asentando los usos, descripciones y características que les atribuyó a lo largo de los últimos 17 años de su producción sociológica. Esto podría ser una interesante beta de análisis sobre los sistemas de creencias y con ello de representación. Sin más preámbulos en el siguiente apartado *El mito en Durkheim* nos adentraremos puntillosamente a las *Formas elementales de la vida religiosa* para rastrear al mito y posteriormente, en conjunto con otros de sus trabajos que involucran a los mitos, realizar una sistematización que englobe lo rastreado en un concepto que de cuenta del mito en el autor.

II. El mito en Durkheim

II.I El mito en *Las formas elementales de la vida religiosa*

Por descontado que estas consideraciones preliminares en absoluto tienen como objeto resolver el problema, ni siquiera prejuzgar su solución, sino tan sólo mostrar que nos encontramos ante una cuestión que debe ser planteada.

Durkheim. *Sobre algunas formas primitivas de clasificación.*

En este apartado analizaremos las descripciones, usos y características del mito en la obra de Durkheim, sistematizando su postura frente al tema en una definición tanto explícita como implícita del mito.

De las múltiples interpretaciones existentes de las *Formas elementales de la vida religiosa* (desde ahora abreviada FE), y tras su estudio nuclear en términos de la construcción de lo sagrado y su elaboración mediante una ‘sociología de la acción’ (Farfán, 2012), desde ahora nos situaremos en una de sus partes: los relatos míticos enmarcados en el ámbito de las creencias que involucran la división sagrado-profano. Los mitos son utilizados por Durkheim desde dos ángulos: 1) como herramienta de análisis para la interpretación de las prácticas (ritos) y; 2) como resultado de un ambiguo pensamiento relacional que no es, sino el propio pensamiento religioso. Es desde una sociología del conocimiento, así como desde una sociología de las prácticas (Farfán, 2012) que el mito actúa y configura acciones en el quehacer religioso.

Si bien Durkheim no se plantea como objeto central los mitos, a lo largo de su trabajo realiza un análisis sobre ellos anunciándolos como un sistema de representación del mundo que forma parte, al igual que el dogma, del ámbito de las creencias que descifró y acotó en características particulares. Desde nuestra perspectiva, la forma en que el autor plasma los mitos es ambigua, y sólo algunas de esas particularidades fueron retomadas y cristalizadas en las lecturas sociológicas más convencionales que establecen al mito en un ámbito estructuralista y normativo, dejando de lado una visión más comprensiva y creativa que el propio autor ofrece con respecto a la fuerza que emana del mito como representación que influye de manera decisiva en la construcción de las prácticas sociales y su institucionalización.

Lo anterior puede explicarse si el investigador sólo se acota a la primera definición del fenómeno religioso que Durkheim planteó en 1897 en su artículo *Sobre la definición del fenómeno religioso* (1996b)⁴⁶, en el que se postula a los mitos como parte de las creencias cuya característica principal es que tienen un carácter obligatorio y por ende coercitivo. Aquí los mitos son creencias cosmogónicas o históricas, cuyas características al igual que el dogma, consisten en que se reconocen fácilmente, es un producto independiente de las concepciones particulares y forman parte de la tradición, lo que los coloca en un lugar privilegiado que inspira respeto y veneración. En esta parte de su obra, el mito es un elemento coercitivo de la vida religiosa, es ‘filosofía obligatoria’ que contiene la fuerza social y por ende superior al individuo. Como ya veremos más adelante, esta visión se matizó en las FE cobrando nuevas atribuciones.

Aunque explícitamente el autor anuncia que los mitos son velos tras los cuales se esconde el verdadero fondo social en el que se asientan las creencias que éstos narran (postura que permea en los estudios de la sociología de la religión, la cultura o el conocimiento), consideramos que su trabajo en relación a los mitos aporta más elementos que se encuentran sueltos a lo largo su obra y que en conjunto nos arrojan resultados más complejos sobre el sistema mítico. Por lo tanto, es necesario reconstruir cómo es que el autor elabora esta premisa, y si es la única característica que le atribuye al mito. En nuestra reconstrucción partimos del hecho de que los mitos son utilizados implícitamente por el autor, como categorías de análisis para desentrañar el origen de la religión y que ésta es parte esencial de la vida religiosa que debe ser interpretada si es que queremos dar cuenta del fenómeno religioso.

Las FE es el libro cumbre del autor donde sistematiza más de 20 años de estudio con respecto a la religión (Durkheim, 2012), ahí también se encuentra la cúspide de su entendimiento sobre el mito, que si bien no desarrolla una definición de éste, recurre constantemente a él tanto para abalar sus teorías como para escudriñar en el origen de las creencias que sustentan al totemismo australiano, con el fin de encontrar las nociones fundamentales que están en la base de la religión. Por medio de ciertas características que el autor describe sobre los mitos se permite utilizarlos como herramienta de análisis para llegar a dos de su principales postulados: 1) que la religión tiene un origen social que se

⁴⁶ Artículo publicado originalmente en *L'Année sociologique* Vol I. en 1896-1897. Aquí utilizamos la edición de Manuel Delgado Ruiz y Alberto López Bargados (1996), quienes recopilan éste y tres artículos más del autor publicados en *L'Année sociologique*: *Sobre algunas formas primitivas de clasificación* de 1901-1902 (que realiza en conjunto con Marcel Mauss), *La prohibición del incesto y sus orígenes* de 1896-1897 y *Sobre el totemismo* de 1900-1901.

representa transfigurado en lo sagrado y 2) que por medio del pensamiento religioso se asentaron las bases para la construcción de las *categorías del entendimiento* que posibilitan la vida social y la producción de conocimiento hasta los tiempos actuales.

Debido a la dificultad que presenta el no tener claro desde un principio qué son los mitos para el autor, es necesario recurrir a una lectura detallada y descriptiva de las FE principalmente de los dos primeros libros pues en ellos se hace el análisis del surgimiento del sistema de creencias totémico. El trabajo consiste en ir acotando los espacios donde aterriza alguna idea sobre el tema, contextualizándolo en relación a las premisas principales de la obra y en la medida en que el tema lo requiera, abordaremos dichas premisas para posteriormente armar el rompecabezas y poder sacar algunas interpretaciones preliminares que serán redondeadas con otros textos del propio autor en donde aborda de manera tangencial al mito.

Es importante volver a señalar que la razón de armar un concepto sobre el mito, recurriendo a la caracterización que el autor hace sobre el tema, tiene la firme intención de plantear si los mitos conciernen al quehacer sociológico en tanto su importancia social, y pueden ser utilizados como una herramienta de análisis a partir de su función⁴⁷ social.

Esbozo general

Como quedó asentado en el apartado anterior, a Durkheim le interesa el estudio de la sociología de la religión para poder explicar la realidad de su época y, descubriendo las bases sobre las que se asienta el pensamiento religioso, poder explicar tanto las religiones simples como las complejas. Fiel a su metodología, se propone observar los elementos que están presentes en todas las religiones por lo que dirige su mirada a lo que se pensaba, era la religión más primitiva y simple: el totemismo australiano. A partir de este sistema se dispuso a desentrañar las relaciones entre los hechos, con el objetivo de encontrar el origen de la religión.

La primera premisa de la que parte el autor, es que los sistemas de representaciones que el hombre ha hecho del mundo son de origen religioso “los hombres no sólo le deben

⁴⁷ Entendiendo por ésta lo que Durkheim plantea en la *División social del trabajo* (1982), esto es: la función se deriva de buscar a qué necesidad responde nuestro objeto de estudio dentro de un todo social, de ahí se establecen sus consecuencias en relación de correspondencia entre el objeto de estudio y el todo social o estructura. Dicha correspondencia es lo que interesa saber si existe y en qué consiste, no se pretende saber cómo es que ésta correspondencia se establece, sino el hecho mismo de que existe (p. 57). La función es pues, una consecuencia de la necesidad a la que corresponde nuestro objeto de estudio en relación con los otros elementos del sistema social, y la podemos encontrar a partir de las relaciones que establece y se establecen en nuestro caso alrededor del relato mítico.

[a la religión], en una parte considerable, la materia de sus conocimientos, sino también la forma según la cual dichos conocimientos son elaborados” (Durkheim, 1993: 37). Es así como todas las religiones manifiestan al hombre y son instructivas pues tienen por objeto expresar y explicar lo que de regular y constante hay en las cosas. En base a esto Durkheim investiga cuáles han sido y cómo se han formado dichos sistemas de representación, reelaborando las categorías del entendimiento como herramientas de análisis que se construyen a partir de las representaciones colectivas que traducen estados de la sociedad y “dependen de la manera en que ésta esté constituida y organizada, de su morfología, de sus instituciones religiosas, morales etc.” (Durkheim, 1993: 48). Dichas nociones esenciales dependen de las condiciones sociales, por lo que a su vez los sistemas de pensamiento también están determinados por los momentos socio históricos.

Para hacerlo más claro, el autor expone que las categorías “expresan las relaciones más generales que existen entre las cosas; sobrepasando en extensión a todo el resto de nuestras nociones, dominan todas las particularidades de nuestra vida intelectual” (Durkheim, 1993: 49) y éstas varían en el tiempo y el espacio, pero sobre todo se recalca que no difieren del reino de la realidad, correspondiendo en este sentido a realidades sociales. Es por esta razón que se pueden utilizar ciertas categorías para entender realidades totalmente diferentes en tiempo y espacio, pues la naturaleza sigue siendo la misma. Incluso según Durkheim (1993), se pueden tratar a las categorías como símbolos bien fundamentados que sirven como sabios instrumentos del pensar que contienen parte de la historia de la humanidad (p. 54).

Las categorías del entendimiento son en este sentido las contenedoras del conocimiento que son esenciales para entender la realidad, pues en ellas se plantea el género, el número, el tiempo, el espacio, etc. Su origen tiene un principio religioso que se forma por medio del pensamiento colectivo, que dialécticamente es al mismo tiempo pensamiento religioso. De esta manera se entiende que la premisa más importante a la que llega mediante estos postulados es que la religión es una realidad eminentemente social que produce las categorías del entendimiento.

La religión es para el autor la evolución de la mentalidad humana, pues existe una conexión entre la evolución lógica y la evolución religiosa que al mismo tiempo depende de las condiciones históricas y sociales. Dicha mentalidad evolutiva es el pensamiento relacional que permite diferenciar y relacionar las cosas, de aquí su conceptualización dando entrada a las ya descritas categorías del entendimiento. Así, tanto la lógica del pensamiento

religioso, como la lógica del pensamiento científico se asientan sobre los mismos elementos esenciales, aunque desarrollados de forma diferente (Durkheim, 1993: 367). Lo que nos remite a lo planteado anteriormente sobre Cassirer.

A partir de estos postulados el autor se pone a debatir el problema del conocimiento frente al empirismo y al apriorismo argumentando que éste depende siempre de factores históricos y por lo tanto sociales. Por lo que propone para salir de dicha problemática, aceptar el origen social de las categorías, el cuál al mismo tiempo es religioso. De aquí que la religión en cualquiera de sus presentaciones (simple o compleja) no es la infancia del hombre subdesarrollado, sino que mediante ella se logra un pensamiento netamente humano (la plena evolución del hombre): el pensamiento colectivo, que funda y fundamenta toda institución social existente hasta nuestros días incluyendo a la ciencia.

En las FE Durkheim desarrolla el sustento para su nueva teoría del conocimiento⁴⁸ a partir de la recopilación del trabajo empírico realizado desde la antropología y etnografía, recurriendo a los dos elementos intrínsecos de la religión: las creencias y las prácticas. El enfoque se encuentra en el ámbito de las prácticas, pero son las creencias las que fungirán como las portadoras de las categorías del entendimiento que Durkheim analizará.

Bajo este parámetro se menciona que las mitologías como sistemas de representación han tenido un papel considerable en la historia de las ideas, aunque ellas mismas lo ignoren (Durkheim, 1993: 42). Tal aseveración nos alienta a comenzar nuestra búsqueda del concepto de mito y su función en un espacio particular: el mundo de las creencias, es decir de las representaciones. Posteriormente ubicaremos el análisis que el autor hace de dichas representaciones y por último aterrizaremos en su función social en relación al culto.

El mito como representación

Es importante partir de algo fundamental para el autor: la religión posee un lenguaje simbólico que es necesario escudriñar si es que queremos explicarnos el fenómeno religioso, “tras el símbolo, hay que saber encontrar la realidad que representa y que le da su verdadero significado” (Durkheim, 1993: 27). Tanto los mitos como los ritos, contienen

⁴⁸ Véase Vera (2002), en donde se postula que los hallazgos de Durkheim con respecto a sus cuestionamientos sobre las condiciones sociales que intervienen en el conocimiento, lo condujeron a una teoría sociológica del conocimiento cuya principal premisa es que “la construcción de nuestro mundo es, en un grado importante, una construcción social” (p. 106).

una lógica simbólica que manifiesta alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida, ya sea individual o social y por muy aberrantes o disparatados que sean siempre contienen algo de real en ellos.

El trabajo del autor en este sentido consistió en encontrar justo esa realidad, se propuso indagar qué es lo que se encuentra detrás de las representaciones⁴⁹ y sus prácticas que hicieron posible la explicación, regulación y mantenimiento de la sociedad. Dando como resultado que es el propio pensamiento colectivo, es decir la sociedad, la que constituye los símbolos religiosos e incluso es la que se encuentra detrás de las propias categorías esenciales con las que definimos el mundo hasta nuestros días.

➤ El mito como creencia

Nuestra búsqueda de la definición de mito en las FE comienza desde la propia definición de religión, en ella se plantea que la religión se constituye en base a dos categorías: las *creencias* y las *prácticas*.

Las creencias son un sistema de representaciones que expresan un *estado de opinión*⁵⁰ que supone una clasificación de las cosas que se presentan en dos términos diferentes: *sagrado* y *profano*. En este sentido, Durkheim (1993) clasifica a los mitos dentro de ésta categoría exponiendo que “las creencias, los mitos, los dogmas o las leyendas son representaciones, o sistemas de representaciones, que expresan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y poderes que se les atribuyen, su historia y sus relaciones entre sí y con las cosas profanas” (p. 77).

Por otro lado, las prácticas son determinados modos de acción que son depositadas en los ritos o cultos cuyo objeto es expresado por la creencia. En este sentido, tanto los mitos como los ritos se encuentran todo el tiempo en interdependencia y no se puede definir a uno sin el otro. Sin embargo, pese a dicha aseveración la relevancia para la sociología de la religión en los estudios posteriores al autor, recaerá principalmente en el ámbito de las prácticas⁵¹ quedando un poco de lado el principio de la propia ciencia que

⁴⁹ Estamos entendiendo como representación aquella imagen mental que se concibe sobre algo, que se logra plasmar por medio de los símbolos. Más adelante en el apartado II.II La forma de abordar el mito, ahondaremos al respecto.

⁵⁰ Es la generalidad colectiva que alcanza una cosa y adquiere por medio de la representación que se la ha atribuido desde su creación, un poder de acción en el cual brilla un poder mental que esta revestido de autoridad moral, colocándose de esta manera como un ‘ascendente moral’ (Durkheim, 1993).

⁵¹ Ver la generalidad de los trabajos sobre religión en la obra de Cipriani (2004).

consiste en indagar sobre el origen de los hechos sociales mediante las creencias (Durkheim, 2000).

Ahondando en las creencias, Durkheim encuentra que la particularidad que las caracteriza es lo *sagrado*, que sólo puede ser explicado en oposición a lo *profano*. Entre ambas existe una heterogeneidad absoluta pues son dos cosas completamente diferentes entre sí y al parecer irreconciliables pues se excluyen radicalmente⁵²: “la cosa sagrada es, por excelencia, aquello que lo profano no debe, no puede tocar impunemente” (Durkheim, 1993: 82). Esta división del universo comprende todo lo que existe, desde ahí el hombre primitivo clasificaba todo lo conocible y cognoscible. Lo curioso es que aunque son mundos contrarios están en constante relación y se puede fluctuar entre uno y otro con rapidez y facilidad, como ejemplo se mencionan los rituales de iniciación que son el paso de un mundo profano a un mundo donde las cosas son sagradas dando lugar al renacimiento.

Desde nuestro autor, dicha oposición sagrado/profano se encuentra en todas las religiones lo que hace que se asuma como el elemento invariable de todo fenómeno religioso haciendo de ésta su característica elemental.

Lo sagrado son todas las cosas protegidas por las prohibiciones, mientras que lo profano son las cosas a las que se les aplican las prohibiciones. De aquí, que las creencias religiosas “son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que mantienen, sea unas con las otras, sea con las cosas profanas” (Durkheim, 1993: 83). Los ritos se pueden entender en este sentido, como las acciones que muestran las reglas de conducta que señalan cómo comportarse con esas cosas sagradas anunciadas por las creencias. Con esto tenemos, que el conjunto de ambos elementos (creencias y ritos) constituyen una religión.

Tanto las creencias como los ritos tenderán a consolidarse dentro de un tercer elemento que será su institucionalización: la Iglesia, “comunidad moral formada por todos los creyentes en una misma fe” (Durkheim, 1993: 90) cuyo carácter es público. De ahí que la religión posea un doble carácter: público y privado que parte de la misma esencia.

Tras aclarar el elemento común a todas las religiones⁵³ (sagrado/profano), ordenar sus categorías (creencias y ritos) y ubicar su carácter público en la Iglesia, Durkheim llega a

⁵² Esta postura también será expuesta por Eliade (1998), quien sostiene que tanto lo sagrado como lo profano son dos realidades distintas.

⁵³ Entre los elementos que Durkheim (1993) descarta para definir la religión está la *magia*, que sin embargo, es un elemento fundamental en la elaboración de los rituales como más adelante lo demostraré. La magia no

la siguiente definición de religión: “es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ellas...[es] algo esencialmente colectivo” (Durkheim, 1993: 92-93).

Con esto queda claro que los mitos forman parte de la categoría de creencias que esta constituida por estados de opinión que consisten en representaciones, éstas se agrupan en sistemas que expresan las cosas sagradas y sus relaciones con el mundo, suponiendo así una clasificación de la realidad. Con ello, la categoría de creencia es parte constitutiva del sistema religioso, colocando al mito como un elemento inseparable de la religión que será defendido por Durkheim frente al repudio por la mitología expuesto por Max Müller.

➤ El mito como elemento esencial de la vida religiosa

En el momento histórico en que Durkheim se encontraba estudiando el fenómeno religioso existían dos escuelas preponderantes en el estudio del origen de la religión: el naturalismo cuyo centro eran los objetos de la naturaleza; y el animismo, cuyo objeto eran los seres espirituales. Ambas corrientes se enfocaban en sus respectivos cultos según su objeto, y se hallaban en franca pugna por demostrar cuál era el verdadero origen de la religión elemental. Aunque ambas posturas parecían estar en completa oposición, lo que nuestro autor observó es que ambos sistemas son insuficientes para dar respuesta del origen de la religión por lo que basó todo un apartado haciendo crítica a ambos sistemas representados por Tylor del lado del animismo y Müller del lado del naturalismo.

Nos parece innecesario profundizar en esta crítica, además de que los elementos básicos de ambos autores ya fueron expuestos con anterioridad, bástese decir que desde el

juega un papel fundador en la religión, sólo es parte de las fuerzas religiosas pero no de la religión en su concepción como institución social debido a que ésta persigue fines técnicos y utilitarios individuales, lejos de especulaciones (p.85). Aunque la magia y la religión contienen los mismos elementos como creencias y ritos, que se constituyen en mitos y dogmas (también es un sistema de creencias y prácticas), para el autor la magia sigue fines individuales y pragmáticos ya sea para beneficio o maleficio de alguna persona, incluso, en términos estrictamente de la religión, la magia es penada por salir fuera de su jurisdicción, pues ella se sitúa entre lo sagrado y lo profano. El concepto de magia al que recurre el autor, es el que Frazer desarrolló en su obra *La rama dorada* (1961), en que se entiende por *magia simpatética* a la “visión de la naturaleza como una serie de acontecimientos que ocurren en orden invariable y sin intervención de agentes personales” (33), esto es, se entiende que la realidad es invariable y por ello contiene leyes que pueden ser utilizadas para beneficio del que las sabe ejecutar. Éstas leyes son el principio fundamental mediante el cual se ejecuta la magia, y se dividen principalmente en dos: la ley de semejanza y la ley de contagio; por medio de ellas se llevan a cabo los rituales mágicos que traerán algún beneficio o maleficio. Lo que nosotros observamos, es que existe una relación importante entre la magia y el mito, pues ésta sólo puede ejecutarse en el ritual por medio de la palabra que es expuesta en el mito, pues es allí donde se encuentra aquello que hay que imitar y que sirve como referente de cómo se produce el contagio de algo sobre otra cosa; el mito es el modelo por medio del cual se muestra la existencia tanto de la ley de semejanza como del contagio reproducido a través de la magia.

animismo el origen de la religión se origina por el culto a los antepasados, anteponiendo la noción de alma para la construcción del pensamiento religioso; mientras que para el naturalismo, el origen se sitúa en las manifestaciones naturales que propiciaron en el hombre un sentimiento de inferioridad que originó por medio del lenguaje la relación entre él y las fuerzas de la naturaleza transfiguradas en las divinidades. Frente a dichas posturas, Durkheim argumenta que ambas reducen a la religión a una interpretación delirante pues la primera se sitúa en el sueño, y la segunda como una transfiguración de la naturaleza. De ello se desprende que debe haber otro culto más fundamental y elemental que estos, dando entrada al totemismo.

Éste apartado en el trabajo de Durkheim⁵⁴ es de suma importancia para nosotros pues en la crítica al naturalismo se plantea una defensa del mito ante Müller, lo que nos permite resaltar algunos elementos que el autor observa en los mitos y cómo es que los utiliza en su trabajo.

El naturalismo para Durkheim (así como el animismo), hace de la religión un sistema de imágenes alucinatorias que la reduce a una gran metáfora sin valor objetivo, sin duda le asigna un punto de partida en lo real pero al final, las sensaciones que provoca eso real que es la naturaleza se transforma en conceptos ‘extravagantes’. El naturalismo plantea que “el pensamiento religioso no entra en contacto con la realidad más que para recubrirla en seguida con un velo tupido que disimule su verdadera forma: ese velo es el tejido de creencias fabulosas urdidas por la mitología” (Durkheim, 1993: 141). En este sentido, el creyente y el que alucina sólo viven en un ‘poblado verbal’ que Müller denomina como mitología, que da pie a una enfermedad alucinatoria del lenguaje que es al mismo tiempo del pensamiento. Aquí las mitologías son desarrollos parasitarios que por medio de la influencia del lenguaje desnaturaliza a la religión incrustándose en sus representaciones fundamentales. Ante tal ‘aberración’ contenida en los mitos formulada por Müller, éste plantea que la solución es quitar a la mitología de la religión, llamando únicamente religión a las creencias que se adscribiesen a una sana moral y a las enseñanzas de una teología racional (Durkheim, 1993: 142).

Podemos resumir que para Müller, el mito no es más que una serie de complicaciones alucinatorias que transfiguran el lenguaje, es una enfermedad del pensamiento que contiene historias perversas y fantasiosas, y que se le debería desmarcar

⁵⁴ Capítulo II. Las principales concepciones de la religión totémica.

de la religión no sólo por que conduce al error sino porque se confunde con las representaciones fundamentales de la religión que son racionales y morales.

Frente a esto Durkheim plantea al mito de cuatro maneras:

- 1) La mitología concierne tanto a la estética como a las ciencias de las religiones, ya que es un elemento esencial de la vida religiosa que se encuentra íntimamente imbricado con el rito dado que plantea sus pautas y contenidos. A tal grado se da esta relación mito-rito, que el autor menciona que el rito es en muchas ocasiones el mito puesto en acción.
- 2) Al mismo tiempo que el mito plantea las particularidades de las divinidades, también deviene de ellos la idea misma de la divinidad, es decir, no sólo concierne al culto sino a la representación que se hace del mundo:

si a la religión se le quita el mito, también habría que quitarle el rito; pues los ritos en la mayoría de los casos, se dirigen a personalidades definidas, que tienen un nombre, un carácter, determinados atributos, una historia, y varían según la manera en que son concebidas esas personalidades... los mitos no sólo han determinado los rasgos particulares de las figuras divinas: la idea misma de unos dioses, de unos seres espirituales puestos al frente de los diversos aspectos de la naturaleza, de cualquier manera que se les represente, es esencialmente mítica (Durkheim, 1993: 143).

En este ámbito el mito funge como generador de ideas y conceptos.

- 3) Todos los mitos han brindado certeza y han regulado la conducta de los creyentes porque tienen un fundamento objetivo: “todos los mitos, hasta los que encontramos más irracionales, han sido objetos de fe. El hombre ha creído en ellos, no menos que en sus propias sensaciones y según ellos ha regulado su conducta. Es pues, imposible, a pesar de las apariencias, que carezcan de fundamento objetivo” (Durkheim, 1993: 145). De esta manera, la diferencia entre este tipo de relatos y los fantásticos como el cuento o la leyenda, es que en ellos se establecen las cosas sagradas en relación con el culto. Con ello se puede establecer que la tercera característica que Durkheim le atribuye al mito es que éste actúa como regulador de la conducta de la sociedad pues en su narración contiene todo lo concerniente a lo sagrado.

4) Durkheim cierra su comentario del mito frente a Müller señalando que no deja de ser cierto que éstos engañan sobre la verdadera naturaleza de las cosas, es aquí en donde el autor argumenta que los consejos que las mitologías daban no podían tener efectos útiles pues no estaban encaminados a ser ejecutados en una vida pragmática, sino especulativa. Los mitos explicaban las prácticas existentes sin necesidad de crearlas, la narración mítica era en este sentido la manutención de las acciones contenidas en el culto.

Para el autor la ciencia ha sido la encargada de demostrar este grado inoperable de las creencias, y ha ofrecido remedios y explicaciones factibles. Sin embargo, ya vista la religión en su conjunto plantea que ésta está más allá de las necesidades que el hombre tiene hacia los objetos sensibles, de lo contrario las refutaciones de la ciencia hubieran mermado la fe del creyente debido al contraste de la explicación y los hechos dentro de la religión. Con ello, la religión no tiene su origen en la experiencia material de las cosas, sino en otro lugar, pues de lo contrario las explicaciones científicas ya la hubieran aniquilado.

De esta manera, el carácter del mito va tomando cuerpo en la obra de Durkheim al observarlo como un elemento esencial de la religión que contiene las particularidades para la realización del culto y al mismo tiempo trae a la comunidad la propia idea de divinidades que se vuelven objetos de fe y regulan la conducta de los creyentes. Es importante señalar que sólo en esta parte de su obra es donde el autor plantea a los mitos como reguladores de la conducta, y es justo este elemento el que consideramos ha quedado fijo en el resto de la literatura sociológica ubicándolo como legitimador y cohesivo, apoyado por el análisis que el autor realiza en el libro III (las principales actitudes rituales) y en su previa definición de religión (Durkheim, 1996b) expuesta anteriormente.

➤ Utilización de los mitos como herramienta para desentrañar las creencias totémicas

Es a partir de la caracterización anterior del mito, que podemos ir hallando en el sistema totémico analizado por el autor, las relaciones que nos permiten encontrar su uso para la explicación del fenómeno religioso.

Frente a las posturas del origen de la religión del animismo y el naturalismo, Durkheim plantea que existe un culto más primitivo aún: el totemismo. Para argumentar lo anterior y dado que la religión está compuesta de representaciones y prácticas rituales, el

autor se propone estudiar cuáles son y de dónde surgen las creencias totémicas utilizando sus respectivos mitos y ritos como herramienta de análisis.

Para Durkheim el culto deriva de las creencias pero también actúa sobre ellas: “a menudo el mito se modela sobre el rito para explicarlo, sobre todo cuando su sentido está ausente o ya no es perceptible. Por el contrario, hay creencias que sólo se manifiestan claramente a través de los ritos que las expresan. De modo que las dos partes no pueden dejar de interpretarse” (Durkheim, 1993: 169). Pese a este señalamiento, dice que no se puede profundizar a través de todos los desarrollos que ha dotado la imaginación mitológica, por lo que sólo utiliza a los mitos cuando pueden ayudarlo a comprender mejor esas nociones fundamentales que se propone investigar pero sin hacer de la mitología en sí misma su objeto de estudio (Durkheim, 1993: 170).

Es conveniente señalar que aunque la mitología no es objeto particular de estudio del autor, éste plantea que son procesos mentales demasiado complejos y que necesitan ser tratados en sí mismos y según un método específico, lo que rebasa completamente su intención. Sin embargo, son constantemente retomados para la elaboración de sus nociones claves: *tótem* y *clan*. Ya desde su ensayo *Sobre el totemismo* (1996d), el autor expone a las creencias como una especie de sinónimos de los mitos y habla de ellos como uno de los elementos a tratar en la religión totémica volviendo a remarcar su estrecha relación con los ritos. Por éste motivo nos escabulliremos en la construcción de éstas dos nociones.

- Los mitos en las nociones de *tótem* y *clan*

Para comenzar, el autor plantea al *clan* como la base de todas las creencias sobre las que reposa la religión totémica, éste representa los lazos de parentesco y la cosa que sirve para designarlos se denomina: *tótem*, éste a su vez es el nombre o emblema que identifica al clan y posee al mismo tiempo un carácter individual y colectivo. Así mismo, existe una unidad que adhiere a los clanes entre sí por especiales lazos de fraternidad denominada: *tótem* *fratría*. A la unión de las *fratrías* se les denomina: *tribu*, cada *fratría* con sus respectivos clanes lleva un nombre específico denominado por su *tótem*. La regla que impera en este particular modo de colectividad es no mezclarse entre dos *fratrías* por medios matrimoniales (exogamia)⁵⁵ (Durkheim, 1993: 181-183).

El emblema del *tótem* es de vital importancia en este sistema religioso, en los ritos de iniciación éstos son los que dan entrada al neófito a la vida colectiva del grupo bajo

⁵⁵ Para más detalles sobre la prohibición del incesto en el totemismo ver Durkheim (1996c).

diversas actividades rituales que le posibilitan contactarse con lo sagrado. En este sentido, el autor señala que en el curso de las ceremonias religiosas el tótem tiene un carácter religioso, por medio y en relación a él las cosas son clasificadas en sagradas y profanas fungiendo como el prototipo de las cosas sagradas. Como ejemplo, Durkheim habla de los instrumentos que los Arunta utilizan constantemente en sus ritos denominados: *chirunga*, éstos principalmente son objetos de madera y piedra en los que se encuentra grabada la marca totémica que confiere su carácter sagrado.

Durkheim hace referencia a diversos ritos en relación a la *chirunga* en los cuales dicho objeto “se cuenta entre las cosas eminentemente sagradas, e incluso no hay ninguna que lo sobrepase en dignidad religiosa” (Durkheim, 1993: 198). Entre los ritos más importantes se destaca el culto del *emú*. Para el autor, los *chirunga* son objetos que protegen al fiel ya que sus propiedades hacen que lo profano se mantenga a distancia: “posee toda clase de virtudes prodigiosas: cura por contacto las heridas, sobre todo las originadas por la circuncisión; tiene idéntica eficacia contra la enfermedad; sirve para hacer crecer la barba; confiere importantes poderes sobre la especie totémica...da a los hombres fuerza, valor, perseverancia y, por el contrario, descorazona y debilita a los enemigos” (Durkheim, 1993: 200). Por otra parte su importancia no sólo se produce a nivel individual, sino colectivo pues es ‘la alianza del clan’.

Lo que hace tan especial esos objetos es la marca del tótem que llevan incrustada, a ella se dirigen “las manifestaciones del rito; es ella la que santifica el objeto sobre el que ha sido grabada” (Durkheim, 1993: 204); en relación a éste las tribus vecinas de los Arunta tienen otros dos instrumentos litúrgicos que figuran en una gran cantidad de ritos importantes: el *nurtunja* (es una o varias lanzas reunidas en un haz) y el *waniga* (soporte vertical). Entre los cultos que destacan estos instrumentos, se encuentran los rituales de iniciación⁵⁶.

Los *nurtunja*, *waniga* y *chirunga* son ejemplos que el autor utiliza para fundamentar la sacralidad del tótem por medio del papel que éste juega en la mitología:

Los mitos refieren que, en los tiempos fabulosos de los grandes antepasados, el territorio de la tribu estaba marcado en todos los sentidos por compañías

⁵⁶“en el transcurso de la iniciación, se conduce al novicio al pie de un *nurtunja* que ha sido erigido a tal fin: ‘he aquí’, le dicen, ‘el *nurtunja* de tu padre; ha servido ya para formar muchos jóvenes’. Después de esto, el iniciado debe besar el *nurtunja*. Por medio de ese beso, entra en relación con el principio religioso que se supone que reside allí, es una verdadera comunión, que debe proporcionar al joven la fuerza necesaria para soportar la terrible operación de la subincisión” (Durkheim, 1993: 205).

exclusivamente compuestas por individuos del mismo tótem. Cuando se detenían para acampar, la gente, antes de dispersarse para cazar, clavaba en el suelo su *nurtunja*, en lo alto del cual estaban colgados los *churinga*. Es decir, que le confiaban lo máspreciado que tenían. Al mismo tiempo, era una especie de estandarte que servía al grupo como centro de adhesión al grupo (Durkheim, 1993: 206).

Con este mito Durkheim infiere que el carácter sagrado de ese instrumento es causado porque representa materialmente al tótem, el mito está justificando todos los elementos que se utilizan para confeccionar los instrumentos del ritual: “las líneas verticales o los anillos de pelusilla que lo recubren, así como los cordones, también de diferentes colores, que unen los brazos del *waniga* a su eje central, no están dispuestos arbitrariamente, a gusto de artífices, sino que deben adoptar obligatoriamente una forma estrictamente determinada por la tradición” (Durkheim, 1993: 206).

Aunque para Durkheim los mitos sobre los *churinga* no expliquen su carácter sagrado como tal, pues “sólo resuelve la pregunta con la misma pregunta planteada en términos ligeramente diferentes; pues decir que el *chirunga* es sagrado y decir que mantiene tal o cual relación con un ser sagrado es enunciar el mismo hecho de formas diferentes, pero no explicarlo” (Durkheim, 1993: 203), los utiliza para justificar la importancia de los instrumentos que son utilizados en los rituales, ya que manifiestan su carácter sagrado únicamente por el hecho de estar investidos por el emblema totémico.

El autor señala que las imágenes totémicas recaen también en animales o vegetales que guardan una estrecha relación con los hombres, dando pauta para establecer una relación entre los seres reales (animales y hombres) y las imágenes totémicas, esto es, la relación entre la especie totémica y los miembros del clan. De esta relación surgieron las prohibiciones con respecto a las cosas sagradas que se concentran alrededor de la especie escogida para representar al tótem, de entre ellas el autor destaca la prohibición de comer dicha especie en forma cotidiana, salvo en comidas míticas, es decir como alimento sagrado.

En este apartado sobre la prohibición de comer al tótem, para defender su argumento expone a Spencer y Gillen que argumentan sustentados en los mitos, que al principio de los tiempos los antepasados fundadores se comían regularmente a su tótem y que por lo tanto no existían esas prohibiciones. Ante tal postura, Durkheim sostiene que no se les puede atribuir tan fácilmente un valor de documentos históricos a los mitos pues

“generalmente, su objeto es interpretar ritos existentes, más que conmemorar acontecimientos pasados; más que una historia, constituyen una explicación del presente” (Durkheim, 1993: 212).

En su trabajo *Sobre el totemismo* (1996d), engloba a los mitos en el concepto de ‘tradiciones populares’ que no pueden tener veracidad histórica, aquí los mitos ya no serán vistos como una creencia histórica en comparación con lo que escribió en su ensayo *Sobre la definición del fenómeno religioso* (1996b), en el que observa al mito como una creencia cosmogónica o histórica (más adelante será retomado éste elemento); sino que será visto como una justificación para esclarecer las prácticas rituales. La explicación tiene la tarea de hacer más fácil al entendimiento individual las acciones que se realizan en los cultos⁵⁷.

Entre los elementos de la vida práctica que se rescatan de estas narraciones míticas están aquellos que se prestan para la integración social, Durkheim argumenta a diferencia de Spencer y Gillen que las tradiciones populares carecen de validez histórica, pues están más dirigidas a presentar una explicación de las prácticas presentes que sólo mantienen los acontecimientos que facilitan la integración del grupo. Por ello, no pueden ser utilizados como relación de hechos precisos. Es también aquí donde el autor recupera mitos y leyendas para dar cuenta de una posible reorganización paulatina que posteriormente suscitó la endogamia en los Arunta, por lo que comprende a dichos mitos no como el pasado, sino como la elaboración mítica de las creencias y rituales del tiempo actual de dicha tribu, que en dado caso construye un pasado mítico de acuerdo a los principios fundamentales del culto que sigue operando. Así, mito y rito adquieren de nuevo una fuerte interdependencia en la cual el foco estará en las prácticas debido a su materialidad, y las creencias serán un poco delegadas, vistas en función de las prácticas.

Estos elementos de integración que contienen los mitos para explicar las prácticas presentes, pueden observarse cuando Durkheim plantea que debido al lugar que ocupa el hombre en el sistema de las cosas sagradas, éste también tiene un carácter sagrado por ser parte del clan y del tótem mismo, pues la identidad del nombre implica su identidad de naturaleza (tótem). Conformándose de esta manera una doble naturaleza del hombre: la individual y la de su animal totémico, y para que esto pueda ser comprensible para el primitivo:

⁵⁷ La fuerza social que se desenvuelve en las prácticas debe ser justificada mediante las creencias míticas, de aquí inferimos que por esta razón en las FE las coloca como productos secundarios creados para explicar el ritual.

Inventa mitos que desde luego, no explican nada, y que se limitan a desplazar el problema...su finalidad es establecer relaciones genealógicas entre el hombre y el animal totémico, convirtiéndolos en parientes. Con esta comunidad de origen, que, por otra parte, adopta formas muy diversas, creen explicar su comunidad de naturaleza (Durkheim, 1993: 220).

En este sentido, se confirma su argumento de que los elementos de integración en los mitos son los que operan en el caso del establecimiento de relaciones genealógicas y no tanto los de su explicación con fines históricos, pues muestran al primitivo su relación directa con el tótem y por lo tanto su propio carácter sagrado al ser parte de esa comunidad.

Bajo estas aseveraciones podemos resumir que el autor caracteriza de dos maneras a los mitos:

- a) les atribuye por objeto interpretar a los ritos existentes constituyendo una explicación del presente, lo que les resta validez como documentos históricos y;
- b) que en la relación 'naturaleza individual y animal totémico', los mitos son invenciones que no explican nada pero tienen como finalidad establecer la relación entre el hombre y la divinidad, cuyo propósito es que el primitivo entienda cuál es la naturaleza de la comunidad y por tanto del hombre. Por lo que están encaminados a la integración social.

Hasta este momento, la manera en que el autor va caracterizando a los mitos corresponde al uso que les va dando para explicar de dónde surgen las creencias totémicas y cuáles son, su lectura se torna un poco difusa pues habla de ellos de manera simbólica en términos de representaciones, lo que explica que poseen algo de la realidad y por lo tanto contienen algo de los principios de la religión totémica (como por ejemplo el carácter sagrado del hombre); y por otro lado su lectura se torna demasiado literal al encontrar en ellos explicaciones sin veracidad histórica que lo que pretenden es explicar el presente sin situarse en acontecimientos pasados, a menos que constituyan el pasado mítico para explicar un culto que sigue operando.

Conclusiones de Durkheim con respecto al tótem

Para el posterior análisis sobre lo que el autor refiere del mito, es necesario tratar de dejar en claro cómo va siguiendo su estudio en relación al tótem, pues siempre va a regresar a él para explicar su teoría.

Se tiene pues que para Durkheim, el totemismo tiene 3 elementos importantes:

- a) el emblema totémico,
- b) la planta o animal al que alude el emblema y
- c) los miembros de clan.

Estos tres aspectos se encuentran imbricados entre sí y por medio de ellos se concibe el mundo. El autor vuelve a remarcar en este sentido, que toda religión son sistemas de ideas que abarcan la totalidad y dan una completa representación del mundo.

La clasificación que el primitivo hace tiene que ver con el propio orden en el que se agrupaban los individuos⁵⁸, pues “la unidad de los primeros sistemas lógicos se limita a producir la unidad de la sociedad” (Durkheim, 1993: 237). Esto se argumenta a partir de que las categorías esenciales del pensamiento pueden ser el producto de factores sociales. Para Durkheim, las clasificaciones que se hace el primitivo están comunicadas dialécticamente generando un suelo común de tótemes, clanes, tribus, etc. y “para hacerse una idea del totemismo no hay que encerrarse en los límites del clan, sino considerar la tribu en su totalidad” (Durkheim, 1993: 254). Todos los cultos son solidarios entre sí, y la religión totémica es el sistema complejo que nace de su unión formando una cosmogonía.

Para concluir con las creencias totémicas el autor plantea que en el tótem se halla un carácter individual y otro sexual. Se enfoca principalmente en el individual que es la idea de solidaridad entre el humano y la planta o animal que constituye al tótem, de esta idea surge el **nombre** que proporciona identidad y unidad al clan. El hombre se cree partícipe del animal y él es el animal mismo según su tótem, es una especie de simbiosis donde el animal protege al hombre y le infunde la confianza para realizar cualquier hazaña “la fe le otorga la valentía y la fuerza necesarias” (Durkheim, 1993: 259). A la par, el hombre también puede actuar sobre el animal en una relación de interdependencia. De aquí se desprende cierta dificultad en la cual el primitivo no puede separar del todo su individualidad de la de su especie totémica pues los lazos son muy fuertes. De esta manera, se forma el tótem colectivo (representado por la especie animal o vegetal) siendo “parte del

⁵⁸ Este argumento lo desarrolla en su trabajo *Sobre algunas formas de clasificación primitiva* (1996a).

estatuto legal de cada individuo” (Durkheim, 1993: 262). Por otro lado, el totemismo sexual es la forma intermedia entre el individual y el colectivo.

En resumidas cuentas, el tótem es la clave en la teoría de Durkheim con respecto al origen religioso y las categorías del entendimiento que genera la religión. El estudio que hace sobre él y su generalidad constituida como totemismo se vuelve crucial para demostrar el suelo social del que emana, y los mitos serán utilizados para ello.

La interpretación del mito

Hasta este momento hemos tratado de puntualizar los espacios en que el mito ha sido expuesto en las FE, y hemos obtenido la explicación de cómo es que éste opera como categoría religiosa. Antes que nada, el mito es parte del ámbito de las representaciones que se han constituido de manera colectiva, lo que hace que éste posea y se establezca en él algo de la realidad, formando una narración que explica el contenido de los rituales y regulando la conducta de los individuos. Sin embargo, los mitos ocultan su verdadero trasfondo por medio de sus imágenes aparentemente caóticas y medio explicativas. Lo que trataremos de describir de ahora en adelante, es cómo el autor comienza a descifrar dichas imágenes en conjunto con los ritos para dar cuenta del origen de la religión. Desde nuestra perspectiva se da inicio aquí a la interpretación de los mitos y los ritos de manera sociológica con la intención de hallar su estructura y funcionamiento.

➤ Los mitos como producciones secundarias del pensamiento religioso

Para Durkheim las creencias contenidas en los ritos y los mitos totémicos tienen un trasfondo social que sólo puede ser develado mediante su estudio científico. Si bien los mitos y ritos ayudan a esclarecer las creencias, esconden bajo su narración y acción su verdadero significado.

Principalmente el mito es interpretado por el autor como un producto secundario del pensamiento religioso que sirvió justo para exteriorizarlo, haciéndolo consciente a las mentes individuales. El mito en este sentido, es una justificación que hace comprensible mediante sus imágenes divinas la fuerza inmanente de lo social, activada en las acciones del ritual.

Lo que el autor llama trasfondo social es lo que ubica como pensamiento colectivo y, desde nuestra lectura es lo que se encuentra oculto para Durkheim en el velo de las construcciones mitológicas, siendo éste el fondo que sustenta a las creencias de los sistemas religiosos. Para poder comprender esto nos embarcaremos en su análisis sobre las representaciones totémicas, particularmente en la idea de *mana* y su respectiva génesis.

- La noción de *Mana*

Siguiendo con la lógica de su investigación el autor plantea que uno de los principios fundamentales del totemismo es la noción de *mana*, que es para el primitivo la idea de fuerza que está contenida en los tres elementos característicos del totemismo. Éstos son sagrados porque se dirigen a un principio común que es “la fuerza anónima e impersonal que se encuentra en cada uno de estos seres” (Durkheim, 1993: 303). Este principio se encuentra disperso en los objetos, es lo que les da el carácter de sagrado y para hacerlo consciente a los individuos es necesario representárselo en algo material, es decir, tangible a los sentidos pues “los australianos no se representaban esta fuerza impersonal bajo una forma abstracta...se ven empujados a concebirla bajo la especie de un animal o vegetal, [incluso] en una palabra” (Durkheim, 1993: 304).

Con lo anterior se comprende que el tótem es la representación imaginativa de esa sustancia inmaterial que es el único y auténtico objeto de culto. Esta fuerza inmanente superior y externa a los individuos es literalmente avasallante, en ella se basa la vida de todo el universo, tiene un carácter moral el cual inspira respeto y un deber que de ninguna manera es imperativo. El tótem es la fuente de la vida moral del clan en el que los individuos que comulgan de él se ven moralmente ligados entre sí constituyendo su parentesco (Durkheim, 1993: 305).

Durkheim ubica al mismo tiempo en el principio totémico una fuerza material y un poder moral que se transforma fácilmente en divinidad. Todas las religiones conservan este principio que genera una especie de técnica que le permite al hombre enfrentarse más confiadamente al mundo, pues le infunde fortaleza y le hace partícipe del universo al ser parte de él como miembro de una comunidad religiosa.

Durkheim expone la noción de *mana* en los distintos tipos de totemismo conocidos en su momento, los compara y llega a concebirlo como el principio base de la religión totémica. Este *mana* se encuentra en todos los tipos de totemismo desarrollado en diferente grado, pues los australianos no tienen el grado de abstracción y generalidad de

éste concepto como en otras sociedades más avanzadas debido a la naturaleza del medio social, ya que los clanes eran demasiado independientes entre sí y tenían muchas manifestaciones diferentes de una misma y única fuerza fundamental haciendo suponer que a cada uno correspondía un mana específico y deferente. Para poder concebir al mana como un principio único y universal, debía desarrollarse una religión de tribu que conjuntara y estuviera por encima de todos los clanes tal como fue desarrollado en el totemismo americano.

La historia del totemismo es para Durkheim la propia génesis del pensamiento religioso y su principio común es la energía o potencialidad que genera a los tótemes, los dioses, las divinidades, los demonios y lo sagrado en general. Esta energía permea a los objetos y les infunde sacralidad, con ello las cosas no tienen un carácter sagrado por sí mismas sino porque están investidas de esta fuerza inmanente:

lo que encontramos en el origen y en la base del pensamiento religioso no son objetos ni seres determinados y diferenciados que poseen por sí mismos un carácter sagrado; son fuerzas indefinidas, fuerzas anónimas, más o menos numerosas según los pueblos, unificadas a veces, y cuya impersonalidad es estrictamente comparable a la de las fuerzas físicas, cuyas manifestaciones estudian las ciencias de la naturaleza...las cosas sagradas, son sólo formas individualizadas de este principio (Durkheim, 1993: 320).

Así es como la idea fundamental de la religión australiana es la noción de principio totémico incrustada en el mana, ya que “es la primera forma en que aparece la noción de fuerza” (Durkheim, 1993: 324). Por lo que desempeña la misma función no sólo para las tribus australianas sino también para otras tribus alejadas en tiempo y espacio, como los Siux. A su vez, dicha noción ha servido para la explicación científica de los diversos fenómenos de la naturaleza en el sentido de que ‘de ahí procede toda vida’. Así, la noción de fuerza para el autor tiene un origen religioso que fue tomado primero por la filosofía y posteriormente por la ciencia, lo que se explica debido a la acumulación de conocimiento que ha sido posible a través de la generación de categorías construidas históricamente (Durkheim, 1993: 326).

Siguiendo con este principio de fuerza inmanente (y no las cosas en sí mismas) que tiene como base el pensamiento religioso del cual ésta surge, Durkheim (1993) argumenta que

cada vez más, se tiene la impresión de que las construcciones mitológicas, incluso las más elementales, son productos secundarios que recubren un fondo de creencias a la vez más simples y más oscuras, más vagas y más esenciales, que constituyen las sólidas bases sobre las que se han edificado los sistemas religiosos. Es ese fondo primitivo que hemos alcanzado mediante el análisis del totemismo (p. 324).

Mediante esta cita se observa que el suelo sobre el que se asientan los mitos está construido por estas fuerzas poderosas que inviste a los objetos de sacralidad. Así, tenemos que el producto primario del pensamiento religioso es esta fuerza inmanente mientras que las construcciones mitológicas son un producto secundario de las mismas, que sirvieron para contener y explicar dicho principio 'recubriéndolo' con divinidades.

Desde esta explicación, los mitos serán invenciones que tendrán que ser codificadas para encontrar su verdadero fondo, sin embargo, ellas mismas servirán para comprender los principios fundamentales sobre los que se edifican las creencias religiosas.

- Génesis del principio totémico

Ya que Durkheim ubica que existe una fuerza que opera en los objetos sagrados, se pregunta de dónde surge y por qué es que se asienta en objetos determinados como animales o plantas, e incluso en los propios miembros del clan. En nuestra opinión, es fundamental la construcción que el autor hace de la génesis de la fuerza vital, pues la sitúa dentro de un proceso simbólico que será depositado en los objetos sagrados, siendo esto lo que propicia las imágenes elaboradas y explicadas dentro de las mitologías. En esta parte de su obra el autor se interna en un desarrollo comprensivo que expone la realidad en términos de representaciones del mundo que contiene diversas interpretaciones.

Para el autor el tótem es un *símbolo* que expresa de forma externa y sensible el principio sagrado y al clan mismo (la sociedad totémica concreta), si éste símbolo representa ambas cosas el autor se pregunta si no serán uno solo. Un dios o principio abstracto es aquel que el hombre se representa como superior a él mismo y del que cree depender, por ese ser superior el hombre se siente obligado a actuar de determinada manera según el principio sagrado con el que se siente en comunicación, este sentimiento y acción es comparable según Durkheim con el que se siente hacia la sociedad, es decir, de perpetua dependencia (Durkheim, 1993: 329). En ambos casos se experimenta como una naturaleza distinta a nuestra naturaleza individual en la que se reclama nuestra necesaria cooperación, pues exige que “nos convirtamos en sus servidores, y nos obliga a toda clase

de molestias, privaciones y sacrificios” (Durkheim, 1993; 330). De esta manera, el tótem se presenta como superior al hombre y se relaciona con él de forma completamente dependiente⁵⁹.

Durkheim plantea que para el logro de la cooperación de los individuos no se necesita de una constrictión material pues no se lograrían los objetivos que es tener una vida en común entre los hombres, por lo que una sociedad sólo puede generar tal unión por medio de una potencia moral en base a la religión, ya que “el imperio que ejerce sobre las consciencias se inclina menos en el sentido de la supremacía física, de cuyo privilegio goza, que de autoridad moral de la que está investida” (Durkheim, 1993: 330). La autoridad moral de la que está investida el ideal superior común en las religiones actúa de tal manera en cada uno de los individuos de la colectividad, que les genera un sentimiento de profundo respeto y emoción, por lo que hace que sigan su ejemplo llevando a cabo todas las restricciones que se les impute fuera del cálculo o incluso la razón. Para el autor, el ideal superior produce una enorme intensidad en el estado mental de los individuos que hace que se entreguen a él sin condiciones, tal intensidad la denomina *ascendente moral* que es altamente eficaz en la conformación de las sociedades.

De esta manera, el poder o idea superior que se haya en el tótem es para el autor un *estado de opinión* que implica la generalidad colectiva que alcanza una cosa, y adquiere por medio de la representación que se le ha atribuido desde su creación, un poder de acción en el cual brilla un poder mental que “tiene una eficacia [tal], que se le reconoce [como] autoridad moral” (Durkheim, 1993: 331). Este estado de opinión que conforma el mana tiene autoridad y legalidad para hablar de algo y es eminentemente social. Lo que está en el fondo de este principio es la propia sociedad que es invisible a las potencias que se representan los primitivos, ya que éstos la experimentan como exterior a ellos a través de los objetos y las figuras divinas que son expuestas en los mitos y los ritos, sólo mediante éstos el primitivo experimenta dichas potencias morales y mentales que lo empujan a transgredir sus deseos naturales, “sin duda, si pudieran ver inmediatamente que las influencias que sufre provienen de la sociedad, no habría surgido el sistema de interpretaciones mitológicas” (Durkheim, 1993: 333).

⁵⁹ Durkheim llega a esta postura dado que al principio de sus estudios sobre los fenómenos religiosos, se plantea a éstos como hechos sociales coercitivos, que a partir de su obligatoriedad externada tanto por las formas de prohibición, como por ser parte de los cultos y las creencias, se sostenía una comunidad moral. Postura que al final de su estudio en las FE dejó un poco de lado centrándose más en su carácter afectivo como la forma dependiente del clan.

Con lo anterior, el autor deja en claro que los mitos son un sistema de interpretaciones que sirvieron a los primitivos para explicarse ese poder inmanente que depositaron al exterior en el tótem, debido a una cierta ‘incapacidad’ de ver que el principio común emana de la propia colectividad. Al observar fuera de la propia sociedad ese poder inmanente, los primitivos tuvieron que recurrir a los mitos para poder explicárselo. En este sentido, Durkheim les atribuye a los mitos un carácter simbólico errado pues es la expresión materializada de la colectividad que se encuentra atrapada en las imágenes de las divinidades.

Sin duda, para el autor “la acción social sigue caminos demasiado retorcidos y oscuros, emplea mecanismos psíquicos demasiado complejos para que sea posible que un observador corriente se dé cuenta de cómo actúa” (Durkheim, 1993: 333), lo que hace que sólo el análisis científico pueda dar cuenta que la fuerza inmanente que influye en los individuos es aquella que proviene de su estar en colectividad, es decir de la sociedad. Ante tal postura nos preguntamos si esto no era ya claro para los primitivos y justo este entendimiento se llevaba a cabo por medio de los mitos donde se manifestaba que ‘la unión hace la fuerza’. La reflexividad de los individuos se compenetraba con la propia narración mítica cuyas imágenes lúdicas servían para ello.

Regresando al mana, además de su estado de autoridad, el alcance que posee dicha fuerza inmanente se debe al sentimiento de confianza que el primitivo experimenta debido al estar en comunión con ella, generando un sentimiento de protección que brinda seguridad y energía al fiel en su actuar cotidiano. Esto se debe a que

la fuerza colectiva no nos es completamente ajena, no nos llega toda la fuerza, sino que como la sociedad sólo puede existir en las conciencias individuales y por ellas, tiene que penetrar y organizarse dentro de nosotros; se convierte así en parte integrante de nuestro ser, y por ello mismo, lo ensancha y lo eleva” (Durkheim, 1993: 333).

Lo que hace que esta fuerza siga presente y renovándose periódicamente en las individualidades son las reuniones colectivas que hacen surgir de nuevo los sentimientos colectivos, como ejemplo el autor plantea desde las reuniones religiosas como los ritos hasta los momentos de efervescencia laicos como los revolucionarios o los periodos históricos en que las interacciones sociales se vuelven más frecuentes provocando una excitación en los individuos.

Para Durkheim los procesos mentales que surgen en las reuniones de los individuos son del mismo tipo que los que se encuentran en la base de la religión, ya que siempre se recibe del exterior algún flujo de energía. En el hombre “la imagen que la sociedad tiene de él refuerza la imagen que tiene de sí mismo” (Durkheim, 1993: 336), en relación a esta imagen la armonía moral con los contemporáneos genera más confianza, valor y audacia en la acción, logrando una ‘conciencia moral’ que sólo se tiene clara con la ayuda de los símbolos religiosos.

Además de éstas fuerzas anteriormente expuestas, según el autor utilizamos elementos y herramientas que de ninguna manera hemos forjado nosotros sino que han sido transmitidas de generación en generación, ello nos hace partícipes de los beneficios que ha acumulado y se le deben a la sociedad, pues “el hombre sólo es hombre por el hecho de estar civilizado” (Durkheim, 1993: 337). Por eso para Durkheim, no se puede evitar tener un sentimiento de algo exterior que nos proporciona privilegios, protección y eficiencia, y es casi ‘obvio’ que se debía asignar a esas potencias una dignidad muy elevada pues “como ejercen sobre nosotros una presión de la que somos conscientes, necesitamos localizarlas fuera de nosotros, como hacemos con las cosas objetivas de nuestras sensaciones” (Durkheim, 1993: 337). Sin embargo, estos sentimientos que inspiran son de diferente naturaleza que los sentimientos que experimentamos por las cosas sensibles.

Es así que para Durkheim, surgen dos tipos de sentimientos que experimenta el primitivo: los generados por las influencias colectivas metamorfoseadas mediante la imaginación religiosa, y los experimentados por las simples cosas sensibles. Ambas forman parte de la consciencia de los hombres pero se encuentran de manera separada, formando dos círculos en los que se agrupan dos estados mentales diferentes que corresponden a dos formas de vida diferentes. El autor tiene la impresión de que el primitivo se relacionaba con realidades de dos clases: la de las cosas sagradas y la de las cosas profanas.

De aquí que la vida cotidiana de las tribus australianas oscila en dos tiempos: uno en el que se dedica cada quien a sus ocupaciones por separado en la que cada familia vive independiente al resto de la tribu, y otro en que la población se concentra y condensa en determinados lugares, estas reuniones varían ya sea por algunos días o meses. Estas dos fases contrastan significativamente pues mientras que en la primera predomina la actividad económica sobre las pasiones, se queda en un estado de dispersión en el que la vida es uniforme, débil y lánguida (Durkheim, 1993: 342); por el contrario, la segunda fase es de corroboración en donde predomina el entusiasmo y no se es dueño de sí mismo al estar en

colectivo “el sólo hecho de la aglomeración, actúa como un excitante extraordinariamente poderoso...hasta tal punto se está fuera de las condiciones ordinarias de la vida, y se es tan consciente de ello, que se experimenta una especie de necesidad de colocarse fuera y por encima de la vida moral cotidiana” (Durkheim; 1993, 343). Aquí los grados de exacerbación son tal, que el hombre ya no se conoce, se siente “dominado y arrastrado por una especie de poder externo que le hace pensar y obrar de forma distinta a la normal” (Durkheim, 1993: 346) produciendo una transformación interior en el hombre. Estos medios sociales efervescentes parecen ser el medio idóneo de donde nace la idea religiosa. Para el autor éste poder externo que transforma al primitivo en las reuniones es el mundo de las cosas sagradas, mientras que el profano es aquel mundo lineal y lánguido que no le genera nada emocionalmente hablando.

Una vez que Durkheim expone el contenido de lo que despierta y esta expresado en el tótem, ubica que las fuerzas dominantes que provienen de él han sido pensadas bajo ciertas especies que les han servido para simbolizarlo, de aquí que su siguiente tarea consiste en aclarar tal cosa.

Durkheim recupera a Kant⁶⁰ cuando advierte que no tenemos acceso a la realidad de forma inmediata sino a través de representaciones que son depositadas en cosas tangibles para poder entenderlas, ya sea como objetos particulares o ideas abstractas. A esto se le denomina *exteriorización*. Los fuertes sentimientos que experimentamos no los podemos ver en una entidad abstracta “no podemos explicárnoslos a nosotros mismos a no ser que los atribuyamos a un objeto concreto, cuya realidad sentimos vívidamente” (Durkheim, 1993: 348). La cosa tiene que cumplir los requisitos de tales sentimientos para poder ser tomada como el signo sobre el que se acumulan las emociones que en forma dialéctica él mismo suscita. Un ejemplo lúdico bastante sencillo y cotidiano de semejante complejidad lo podemos encontrar en los objetos elegidos o socialmente acostumbrados que la pareja amorosa posee para significar su profundo amor, ya sea un porta retrato, un corazón partido en dos, flores, etc.

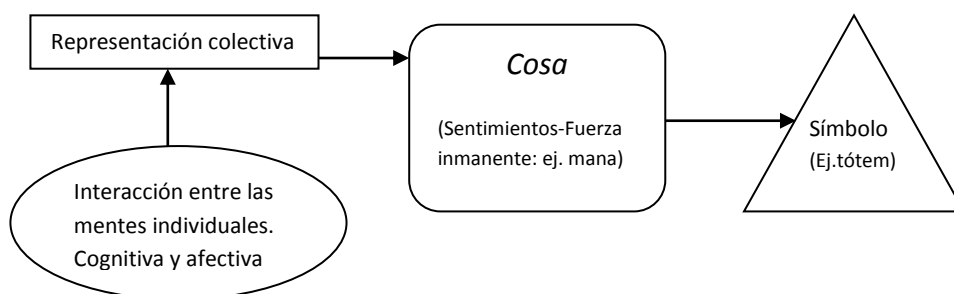
Para tener más claro este idealismo⁶¹ descrito por Durkheim se puede dividir en dos su perspectiva. Por un lado esta la *cosa* (la fuerza inmanente) y por otro la idea de su

⁶⁰ Siguiendo a Lukes (1984), Durkheim recupera el *idealismo alemán* dentro del cual se encuentra el trabajo de Kant.

⁶¹ Es importante señalar que el idealismo referido por Durkheim es lo que Ferrater (1958) denomina el *idealismo moderno*, en el que el mundo se manifiesta como tal por las representaciones que nos hacemos de él. Y conviene matizar tal postura en Durkheim, pues éste encuentra en tal idealismo, un rasgo materialista que lo hará oscilar entre ambas posturas, observando que el fenómeno religioso cumple con cierta parte del

símbolo, ambas se encuentran unidas mental y emocionalmente, y son contagiables la una a la otra en diferente grado según sea el caso si el símbolo es algo sencillo y fácil de representar. Mientras que la *cosa* por sus dimensiones, el número de sus partes y la complejidad de su organización es difícil de abarcar por el pensamiento, el *símbolo* es más concreto y más fácil de asimilar. Ambos son necesarios para explicar el origen de los fuertes sentimientos que experimenta el hombre.

Se tiene pues, que la *cosa* no puede servir por sí misma para ser asimilada y entendida aunque sea ella la que despierta los sentimientos, es entonces cuando necesita del símbolo sobre el que se acumulan las emociones suscitadas por la *cosa*. Convirtiéndose así el símbolo como lo amado, respetado y temido. El símbolo es la exteriorización de la *cosa* que se hace visible a las conciencias individuales, es la materialización de las representaciones colectivas y su permanencia en el tiempo. Esquemáticamente:



No hay que olvidar que para Durkheim, el símbolo o signo (al parecer utiliza estos dos términos indistintamente) es “sólo un recordatorio de la realidad que representa” (Durkheim, 1993: 349). Pues el problema surge cuando esto se olvida y se trata al signo como si fuera esa realidad, cosa que hace el primitivo con su tótem propiciando que:

las impresiones que el clan suscita en las conciencias individuales...estén más unidas a la idea de tótem que a la de clan; pues el clan es una realidad demasiado compleja para que intelectos tan rudimentarios puedan representársela claramente en su unidad concreta. Además, el primitivo no se da cuenta de que esas impresiones provienen de la colectividad. Él no sabe que la unión de cierto número

idealismo, pues “la sociedad no puede llegar a constituirse sin la creencia en un ideal” (Durkheim, 2006: 96). El mismo Durkheim (2006) en su artículo *Juicios de valor y juicios de realidad*, publicado en 1911, aporta toda una discusión con respecto al ideal en tanto constructor de la realidad, que no está escindido de la materia, sin embargo, la conforma en tanto valor y al mismo tiempo ella hace que el ideal se transforme, por lo que “el ideal es también una realidad a su manera” (99). Concluyendo de lo anterior que “los principales fenómenos sociales: religión, moral, derecho, economía, estética, no son otra cosa que sistemas de valores y, por lo tanto, de ideales” (100).

de hombres, asociados en una vida común, tiene por objeto desencadenar nuevas energías que los transforman a todos (Durkheim; 1993, 349).

Al parecer desde el autor, es más sencillo representarse a las divinidades, es decir, la existencia de los dioses que a la sociedad misma. Es de esta manera, como el tótem depositado en el objeto del emblema es común a todo el clan, en él están depositadas todas las miradas pues es el único objeto que satisface esa condición de ser el referente de todos al mismo tiempo y en todos los tiempos. El tótem es lo que permanece constante y por ello parece emanar de ahí la fuerza misteriosa con que los primitivos se sentían en relación.

Esto explica para Durkheim cómo es que el tótem representa las fuerzas o sentimientos poderosos que emanan de la colectividad y culmina diciendo que “dado que la fuerza religiosa no es sino la fuerza colectiva y anónima del clan, y dado que ésta sólo puede representarse mentalmente con la forma del tótem, el emblema totémico viene a ser el cuerpo visible del dios” (Durkheim, 1993: 350). Siendo de esta manera que los hombres veneran a las plantas y animales pues ven en éstos tótemes su propia imagen, surgiendo de ello su valor sagrado y sus sistemas de prohibiciones.

Dado el carácter simbólico de las fuerzas religiosas, éstas son ambiguas porque son a la vez físicas y anímicas, morales y materiales. Se construyen a partir de los sentimientos que la propia colectividad suscita en los individuos y expresan la forma en que la conciencia colectiva incide en la individual, pero esto sólo puede ser visible mediante la apariencia material que encarna tal sentimiento. Por ello se considera que las cosas materiales están completamente encarnadas a dicha fuerza moral (Durkheim, 1993)

Es así como queda claro que el mundo moral y el mundo natural (material) son los principios vitales de las cosas “gracias a esta doble naturaleza, la religión ha llegado a ser la matriz en la que se han elaborado los principales gérmenes de la sociedad humana” (Durkheim, 1993: 353). De aquí que las técnicas y las prácticas más diversas que se han construido para asegurar el funcionamiento de la vida moral y material se han derivado de manera directa o indirecta de la religión.

Bajo estos parámetros, Durkheim elabora toda una crítica a las teorías que basan el origen religioso en la idea de miedo, debilidad, dependencia o angustia que el hombre habría sentido al entrar en relación con el mundo. En contraste el autor señala que para los primitivos sus dioses no son extraños, enemigos o entes fundamentalmente malos, sino que

en definitiva, por lo menos en el totemismo, hay más sentimientos de alegría que de terror, y la imagen de los dioses celosos y vengativos aparecen en las religiones más evolucionadas.

Desde su teoría Durkheim plantea que “la religión deja de ser no sé qué inexplicable alucinación para poner los pies en la realidad. No podemos decir que el fiel se engaña cuando cree en la existencia de un poder moral del que depende y que constituye lo mejor de sí mismo, ese poder existe, es la sociedad” (Durkheim, 1993: 356), con esto se entiende que son verdaderas las energías y fuerzas que elevan al primitivo sobre sí mismo cuya intensidad le renueva, viviendo una exaltación real producto de fuerzas exteriores superiores a su individualidad, lo que es falso es que esas explosiones de vitalidad devienen de un poder en forma de animal o planta completamente ajeno al poder humano. El error está para Durkheim (1993):

sólo en la letra del símbolo por medio del cual se representa mentalmente ese ser, en su aspecto existencial. Detrás de esas figuras y de esas metáforas más o menos torpes o refinadas hay una realidad concreta y viva. La religión...es ante todo un sistema de nociones por medio de las cuales los individuos se representan a la sociedad de la que son miembros, así como las relaciones, oscuras pero íntimas, que mantienen con ella (p. 357).

He aquí que las representaciones míticas conducen a no encontrar en ellas mismas la realidad que representan pues ellas son la letra del símbolo erróneo.

De esta interpretación en cuyo trasfondo se encuentra lo social se deriva que para el autor, las prácticas del culto no son movimientos sin sentido que aparentemente estrechan al fiel con su dios sino que realmente estrechan los lazos que unen al individuo con la sociedad de la que forman parte.

Para Durkheim (1993) la religión ha posibilitado la plena existencia de lo humano tal y como lo conocemos hoy día pues ha acontecido en ella la sociedad, y lo que hace distintivo a la humanidad es la dignidad que se alcanza por vivir en ella:

el hombre, desde el punto de vista físico, es sólo un sistema de células, y desde el punto de vista mental, sólo un sistema de representaciones; en uno y otro caso, su diferencia con los animales es una simple cuestión de grado. Sin embargo la sociedad lo concibe y nos obliga a concebirlo como investido de un carácter sui

generis que lo aísla... [que] impone respeto. Esa dignidad que lo coloca aparte nos parece uno de sus atributos distintivos (p. 359).

El autor vuelve a retomar el pensamiento kantiano al establecer que las cosas no existen per se, sino que el hombre por medio de las sensaciones le atribuye sus propiedades tanto individuales como colectivas pero en condiciones sociales determinadas, ello le brinda de realidad a su acción y determinan su conciencia tal como lo hacen las fuerzas físicas. De esta manera, el pensamiento social es eficaz por su autoridad imperativa pues “por la pura acción que ejerce sobre nuestras mentes, puede hacernos ver cosas a la luz que le resulta conveniente; añade algo a lo real o lo mutila según las circunstancias” (Durkheim, 1993: 360).

Es así, como el idealismo para el autor se aplica a lo social pues la idea constituye la realidad: “hay así una parte de la naturaleza en la que se aplica casi al pie de letra la fórmula del idealismo: el reino de lo social. La idea constituye allí la realidad mucho más que en cualquier otro terreno” (Durkheim, 1992: 360), sin embargo, dice Durkheim, se debe ser moderado pues nunca se puede escapar de las condiciones físicas ya que “para explicarnos a nosotros mismos nuestras ideas, necesitamos...fijarlas en las cosas materiales que las simbolizan” (Durkheim, 1993: 360). Esta prudencia desde la perspectiva de Durkheim no significa que el peso sólo recaiga en la idea (superestructura) y el objeto sólo sirva de soporte, pues éste es de suma importancia para que tal idea pueda ser transmitida eficazmente, y esto también depende de las condiciones socio-históricas y el medio físico.

Entonces, las fuerzas religiosas son el propio sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros que sólo puede ser comprendido al exterior de los individuos que lo experimentan por medio de su objetivación. Para ello se fija sobre algún objeto al que se le imprime la connotación de sagrado por ser el portador de ese sentimiento colectivo, sin embargo, se recalca que tal connotación no depende del objeto y éste puede ser cualquiera debido a que éste poder es algo añadido. Por eso se dice que el mundo de la idea se superpone en este sentido al mundo material.

Ya explicado el asunto de la objetivación del principio colectivo, el autor se pregunta ¿cómo se ha formado la noción de tótem? en el sentido del por qué se decide por un emblema y por qué recae en un animal o planta determinado.

El emblema es para Durkheim un importante foco de adhesión de la comunidad pues expresa la unidad social de forma material “no sólo es un procedimiento cómodo para

esclarecer la conciencia que la sociedad tiene de sí misma, sino que sirve para construir esa conciencia; es, por sí mismo, uno de sus elementos constitutivos” (Durkheim, 1993: 363). La necesidad de generar el uso de símbolos totémicos surge porque éstos son los encargados de hacer más perceptible para todos los miembros de la comunidad la unidad social. Así para Durkheim, las conciencias individuales sólo pueden comunicarse por medio de signos comunes que traduzcan sus estados interiores fundiéndose en un solo sentimiento común, lo que les hace conscientes de su unidad moral.

Estas representaciones colectivas como la unidad moral suponen que las conciencias individuales actúan y se relacionan unas con otras. Son en sí mismas el resultado de esas acciones y reacciones que no pueden ser posibles sin intermediarios materiales como los emblemas. Para comprender mejor esto se puede decir que las conciencias individuales para comunicarse entre sí, necesitan salirse de sí mismas, una vez que se logra congregarse los movimientos de varias conciencias individuales, éstas toman una forma determinada (ya sea en objetos o ideas) que simboliza a esa congregación que no son sino relaciones entre los individuos. De esta manera, se establecen las representaciones colectivas que se objetivan en algo en particular, pero que representan esas relaciones entre las conciencias individuales que contribuyeron a formarlas.

Tales representaciones son producto tanto de materiales cognitivos acumulados como de materiales afectivos, por lo que Durkheim establece que los símbolos son la expresión de sentimientos sociales que sólo logran potencializarse en la colectividad inscribiéndose en cosas tangibles para volverse perdurables.

Los símbolos y en particular los religiosos sólo pueden ser tal, en la medida en que tienen vida, es decir, en tanto mantienen presente la conciencia colectiva de un determinado grupo, y esto sólo se logra en su continuo recuerdo mediante el culto que reaviva la conciencia que la colectividad tiene de sí misma mediante su emblemática, logrando también la continuidad de la conciencia colectiva en generaciones futuras.

De esta manera, es sumamente relevante y complejo el manejo que el autor hace del proceso de simbolización que da cabida a la vida social que se argumenta a través de la importancia del emblema y el clan. Se expone pues, que la vida colectiva sólo es representable mediante símbolos y se escoge a los animales o plantas por la cercanía cotidiana que se tiene con ellos.

De esto se desprende que los mitos contienen imágenes simbólicas que aunque para el autor son erróneas, constituyen estados de opinión que portan el ascendente moral que contiene los sentimientos colectivos revitalizados y reanimados en el culto, cuyo impacto recae en cada uno de los miembros de la comunidad, dotándolos de fuerza y sentido en su actuar cotidiano. Esto quedará más claro cuando expliquemos cómo es que funcionan los mitos en relación con el culto.

- Pensamiento religioso/relacional

Para Durkheim, la teoría del totemismo da una clave para hablar de la evolución de la mentalidad humana elaborada en el pensamiento religioso, aludiendo a que existe una conexión entre la evolución lógica y la evolución religiosa que dependió de las condiciones sociales en las que se encontraba la humanidad. Esta evolución mental se logra al adquirir la capacidad de distinguir y relacionar. Estas distinciones para el autor hoy día nos parece lo más natural, sin embargo, esta adquisición sólo se pudo haber logrado por medio del pensamiento religioso que permitió transmutar los objetos más diversos para dar paso a las explicaciones de la génesis de las cosas contenidas en los mitos.

Según el autor, aparentemente todas las mitologías se asientan en un estado de indistinción para poder hablar del origen de alguna cosa, de aquí es donde viene su carácter ambiguo, pues no se puede hallar en ellos una clasificación de las cosas ya que ellas participan de los géneros más opuestos. A simple vista, pareciera que el primitivo confundía y mezclaba las cosas por una suerte de ignorancia pero para Durkheim, es todo lo contrario, es una aptitud muy importante “que proviene de las primeras fuerzas con las que la inteligencia humana ha poblado el universo [las cuales] han sido elaboradas por la religión” (Durkheim, 1993: 372).

En su trabajo *Sobre algunas formas primitivas de clasificación* (1996a) el autor plantea que el mito es un sistema de clasificación que es base de los descubrimientos científicos. Por medio del rastreo de los mitos se pueden hallar algunas pistas de la organización social de sociedades antiguas debido a la historia natural que en ellas habita, pues son las formas en que el ser humano ha clasificado el mundo. Los mitos son las representaciones que la vida colectiva ha hecho del mundo natural y espiritual, que permiten no sólo explicarse el mundo sino habitarlo. En este texto realiza una suerte de mitología comparada del sistema totémico de Australia, América y otros sistemas de clasificación como el I Ching, que le

hacen pensar que las mitologías son moldeadas sobre la organización social de la que devienen, de ahí que sean productos secundarios y quizá su importancia para la sociología.

La manera de pensar expresada por los mitos en donde todo está imbricado, es para el autor la evolución del pensamiento humano debido a que

desde el punto de vista de la observación sensible, todo es diverso y discontinuo. Nunca vemos en la realidad que las cosas mezclen sus naturalezas o se transformen unas a otras. Así que es preciso que haya intervenido una causa excepcionalmente poderosa, que haya transformado lo real para presentarlo bajo un aspecto muy diferente del suyo propio. El agente de dicha transformación ha sido la religión (Durkheim, 1993: 371).

Con lo anterior se entiende que la realidad no se encuentra mezclada sino que es un continuo estado de cosas separadas y sin aparente relación e incidencias, en donde los sentidos perciben las cosas aisladamente. Pero el mundo cobra otro color al lograr relacionar las cosas que éste contiene mediante una transfiguración de la realidad que sólo se logra con el pensamiento religioso que sustituye el mundo percibido por los sentidos por otro mundo diferente percibido por la colectividad.

Las ideas religiosas son el producto de determinadas causas sociales que se asientan sobre objetos materiales para que los sentimientos colectivos que ellas contienen, puedan tomar conciencia de sí en las individualidades. Esta fijación de los sentimientos colectivos en los objetos los hace partícipes de la naturaleza de dichos sentimientos y viceversa poniéndolos en relación. Lo que genera que a la hora de articularlos bajo un concepto se mezclen cosas de naturaleza distinta. Por ello para el autor, el cambio de percepción mediante la religión corresponde a necesidades sociales, la fusión entre la naturaleza material de los objetos y los sentimientos colectivos que éstos portan, llevó al ser humano a relacionar las cosas contenidas en el mundo, y esto se facilitó mediante la vida social debido a la gran efervescencia mental que determina la colectividad (Durkheim, 1993: 373). De esta manera, se coloca al símbolo como mediación entre el sentimiento colectivo y la materialidad implicando que la lógica del entendimiento está en función de la sociedad.

Es así como se postula que con la religión surge la primera explicación del mundo que consiste en diferenciar y encontrar las relaciones que existen entre las cosas. Ésta lógica de pensamiento es la base de todos los demás sistemas de conocimiento, y por más tosca y

rudimentaria que pueda parecer esto en el mito, representa la evolución intelectual de la humanidad:

explicar es relacionar las cosas entre sí, estableciendo entre ellas unos lazos que nos la presentan en función de otras...pero los sentidos no podrían hacernos descubrir esas relaciones y esos lazos internos...sólo la mente puede darnos una noción de ellas...el gran servicio que las religiones han prestado al pensamiento es haber construido una primera representación de lo que podían ser esas relaciones de parentesco entre las cosas...en las condiciones en las que intentó era evidente que la empresa sólo podía llevar a resultados precarios...lo importante era no dejar al pensamiento esclavo de las apariencias sensibles, sino enseñarle a dominarlas y a juntar lo que los sentidos separan, pues desde el momento en que el hombre se dio cuenta de que existen conexiones internas entre las cosas, la ciencia y la filosofía se hicieron posibles. La religión les abrió el camino. Pero sólo pudo desempeñar esa tarea por su carácter social. Para imponer una ley a las impresiones de los sentidos, y sustituirlas por una nueva manera de representar lo real, era preciso elaborar un nuevo tipo de pensamiento: el colectivo (Durkheim, 1993: 374).

Por lo tanto, los mitos son las primeras explicaciones del mundo surgidas del pensamiento religioso del que surgen la filosofía y la ciencia, y aunque no se tengan las mismas distinciones que los primitivos éstas disciplinas se fundamentan en un pensamiento que permite relacionar, separar y hasta antagonizar las cosas contenidas en la realidad, siendo producto de la facultad relacional que el hombre desarrolla en la religión, que sólo pudo haber surgido por el hecho de estar en colectividad.

➤ Creación de personalidades míticas para la explicación del alma

En el entendido de que los mitos son explicaciones construidas para justificar las acciones contenidas en el culto exponiendo de forma general el principio totémico, al parecer también fueron creados según el autor, para explicar las particularidades que emanan de dicho principio. Como ejemplo plantea la idea de *alma* que se encuentra presente en todos los sistemas de representaciones colectivas, siendo ésta una creencia de la reencarnación. Éste postulado lo realiza a partir de un ejercicio de mitología comparada en que describe un poco los mitos de las tribus del centro de Australia y América.

El resultado que más resalta de su interpretación es que el alma es el propio principio totémico que habita en cada individuo, esta noción es “una aplicación particular

de las creencias relativas a los seres sagrados. Así se explica el carácter religioso que ha presentado esta idea desde su aparición en la historia, y que conserva todavía hoy” (Durkheim, 1993: 409). Para el autor esta noción no carece de realidad pues se basa en las dos partes en las que el hombre está constituido: lo sagrado y profano. La idea de alma suscita sentimientos y emociones profundas que hace sentir al individuo que dentro de él existe algo poderoso que le brinda energía y valor para vivir, esta fuerza es la propia sociedad.

Durkheim observa que el principio que emana de la sociedad no sólo mueve desde afuera al individuo sino también desde dentro con la propia idea de alma, ya que se queda fija y de forma duradera en la conciencia individual fomentando “un mundo de ideas y sentimientos que la expresan pero que, a la vez, son parte integrante y permanente de nosotros mismos” (Durkheim, 1993: 410). Como el alma pertenece a las cosas sagradas, tiene un carácter objetivo dado que lo sagrado es la sociedad misma, en este sentido el argumento del autor estriba en que tanto psíquica como objetivamente en el individuo habitan dos seres: material y espiritual (social).

Tanto el alma como las ideas morales ostentan este poder que inspira respeto, admiración y autoridad asignándole un lugar especial dentro de la psique en donde coexiste un ser sensible (cuerpo) y un ser espiritual (alma), que surge de los imperativos morales y religiosos que suscitan ese sentimiento de dualidad en donde se compenetra el mundo exterior material y el mundo ideal. Por ello, el alma contiene objetividad pero tiene una superioridad moral atribuida con respecto a lo material.

Se tiene en resumida cuentas que el alma es la fuerza potencializadora que podríamos llamar mana pero de manera individualizada. Para el autor, el primitivo contaba ya con la intuición de que dentro de él habita algo superior a sus propios sentidos que lo anima y le rebasa en tanto ser material y finito, él sabe que dentro de sí encierra un ser que ha sobrepasado el tiempo y le brinda conocimiento. Dicha intuición Durkheim (1993) la retoma de los mitos que explican las creencias de la reencarnación o la nueva vida, y esto se debe a que este tipo de descripciones es la

única manera de que el hombre pueda explicarse así mismo un hecho que no puede por menos que llamar su atención: la perpetuación del grupo. Los individuos mueren, pero el clan sobrevive, luego las formas que le dan vida deben participar de su perpetuidad. Pero esas fuerzas son las almas que animan los cuerpos

individuales, pues es en ellas y por ellas como el grupo alcanza su realización (p. 419).

Para Durkheim el alma es la expresión simbólica de la personalidad y es una imagen de la propia sociedad individualizada, esta idea la adquiere de Kant y Leibniz: del primero retoma que somos más personas en tanto nos alejamos de nuestras sensaciones o sentidos porque nos hacemos capaces de pensar y actuar mediante conceptos. Y de Leibniz, que la conciencia particular no es más que un reflejo del universo (Durkheim, 1993: 421).

Así es como la idea de alma ha suscitado los diversos espíritus y dioses de los que hablan los mitos, presentando las diversas personalidades de orden superior que se dividen en tres categorías: los espíritus que están en relación con los ancestros, los dioses que entran en una categoría más general y elevada, y el dios universal.

Durkheim deduce de los personajes míticos de los habitantes del Alcheringa o altjirangamitjina de los arunta, los mura-mura de las tribus del lago Eyre y los muk-kurnai de los kurnai, que los espíritus tienen autonomía de los objetos y actúan sobre las cosas, poseen eficacia e incluso pueden actuar como alma que anima el cuerpo de un ser superior como un héroe. Los espíritus actúan como una suerte de *genius* que acompañan a personas en particular para ayudarles a cumplir sus cometidos y están íntimamente relacionados con el antepasado que le otorga fuerzas particulares a dicha persona⁶².

La explicación del origen de la descendencia del clan y todos los objetos y lugares sagrados que implica este origen se debe al *contagio de lo sagrado*. Para el autor la respuesta es simple, pero dado que el indígena no sabe el sustento de las cosas “se ve obligado a admitir que esos diferentes objetos están en relación con los seres considerados la fuente del poder religioso, o sea, los ancestros del Alcheringa. Ése es el origen del sistema de mitos que hemos referido” (Durkheim, 1993: 432). De esta manera los mitos son inventos creados para explicar el poder sagrado de las cosas debido a una cierta ignorancia del suelo social en el que se asienta la comunidad.

En el caso de la explicación de los antepasados los mitos han formulado las prácticas del totemismo individual, esta manera peculiar de entender al antepasado forma un sistema de creencias y prácticas a nivel individual cuyas características consisten en tomar un animal o vegetal como protector del individuo y considerar que ambos elementos

⁶²Para ilustrar esto se retoma el mito de la serpiente Wollunqua del cual surge la descendencia del clan.

(individuo y objeto) están íntimamente relacionados, pues “todo lo que alcanza el segundo se comunica simpáticamente al primero” (Durkheim, 1993: 435).

Tenemos entonces que

el tótem, como el ancestro, es el alma del individuo, pero exteriorizada e investida de poderes superiores a los que se les suponen cuando está en el interior del organismo...en un sentido nos pertenece: es la expresión de nuestra personalidad. Pero, al mismo tiempo, está fuera de nosotros, pues no es otra cosa que la prolongación en nosotros de una fuerza religiosa exterior (Durkheim, 1993: 435).

El tótem individual es el mismo que el colectivo, ambos están basados en el mismo principio: la sociedad. Y aunque se emplee el espíritu de manera particular para ciertos ritos ese principio se homologa al de otros clanes dando paso a personalidades míticas de origen superior. Durkheim encuentra cierto número de similitudes en los cultos de diferentes clanes (ej. el ancestro del gato salvaje) que los hace equivalentes y generales debido a que participan de la misma tribu, y aunque sus tótemes sean diferentes tienen en común el mismo ancestro fundador que cobra una consideración muy especial para toda la tribu, pues su estimación está por encima de los otros antepasados individuales (clanes) y por ello se le inviste de un elevado carácter moral.

El autor plantea con respecto a los dioses y la posible imagen de uno sólo más poderoso que la formación mitológica del antepasado (espíritu), no es la más alta en Australia pues “al menos cierto número de tribus ha llegado a concebir un dios si no único, al menos supremo, al que se atribuye un lugar preeminente con relación al resto de los antepasados religiosos” (Durkheim, 1993: 443).

Sintetizando sobre las particularidades que el alma cobra en las divinidades, podemos decir que el autor va de lo particular a lo general en la concepción de las divinidades del totemismo australiano basándose en los mitos e incluso argumentando sobre su necesidad de creación para explicar la aparición de las divinidades: “lo que ayudó al pensamiento australiano a pasar de la pluralidad de los genios ancestrales a la idea del dios tribal es el que, entre estos dos extremos se intercaló un término medio que sirvió de transición: los héroes civilizadores” (Durkheim, 1993: 450).

Los héroes civilizadores para Durkheim juegan un papel predominante en la historia de la tribu debido a que “pasa por haber sido el que inició a los hombres en las

artes de la civilización, el fundador de las principales instituciones sociales y el que reveló las grandes ceremonias religiosas que todavía permanecen bajo su control” (Durkheim, 1993: 451). El héroe es el padre fabricante que engendra y da origen a los ritos de iniciación, de este dios tribal surge el “internacionalismo de los tótems de fraternidad” (Durkheim, 1993: 456). El héroe mítico es en resumidas cuentas el fundador de la civilización que marca las pautas del comportamiento del individuo dentro del clan:

el gran dios tribal no es sino un espíritu ancestral que ha acabado por conseguir un lugar preeminente. Los espíritus ancestrales no son sino entidades forjadas a imagen de las almas individuales, cuya génesis tratan de explicar. Las almas, a su vez, no son sino la forma que adaptan, individualizándose en los cuerpos concretos, esas fuerzas impersonales que encontramos en la base del totemismo. La unidad del sistema iguala su complejidad (Durkheim, 1993: 457).

Con la idea de alma se introduce la idea de personalidad que sirvió para guiar a la imaginación mitológica en la construcción de los héroes civilizadores, sin embargo, siguiendo al autor, la materia de esas construcciones proviene de la fuerza inmanente de lo social.

En este sentido, las mitologías son creaciones que sirvieron para representar el alma que da origen a las divinidades, su objetivo estribó en explicar el origen de la civilización construyendo todo un sistema en torno a personajes divinos, que son la representación de las fuerzas esenciales y anónimas que se encuentran en el fondo de las religiones. De ahí que podamos deducir, que la mitología es una construcción que necesitó el indígena australiano para objetivar por medio de sus figuras divinas las fuerzas sociales que fundaron las pautas del comportamiento de los individuos del clan a través de sus héroes civilizadores. Pero sobre todo, deducimos que por medio de los mitos se transmitió la idea de perpetuación del clan que forja un punto fundamental en la idea de trascendencia, mantenimiento y acatamiento de las prohibiciones. Con ello observamos que el mito puede ser explorado en aras de la integración dentro del clan tal como el propio autor lo sugiere en su ensayo *Sobre el totemismo* (1996d).

Es con la idea de alma que el autor culmina con su exposición del origen del sistema de creencias totémico, interpretando los mitos y exponiendo su estrecha vinculación con los ritos. En esta parte de las FE (Libro II) Durkheim acota su interpretación sobre las creencias dando paso al análisis de los principales cultos totémicos, describiendo la influencia que éstos también tienen sobre las creencias pero sobre todo, su

funcionamiento como generadores y regeneradores de la vida colectiva. En este aspecto nos puede dar luz sobre la propia función social del mito.

La función social del mito

En esta sección definiremos la función social del mito desde nuestro autor a partir de las explicaciones sobre los cultos totémicos. Como elemento a resaltar, es en el análisis de los cultos donde Durkheim se esmera en explicar que los personajes míticos no son los que en primera instancia provocan las prácticas rituales sino el propio principio en el que se sedimentan las creencias: la colectividad.

En su elaboración de la idea de alma el autor interpretó que los personajes míticos son las construcciones secundarias en donde se depositó dicha idea, que a su vez es suscitada por la propia fuerza colectiva. Es en la explicación de los cultos donde avala que dichos personajes son los símbolos en los que el principio individual se asentó para explicar el principio colectivo, sin embargo, éste opera en el ritual estando presente o no la divinidad.

Observamos que aunque para Durkheim el mito se muestra secundario e incluso innecesario para que el culto opere, éste de igual forma que el culto tiene la función de reforzar los lazos colectivos pues trasmite el ascendente moral que suscita la efervescencia colectiva en las prácticas. Para avalar lo anterior recurrimos a lo que el autor remarca en toda la obra: no se puede entender el ritual sin las creencias y las creencias sin el ritual, por lo que consideramos que es posible inferir la función social del mito a partir de la propia función que el autor les atribuye a los cultos.

➤ Los diversos cultos y sus creaciones míticas

En el culto primitivo el autor analiza las actitudes religiosas que provienen de las creencias y halla en ellas un doble aspecto: positivo y negativo. El culto manifiesta la separación esencial entre lo sagrado y lo profano contenida en los mitos, existiendo de esta manera todo un sistema de mitos que tiene por objeto establecer seres y objetos sagrados en oposición a los profanos. Los ejemplos más utilizados son los días de fiesta que manifiestan claramente el cambio de actividad y una tajante separación de tiempo y espacio: “la vida religiosa y la profana no pueden coexistir en la misma unidad de tiempo. Así que es preciso

asignarle a la primera determinados días o periodos de los que se aparten todas las ocupaciones profanas” (Durkheim, 1993: 474). De aquí las siguientes explicaciones.

- Culto Negativo

El aspecto negativo del culto es el dictamen de todas las abstinencias y formas de prohibición que son los tabús e interdictos que ejercen una acción positiva muy importante para la vida religiosa y moral del individuo. Es un medio para alcanzar un fin: lo religioso, pues “gracias a la barrera que separa lo sagrado y lo profano, el hombre sólo puede entrar en íntimo contacto con las cosas sagradas a condición de despojarse de lo que hay de profano en él” (Durkheim, 1993: 475). Así, el hombre se purifica y santifica mediante el culto negativo que le confiere poderes eficaces que le desliga de las cosas bajas y triviales. Ejemplo de ello son las iniciaciones como cambios de estado del individuo que formula la admisión en la sociedad de los hombres.

Dentro de este tipo de cultos se encuentran las prácticas ascéticas, que son un régimen central en la vida religiosa que invariablemente entrañan dolor y sufrimiento debido a que “con todas las fibras de nuestra carne tendemos hacia el mundo profano, nuestros sentidos nos atan a él y de él depende nuestra vida” (Durkheim, 1993: 480). El dolor es la condición necesaria para los cultos negativos que implica el esfuerzo del individuo para superar su visión plagada por sus sensaciones. A partir de esta explicación el autor comprende la necesidad de la crueldad en los rituales de iniciación, pues el dolor es el poder de santificación y el “modo en que se afronta el dolor es lo que mejor manifiesta la grandeza del hombre” (Durkheim, 1993: 485). El dominio de la propia naturaleza hace que uno se eleve por encima de las cosas, y ésta es la virtud que hace que se fundamente la vida religiosa: “para servir a los dioses hay que olvidarse de sí mismo, y para concederles el lugar que les corresponde en la vida personal hay que sacrificar intereses profanos” (Durkheim, 1993: 485).

De esta manera el culto positivo sólo es posible si el hombre esta entrenado a la renuncia mediante el culto negativo, y esta renuncia sólo se logra en términos de abnegación y sufrimiento. Es por eso que la truculencia y el sufrimiento no son prácticas estériles ni arbitrarias en los ritos sino condición de entregarse a una vida sagrada: “aquí, los intereses religiosos son la forma simbólica de intereses sociales y morales. Los seres ideales a los que se dirigen los cultos son los únicos en reclamar de sus servidores cierto menos precio del dolor: la propia sociedad es imposible sin este atributo” (Durkheim, 1993: 486).

Así como el dolor y sufrimiento son condición para formar parte del principio sagrado, también lo son la renuncia y la obediencia a las reglas dirigidas a ciertos objetos, seres, ideas o comportamientos. Este procedimiento de normas y sanciones que se generan alrededor del principio sagrado es lo que el autor denomina prohibiciones e interdictos, y éstos se enfocan en los dos sistemas que orientan la vida religiosa: sagrado y profano (*antagonismo psíquico autoexcluyente*). Surgen de la necesidad de no mezclar estos dos sistemas debido a que existe algo en la naturaleza de los seres sagrados que hace necesario su aislamiento pues la conciencia nos conduce naturalmente a dos polos: uno que es hacia los ideales a los que se dirige el culto, y otro hacia nuestros intereses sensoriales o materiales. Ambos se encuentran en constante pugna dentro de las conciencias individuales, y al parecer muestran que si nos inclinamos hacia el primero el objetivo estará puesto hacia la colectividad, mientras que si se opta por el segundo el individuo se quedará en el egoísmo. De aquí que existe el principio de contradicción que permea en la vida religiosa y su imperiosa necesidad de distinguir el terreno de cada polo haciéndolo visible en los interdictos.

Para el autor lo que hace que existan estas precauciones para que ambos mundos no se mezclen es evitar lo que denomina el *carácter contagioso de lo sagrado*, ya que al parecer las fuerzas religiosas se representan mentalmente como elementos dinámicos que escapan de los objetos designados dispuestos a depositarse en cualquier otro ser u objeto que se encuentre alrededor⁶³. Dicha sacralidad repercute en prácticas herméticas que prohíbe el acercamiento con esos objetos o seres, y sólo mediante rituales específicos se logra de nuevo eliminar la distancia. De ahí el extremo rigor de las prohibiciones que separan lo sagrado de lo profano⁶⁴.

Entonces, tenemos que debido a que lo sagrado se extiende al mundo profano con una facilidad sorprendente, se debe insistir en mantener una respetuosa distancia pues la fuerza de lo sagrado es capaz de penetrar cualquier cosa o ser, provocando cosas catastróficas según eso profano que santifique.

El principio explicativo de las restricciones según el autor, no depende de los diversos símbolos que ayuden a concebir las fuerzas religiosas, es decir, ya sea que se les considere como energía anónima y abstracta o como algún personaje con conciencia y sentimiento. En ambos casos lo que importa es que se lleve a cabo la diferencia antagónica

⁶³ Como ejemplo el autor escribe sobre el árbol nanja donde vive el espíritu de un ancestro sagrado que dota de sacralidad a todo aquel que lo toca. (Durkheim, 1993: 489).

⁶⁴ Para saber más sobre el carácter contagioso de lo sagrado y las prohibiciones ver Durkheim (1996c).

entre ambos mundos y funcionen esos interdictos. Por este motivo la vida religiosa no comienza necesariamente con personalidades míticas, pues los ritos sobre los que se llevan a cabo esas explicaciones siguen siendo los mismos estén o no personificados en las divinidades religiosas. De aquí se entiende que los ritos reproducen la oposición entre lo sagrado/profano y la necesidad de respetar las prohibiciones pese a las mitologías que bajo este parámetro fueron construidas posteriormente para darle mayor sustento a las prohibiciones.

Con respecto al carácter contagioso de lo sagrado, Durkheim explica que este principio dinámico es exterior a los seres y a los objetos en el que reside. Son fuerzas colectivas morales hipostasiadas que toman prestados objetos materiales para hacerse visibles, son heterogéneas a los objetos en los que se sitúan y éstos pueden variar de uno a otro.

Las fuerzas que residen en lo sagrado son una acción que la sociedad suscita en las mentes individuales propiciando un proceso mental que contiene emociones contagiosas. Debido a que dichas fuerzas colectivas no tienen lugar propio su movilidad resulta fácil y efectiva, como no hay nada que las ate, escapan a los objetos asignados para ir a posarse en otros. En este sentido los objetos religiosos sólo tienen valor porque las fuerzas colectivas se lo ha conferido: “el contagio no es una especie de camino secundario por el que se propaga el carácter sagrado, una vez adquirido, sino el procedimiento por el que se adquiere” (Durkheim, 1993: 497). Es así como las fuerzas religiosas se consideran fuente de toda eficacia y están depositadas en los seres que comparten el mismo principio religioso.

En consecuencia a lo anterior, el carácter contagioso de lo sagrado provoca las prohibiciones, interdictos e incluso las prácticas ascéticas dando paso a los cultos negativos que cumplen un papel lógico y sumamente útil: “relacionar las cosas que las sensaciones mantenían separadas...[y] abre el camino a las explicaciones científicas del porvenir” (Durkheim, 1993;498).

Los cultos negativos en su forma práctica tienen la enmienda de preparar al individuo hacia el culto positivo por medio de las prácticas ascéticas que fortalece al hombre en el dolor y el sufrimiento. Este esfuerzo permite que el individuo renuncie a sí mismo obteniendo el desprendimiento y dureza que hace posible la vida religiosa reforzada en el culto positivo. Éste ideal de ascetismo se ha forjado en personajes particulares (héroes civilizadores) que muestran el esfuerzo y el resultado benéfico de la renuncia, lo que los

coloca dentro de un campo privilegiado y distintivo de la colectividad cuyo propósito consiste en despertar la guía del resto de los individuos; y aunque el autor no lo anuncie observamos que muchos de los personajes míticos contienen esta particularidad.

- Culto positivo

Los cultos positivos son un sistema de ritos que mantienen relaciones positivas y bilaterales, reglamentadas y organizadas que establece el hombre con la fuerza avasallante. En este sistema el autor describe algunos ritos de las tribus de los Arunta con respecto a la eficacia que producen en términos de caza, cultivo, clima o aliviar algún mal. Su estudio más detallado se encuentra en la fiesta arunta del *intichiuma* que tiene por objetivo la proliferación de animales, crecimiento de la hierba etc.

Durkheim recupera el término de ‘institución sacrificial’ de Robertson Smith para analizar las ceremonias religiosas. Con esta categoría se establece que el sacrificio es la participación que el hombre mantiene con la divinidad por medio del ritual situándose en un origen común con ella. Este planteamiento se lleva a cabo alrededor de la comida ritual pues es ahí donde la comida comunica al fiel con su dios estableciendo un lazo de parentesco con la divinidad.

A estos postulados Durkheim agrega que este acto de comunión se da por el hecho de que la comida es ante todo un alimento sagrado que reactiva el principio totémico que todos los miembros del clan llevan dentro. Por lo que en el ritual se comen animales o vegetales sagrados con el fin de revivificar y rejuvenecer ese principio en cada individuo que hace que las fuerzas se renueven y se tenga un mayor ímpetu para la vida, obteniendo una regeneración espiritual (Durkheim, 1993: 517). Para el autor, entre los dioses y los hombres existe una codependencia, y para que ambos puedan existir es necesario que cada quien cumpla su deber, el hombre rendir culto a la divinidad y la divinidad proveerle de alimento y medios para vivir:

en cierto sentido, [los dioses] le deben su existencia [a los hombres] y, sin embargo, en otros aspectos es a ellos a quienes debe la suya, pues una vez que hayan llegado a su madurez, a ellos irá a buscar las fuerzas necesarias para mantener y restaurar un ser espiritual. Así que se puede decir que es él el que hace a sus dioses, o, al menos, el que les hace perdurar; pero, al mismo tiempo, él también perdura gracias a ellos (Durkheim, 1993: 521).

Este señalamiento nos parece muy relevante pues marca un trabajo simultáneo del hombre y sus dioses que asumen ciertas responsabilidades entre ellos, estableciendo el sistema sacrificial compuesto por un acto de comunión y otro de oblación (ofrenda/renuncia): “el fiel comulga con su dios ingiriendo un alimento sagrado y, a mismo tiempo, hace una ofrenda a ese dios” (Durkheim, 1993: 523). Los hombres necesitan a los dioses para sobrevivir por lo tanto creen en su eficacia y se ponen a su servicio intentando sostenerlos y ayudarlos⁶⁵. Y la forma en que esto puede lograrse es mediante la comunicación establecida por el acto sacrificial en los ritos que logra reavivar las representaciones colectivas (comunión entre los hombres y sus dioses) que suscita la fe en común del grupo reunido.

Lo que está de fondo en este intercambio planteado por el autor es la renovación del pensamiento que se materializa a través de los objetos ofrendados, pues los dioses sólo pueden existir en la conciencia de los hombres al igual que la sociedad. Aunque objetos y dioses se poseen sobre las individualidades y les doten de personalidad, identidad y cultura brindándoles resguardo y ayuda, sólo pueden vivir en la “medida en que ocupan un lugar en las conciencias humanas, y ese lugar somos nosotros mismos quienes se lo otorgamos” (Durkheim, 1993: 529). El lugar que conferimos a las divinidades o a la sociedad hipostasiada es un mecanismo mental que brinda un sentido y un alcance moral al individuo. Según el autor el contenido de las conciencias cambia por el mero hecho de que los individuos se reúnan y generen lazos estrechos e íntimos entre sí, siendo esto el resultado que se produce en las ceremonias religiosas.

Es así que el poder de las ceremonias religiosas consiste en poner en movimiento a la colectividad, pues por el hecho de estar juntos y bajo la misma sintonía es que los individuos cambian el contenido de sus conciencias: “lo que colma entonces el pensamiento son las creencias comunes, las tradiciones, los recuerdos de los grandes ancestros y el ideal colectivo que encarnan; en una palabra: contenidos sociales” (Durkheim, 1993: 531).

El culto positivo beneficia en un doble aspecto la sociedad pues por una parte se reanudan las fuerzas colectivas que posibilitan la existencia tanto material como moral del grupo, y por el otro el individuo se devuelve a la vida profana con más ánimo y vigor pues sale transformado de la ceremonia por el poder que le inviste esa fuerza que penetra en él y que él mismo posee. De esta manera la sociedad puede reiterar el sentimiento que tiene de

⁶⁵ Ejemplo de ello es la entrega de sangre al dios que simboliza un poder fecundante (Durkheim, 1993: 526)

sí misma a condición de la congregación de sus individuos de forma periódica, constituyendo un ciclo de fiestas en una época determinada del año.

Ritos miméticos y el principio de causalidad

Dentro de los cultos positivos se encuentran una serie de ritos que están encaminados a imitar al tótem o animal cuya reproducción se desea, su principal atribución es que posee una eficacia moral. El autor retoma el ejemplo del intichiuma de los arunta desarrollando lo que denomina *magia simpática*⁶⁶ que contiene una ley de contagio que implica causalidad en la que 'lo semejante engendra lo semejante': "el australiano intenta parecerse a tu tótem como el fiel de las religiones más desarrolladas intenta parecerse a su dios. Para ambos, tal intento constituye un medio de comunicarse con el ser sagrado, o sea con el ideal colectivo que éste simboliza" (Durkheim, 1993: 544). Queda entrevisto que aunque los dioses y el ideal colectivo se encuentren en el mismo plano de lo simbólico, e incluso con el mismo nivel de creación de la conciencia humana la sociedad es real mientras que los dioses sólo son las máscaras del ideal colectivo. Por lo tanto son falsos en tanto que existen por sí mismos y son reales en tanto representan a la colectividad.

Para el autor la eficacia moral que se experimenta en el ritual es real ya que hace creer al primitivo en la eficacia física que se produce mediante su acción ejecutada en el ritual. La eficacia moral surge por la fe que inspira la magia que deviene de la propia religión, y es contagiosa mediante la ley de causalidad que domina todo el pensamiento primitivo.

La causalidad en tanto magia simpática que engendra lo semejante contiene la idea de eficacia, poder productor y fuerza activa. Es la representación en términos dinámicos de la idea de fuerza que conlleva un efecto convertido en acto que depende de causas sociales determinadas. Ejemplo de ello es el mana, el wakan, etc. los cuales son diferentes nombres que se les asigna a la fuerza colectiva objetivada y proyectada sobre las cosas cuyo principal efecto observable es el poder que la sociedad ejerce sobre sus miembros.

Bajo el principio de causalidad, la idea de fuerza se compone de dos ámbitos: el de la experiencia interior al que se le atribuyen las fuerzas morales, y el ámbito impersonal que fue el primero en constituirse. En este sentido las fuerzas colectivas "son enteramente psíquicas, pues se componen exclusivamente de ideas y sentimientos derivados, pero, por otra parte, son impersonales por definición, ya que son producto de una cooperación"

⁶⁶ Término retomado de Frazer (1961).

(Durkheim, 1993: 554). La fuerza que se sitúa al exterior de los fieles al mismo tiempo vive en la conciencia de cada uno de ellos, y ésta realmente existe aunque su interpretación sea inadecuada al ver su origen en las divinidades.

De dicha fuerza surge la idea de *poder* en la organización social: “los primeros poderes cuya noción concibió la mente humana fueron los que las sociedades instituyeron al organizarse, y a su imagen se concibieron las potencias del mundo físico” (Durkheim, 1993: 555), el mismo hombre se atribuye un poder superior con la idea de alma. Esta causalidad que surge del pensamiento religioso

consiste en un juicio que enuncia que toda fuerza se desarrolla de una manera definida, y que el estado en que se encuentra en cada momento de su desarrollo predetermina el estado consecutivo. Al primero se le llama causa, al segundo, efecto, y el juicio causal afirma que entre esos dos momentos de la tal fuerza existe una ligazón necesaria (Durkheim, 1993: 556)

Por consiguiente, del estudio de los ritos miméticos el autor revela dos cosas: la primera es que por medio de éstos se alcanza una eficacia moral y por ende física al imitar al tótem, y la segunda es que por medio de su explicación se podría llegar establecer teóricamente una especie de ley de causalidad.

Los ritos representativos o conmemorativos

Otro de los rubros en que el autor agrupa a los cultos positivos son los ritos representativos o conmemorativos que sirven también para fines morales. Éstos se celebran para “conservar la fisionomía moral de la colectividad, y no por los efectos físicos que puedan producir” (Durkheim, 1993: 563). Un ejemplo que nos ofrece el autor son las ceremonias que conmemoran la historia mítica de los antepasados de las tribus warramunga que sirven para recordar el pasado y convertirlo en presente:

todo se limita a representaciones que sólo pueden estar destinadas a hacer presente en las mentes el pasado mítico del clan. Pero la mitología de un grupo es el conjunto de creencias comunes a esos grupo. Lo que expresan las tradiciones cuyo recuerdo se perpetúa es la forma en que esa sociedad representa al hombre y al mundo; una moral y una cosmogonía, al mismo tiempo que una historia. Así que el rito sólo sirve, y sólo puede servir, para mantener la vitalidad de esas

creencias...para dar nueva vida a los elementos más esenciales que forman la conciencia colectiva (Durkheim, 1993: 569).

Con lo anterior podremos decir que los mitos cumplen principalmente una función moral o integradora al traer a la memoria la historia del clan que constituye su presente, y retomando nuevamente el postulado planteado en *Sobre el totemismo* (1996d) los elementos que perduran en los mitos son aquellos que funcionan como recordatorio que da sentido al actuar en los ritos, éstos trabajan como integradores uniendo a los individuos en el tiempo.

Los ritos ponen en práctica la función integradora del mito para mantener la vitalidad del colectivo. El fin de dichos ritos es “despertar determinadas ideas y sentimientos, unir el presente con el pasado y al individuo con la colectividad” (Durkheim, 1993: 573). Pueden servir a otros fines –accesorios y contingentes- pero según el autor para el fiel no es su prioridad. En estos rituales los elementos creativos y estéticos juegan un papel fundamental. Ejemplo de ello es la diversión colectiva pues

aunque...el pensamiento religioso es algo muy distinto de un sistema de ficciones, las realidades a las que corresponde no pueden hallar su expresión religiosa si no son transfiguradas por la imaginación...Así que el mundo de las cosas religiosas es un mundo parcialmente imaginario, aunque sólo en su forma exterior y por ese motivo, se presta con mayor docilidad a las creaciones libres de la mente (Durkheim, 1993: 577).

Así queda claro que no todos los gestos o creaciones estéticas persiguen un fin racional sino que la religión es parte del albedrío de la imaginación. Gracias a las “libres combinaciones del pensamiento y de la actividad, el juego, el arte y a todo aquello que recrea la mente” (Durkheim, 1993: 578) los grupos se afirman y se mantienen, por lo tanto son necesarias para el buen funcionamiento de la vida moral. En consecuencia, aunque los ritos pertenecen a la vida seria la imaginación desempeña un papel considerable en la reconstrucción moral hacia el retorno a las actividades cotidianas con más ánimos para la vida después de finalizado el rito. De aquí surge la idea de fiesta en nuestras sociedades contemporáneas cuyo propósito es acercar a los individuos en la vida secularizada.

Para el autor “el verdadero objeto del culto es suscitar en los fieles cierto estado de ánimo, lleno de fuerza moral y de confianza, y si los distintos efectos que se imputan a los ritos, se deben sólo a una determinación secundaria y variable de ese estado fundamental, no es sorprendente que un mismo rito...parezca producir múltiples efectos” (Durkheim,

1993: 584). Es así como los ritos son medios por los que se reafirma el grupo social, y quien marca por lo menos el contenido y la forma de este tipo de ritos son las mitologías.

Aunque el autor no lo mencione, pretende dar cuenta de la existencia de una variedad de mitos que funcionan para cosas diversas cuando expone sobre los ritos miméticos y los representativos. Esto es fundamental para nuestro análisis, y dado que existe una íntima relación entre mito y rito, se podría inferir que la función social del mito indirectamente enunciado por el rito es la creación y recreación del grupo social que se puede traducir en integración social, ya que es el mito el que objetiva y transmite la fuerza colectiva. Por medio de su narración se muestra la historia del clan, hace partícipe de ella al individuo y le mezcla con el colectivo suscitando mediante el rito estados de entusiasmo y confianza que reavivan los lazos sociales del clan.

Ritos piaculares y la ambigüedad de la noción de los sagrado

Finalmente, el autor plantea a los ritos piaculares dentro del culto positivo. Éstos se refieren a cultos tristes que tienen como objeto hacer frente a las calamidades o sólo recordarlas, están atravesados por el duelo que genera abstenciones a los individuos y regula la 'etiqueta de piedad' al otro (sobre todo en relaciones de parentesco). El principal elemento en este tipo de ritos es la muerte ya que cuando ésta acontece los ritos funerarios deben demostrar tristeza, cólera y laceraciones. Es riguroso el abatimiento, los gritos y las lágrimas que demuestran sufrimiento aunque éste no sea de forma genuina: "el duelo no es un movimiento natural de la sensibilidad privada...sino que es un deber impuesto por el grupo" (Durkheim, 1993: 600).

La explicación de las propias tribus al respecto es que mitológicamente se dice que el muerto quiere ser llorado pero esta explicación para Durkheim no explica nada, estos actos no sólo se deben al deseo de no ser olvidado o redimido sino que producen mucha exaltación en los participantes, colocándolos en la misma función o posición que los ritos positivos pues se "reavivan los sentimientos colectivos, inclinando a los hombres a buscar la compañía y a aproximarse" (Durkheim, 1993: 603). Para el autor, la soledad presiona moralmente a los individuos para armonizarse sentimentalmente con la situación, de no ser esto posible, se carecería de unidad moral y cohesión lo que llevaría a renunciar al ser colectivo, pues "una familia que tolera que uno de los suyos pueda morir sin ser llorado, da testimonio de su falta de unidad moral y de cohesión, abdica y renuncia a ser" (Durkheim, 1993: 603).

La falta de estos actos puede propiciar inclusive una calamidad pública: falta de cosechas, desastres naturales etc. Por ello este tipo de ritos siguen conservando “su poder estimulante sobre el estado afectivo del grupo y de los individuos. Por el mero hecho de ser colectivas, elevan el tono vital” (Durkheim, 1993: 615). También encontramos en ellos que “las personalidades míticas sólo intervienen posteriormente para hacer más fácil su representación mental, pero no son condiciones de su existencia” (Durkheim, 1993: 613). Nuevamente el mito es prescindible debido a que es un producto secundario que sólo hace patente la acción.

Por medio del análisis de este tipo de ritos Durkheim logra explicar una de las incógnitas más atrayentes de su época: *la ambigüedad de lo sagrado*. Ésta fue anunciada por primera vez por Robertson Smith quien encuentra en lo sagrado fuerzas bienhechoras tanto físicas como morales que inspiran un sentimiento de respeto, y al mismo tiempo contiene potencias malvadas e impuras que inspiran un sentimiento de terror. Para Robertson Smith la vida religiosa gira en torno a dicho antagonismo: “ambos polos son variantes de un mismo género, que comprende todas las cosas sagradas. Hay dos clases de sacralidad: una fausta y otra infausta, y entre éstas dos formas opuestas no sólo no hay solución de continuidad, sino que un mismo objeto puede pasar de una a otra sin cambiar su naturaleza” (Durkheim, 1993: 620).

Lo que éste autor no explica es de dónde surgen estos polos y es con la explicación de Durkheim que se aclara: tanto lo ‘reverencial creativo’ como lo ‘terrible destructivo’ es producto de la propia sociedad, ambos estados son su propio reflejo expresado en estos sentimientos y anclados en símbolos particulares.

Es decir, existen dos polos que atraviesan la vida social, y debido a que surgen del mismo subsuelo son semejantes pues contienen sentimientos colectivos de euforia, ya sea de tremenda alegría o de tremendo abatimiento. Es por ello por lo que las construcciones mitológicas que los simbolizan guardan un íntimo parentesco. En ambos casos aunque de manera diferente se produce una comunión entre las conciencias, ya sea por el consuelo producido ante la angustia y el dolor, o por la energía creativa y de mantenimiento explicada anteriormente en los cultos positivos.

De esta manera, para Durkheim la ambigüedad en la religión no sólo es particular de lo sagrado, sino que interviene también en los tipos de cultos expuestos en su obra. En ellos, tanto los cultos positivos como los negativos mantienen el mismo principio aunque

formulados en términos contradictorios. Lo que interesa es que tanto lo benigno como lo maligno son reflejos de la propia conciencia colectiva de las sociedades primitivas, y el entendimiento de ambos poderes, que no es sino uno sólo, se hace patente mediante la distinción y las técnicas necesarias para diferenciarlas. Sin embargo, el fin que se obtiene es que exista una ‘comunidad de las conciencias’ que logra la permanencia del grupo.

podríamos creer que, al menos, el culto negativo se distinguiría más claramente del culto positivo, pero ya hemos visto que el primero puede producir efectos idénticos a los que produce el segundo. Con los ayunos, abstinencias y automutilaciones se obtienen los mismos resultados que con las comuniones oblações y conmemoraciones... de modo que ni las prácticas ni las creencias se dividen en dos géneros separados. Por complejas que sean las manifestaciones externas de la vida religiosa, ésta es una y simple en el fondo. Siempre responde a la misma necesidad y en todas partes se deriva de un estado de ánimo. En todas sus formas, su objeto es elevar al hombre por encima de sí mismo y hacerle vivir una vida superior a la que llevaría si únicamente obedeciera a su espontaneidad individual. Las creencias son expresión de esa vida en términos de representación, y los ritos la organizan y regulan su funcionamiento” (Durkheim, 1993: 623-624).

Es así como encontramos que los mitos son la exteriorización de la vida social de las tribus totémicas, y ésta es la conciencia colectiva que se reaviva y perpetua por medio del ritual. En esta parte de las FE, el autor ya no haya el carácter obligatorio de las creencias como lo hizo en un principio en su *Definición del fenómeno religioso* (1996b), sino que mediante el ascendente moral contenido en los sentimientos colectivos que podríamos denominar carácter cohesivo, encuentra que tanto los ritos como los mitos tienen como finalidad unir y organizar la sociedad.

De esta manera, podríamos inferir que el cometido de los mitos era transmitir e internalizar a través de su lenguaje simbólico la composición de sentimientos colectivos que permitía la explicación de las cosas existentes y mantenía la efervescencia colectiva mediante el ritual.

En los dos tipos de cultos expuestos anteriormente encontramos que aunque el mito como producto secundario del pensamiento colectivo era prescindible en algunos ritos, básicamente su función social consistió en propiciar la integración social y en este sentido la moral del colectivo.

➤ La imaginación mitológica y sus producciones

Para finalizar con nuestra descripción del mito en las FE, es indispensable señalar que para Durkheim las mitologías si bien son un producto del pensamiento colectivo, también tienen su fuente en la imaginación que hace que éstas posean imágenes fantásticas y extravagantes. La ‘imaginación mítica’, como él la denomina en algunas ocasiones, hace que el mito cobre otras magnitudes en su narración, que propicia que la realidad expresada en ella se torne magnificada, transformada e idealizada. Dando pauta a que el pensamiento mitológico (que surge desde luego de la conciencia colectiva) se manifieste en muchas ocasiones sin objetivo e incluso sin utilidad aparente.

El autor no desarrolla el tema de la imaginación, sin embargo, llama la atención que es un elemento positivo para la comprensión de lo colectivo que de manera lúdica se manifiesta en las conciencias individuales. Por ello lo que se produce tanto en las narrativas como en los objetos para la comprensión del fiel, constituyen un valor creativo y estético en donde el juego y la diversión ayudan a afirmar la vida colectiva de los grupos. Cabe mencionar esto debido a que Durkheim al inicio de las FE encuentra una relación directa entre las mitologías, el arte y la estética que plantean otros tipos de acercamientos a las narraciones míticas.

Lo que en concreto plantea el autor es que la imaginación permite un libre tránsito de la mente religiosa, pero también hace que ésta se pueda dispersar y tome otras formas expresadas en el arte y la mitología que generan símbolos que van separando de la conciencia individual el suelo social de donde surge el propio pensamiento religioso. Siendo entonces la imaginación un factor más que vela el origen de la religión.

La vida racional que se encuentra en la religión va acompañada por la imaginación, que permite cumplir con una función preponderante en la vida moral del colectivo pues brinda energía y emoción al fiel en el ritual, del cual retorna a la vida profana de una manera más reavivante, despejada y animosa. Es con esta cualidad de la religión que la imaginación mitológica tomó cierta autonomía de la necesidad de crear relatos que anunciaran al exterior el cambio psíquico que estaba suscitando la efervescencia colectiva en la mente de los individuos, dando paso a las personalidades mitológicas que fungieron como los objetos en los cuales se depositaron las fuerzas colectivas.

Para cerrar este apartado descriptivo, nos resta decir que fiel a su método sociológico, Durkheim penetra en el origen del fenómeno religioso a través de las prácticas

escudriñando entre las creencias y develándolas en una relación causal que logra ofrecer una explicación y función, no solamente de la religión, sino del propio pensamiento humano.

A través de las creencias, los cultos y los propios elementos que el autor atribuye a los mitos pudimos acercarnos detenidamente a las menciones, alusiones, utilizaciones y características del mito que el autor realizó en su obra. Lo que ahora corresponde es sintetizar y analizar tales elementos para proponer una definición durkheimniana del mismo en nuestra siguiente exposición.

II.II La forma de abordar el mito

El futuro ya está escrito para el que lo sabe
leer.

Durkheim. *L'année sociologique*

Nuestro primer acercamiento a las FE nos hizo pensar que el autor no tenía una definición tan clara de mito pues no la postula de un solo plumazo, sin embargo, tras una lectura a lupa consideramos que sí la tiene aunque la forma en que la va construyendo sea un poco confusa. Observamos que la manera en que el autor trabajó con las narraciones míticas fue a través de un recorrido en el que describió su operalización, su interpretación y su funcionalidad⁶⁷. Llegando a la consideración final de que los mitos son construcciones secundarias del pensamiento religioso que explican al creyente su mundo, es un relato que contiene algo de la realidad pero al mismo tiempo la cubre mediante el equívoco de sus imágenes, velando de esta manera el suelo que la produjo: la sociedad. De ahí que es menester de la ciencia indagar sobre este engaño y exponer el verdadero principio explicativo del mundo basado en la sociedad.

A pesar de lo anterior, se puede leer entre líneas que es por medio de esas figuras divinas expresadas en los mitos que el hombre ha podido plantearse la vida fuera de sus propias sensaciones, elevándose sobre ellas siendo capaz de proyectar y mantener una vida en colectivo. El propio autor nos revela la importancia de las creencias en la construcción del mundo religioso y nos muestra el camino para su análisis teniendo en cuenta que no podemos partir de la valoración negativa de esas creencias, pues éstas traducen alguna necesidad humana ya sea social o individual.

Para hacer esto más inteligible retomaremos nuestra descripción del mito en las FE, así como los principales textos en donde describe algo sobre los mitos⁶⁸ anunciando lo que para nosotros es el trayecto que el autor recorrió al plantear una noción del mito desde la sociología sin que ésta fuera su prioridad e incluso algún objetivo manifiesto.

Consideramos que el tratamiento y la caracterización del mito en la obra del autor tiene mayor visibilidad a partir de 1895 en las *Reglas del Método Sociológico* (RMS), en donde se

⁶⁷ Cabe puntualizar que desde luego ésta es una división metodológica para poder hacernos más comprensible lo que el autor escribió sobre los mitos. Las tres dimensiones asignadas se encuentran íntimamente imbricadas y sólo las diferenciamos en términos de referencias teóricas y prácticas.

⁶⁸ Los textos que utilizaremos al respecto son los siguientes: *Las reglas del método sociológico* (RMS), *La prohibición del incesto y sus orígenes* (PIO), *Sobre la definición de los fenómenos religiosos* (DFR), *Sobre el totemismo* (ST), *Sobre algunas formas primitivas de clasificación* (FPC) y *Representaciones individuales y representaciones colectivas* (RlyRC), artículo publicado originalmente en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. IV, en mayo de 1898, la edición que usaremos es la de Miño y Dávila (2000b).

plantea al mito como una representación, y obtiene su forma concreta hasta 1912 en las FE.

Abstrayendo el tema del mito de sus trabajos trataremos de sistematizarlo desde los tres ángulos mencionados anteriormente:

1) Operativo. El autor constituye al mito como un sistema de representación del mundo concerniente a la categoría de creencias. El cual le sirvió para describir y plantear las creencias totémicas.

2) Interpretativo. El autor analiza el origen de dicho sistema de representación, en el que los mitos son construcciones secundarias del pensamiento colectivo que sirvieron para que el primitivo australiano pudiera externar a las conciencias individuales el fondo social del que surge su colectividad. Por medio de la explicación contenida en las narraciones míticas el primitivo entiende esa fuerza vital que emana del propio grupo. El problema que el autor observó en ello es que la explicación se posó en los símbolos equivocados volviéndose confusa y enigmática.

3) Funcional. Se puede deducir por medio de la mancuerna inseparable mito-rito que el mito al ser un *estado de opinión* consiste en transmitir el ascendente moral que se reactiva periódicamente en las prácticas rituales, que hacen que los hombres puedan elevarse por encima de ellos mismos y lograr un estado de colectividad.

Operativo. El mito como sistema de representación

Prenociones y representaciones colectivas

En la obra de Durkheim el mito opera dentro de los márgenes explicativos de todas las creencias morales de la sociedad, su campo de acción se haya explícitamente en la religión y constituye el conocimiento primero que produjo la humanidad. En las RMS el mito es una representación que expresa una realidad distinta de la realidad individual, que si bien esta formada por la práctica sus objetivos no son prácticos o útiles sino explicativos. Consideramos que ésta pudiera ser una suerte de representación intermedia entre lo que denomina *prenoción* y análisis científico que a continuación explicaremos.

Cabe mencionar que lo que nos llamó la atención para avocarnos a las RMS es que los mitos, en la última categorización que el autor hace de ellos en las FE, son representaciones colectivas que contienen algo de la realidad que se nos presenta transfigurada. Por ello, para poder entender por qué dice que son velos que no nos permiten observar la realidad nos fue necesario remontarnos a sus famosas *prenociones*.

En el capítulo II de las RMS: *Reglas relativas a la observación de los hechos sociales*, el autor plantea que el objeto particular de la sociología, es decir los hechos sociales, necesitan una manera de observarlos distinta a la habitual, distinta de como ha sido enseñada en el medio en el que hemos crecido. Dicha mirada requiere del esfuerzo de suprimir lo que el observador entiende por su objeto de estudio pues le condiciona en su manera de acotarlo, describirlo y explicarlo. Es de esta manera que el investigador debe dejar de lado su conocimiento primero de lo que será planteado como la *cosa*.

Durkheim (2000a) expone que los hombres no pueden vivir sin hacerse una idea de las cosas a través de las cuales regula su propia conducta. Dichas ideas corresponden a una categorización especial de la realidad que el hombre ha creado en colectividad y le ha sido útil a lo largo de la historia pues están formadas por la práctica y para ella (p. 38). A esto se le denomina nociones o conceptos esenciales que no necesariamente se encuentran en concordancia con las cosas a las que se refieren.

Las nociones de las que hablamos han generado una vida práctica, pues nacen para satisfacer necesidades vitales, pero para el autor no nos muestran las leyes de la realidad. Lo único que puede proporcionarnos éste tipo de conocimiento es el análisis científico.

Durkheim no duda de la eficacia de las nociones esenciales creadas desde los inicios de la vida en colectivo hasta el periodo en que se plantea el análisis científico, es decir, la Ilustración europea, pero muestra que su objetivo es distinto pues en la ciencia se postula el descubrimiento de la realidad no solamente material sino ideacional cuyo alcance no sólo es práctico sino explicativo.

Es importante manifestar que el autor forma parte de un contexto histórico en donde la explicación religiosa de la realidad acotada en el dogma está en declive y es refutada por la explicación científica que se propone 'liberar' al pensamiento y a las acciones de las descripciones sin fundamento empírico y que conllevan a prácticas deshumanizantes vistas en su momento. Dado estos elementos, invariablemente la postura del autor se encuentra en la esquina de la explicación científica de la realidad, sin embargo,

lo que le interesa descubrir es justo las nuevas prácticas que suscita esta nueva manera de entender racionalmente el mundo en función de la ciencia.

Regresando a las nociones esenciales, éstas son llamadas por el autor: *prenociones*, y se encuentran en la base de todo el conocimiento. El problema con ellas es que son entendidas erróneamente como si fueran los hechos mismos: “son estos idola, una especie de fantasmas que nos desfiguran el verdadero aspecto de las cosas y que no obstante tomamos nosotros mismos por las cosas mismas. Y es porque tal medio imaginario no ofrece al espíritu ninguna resistencia” (Durkheim, 2000a: 39). Es por eso que las *prenociones* deben ser suprimidas como principal requisito metodológico en la observación de los hechos sociales, pues ellas sólo son ideas de las cosas y no nos permiten verlas como realmente son: “son...como un velo que se interpone entre las cosas y nosotros y que nos las disfrazan tanto mejor cuanto creemos que son más transparentes” (Durkheim, 2000a: 38).

De aquí deviene todo su desarrollo de tratar a los *hechos sociales* como si fueran *cosas* y con ello su *exteriorización*, materia muy importante de análisis pero que en este momento no nos es posible profundizar. El punto a resaltar es que estas *prenociones* son ideas o creencias prácticas que Durkheim no cataloga como erróneas sino como pertenecientes a la temprana producción de conocimiento que en su tiempo correspondía ensanchar con la ciencia, describiendo su origen, funciones y eficacias. Lo que nos llama la atención es que aunque serán la base del conocimiento, también son un obstáculo para él a la hora del análisis científico, premisa que es retomada en las FE concretamente en los mitos. Puntualizamos que en ningún momento de la obra los mitos son establecidos literalmente como *prenociones*, sin embargo, éstos tienen una característica similar en la concepción de Durkheim.

Entendemos que para el autor los mitos al ser un sistema de representación de la realidad y por lo tanto una primera explicación del mundo, ocupan un punto intermedio entre las *prenociones* y las nociones científicas pues si bien tienen relación con las cosas de las que hablan no están en completa concordancia con ellas, y poseen al mismo tiempo eficacia práctica y moral. Los mitos hablan de algo de la realidad pero al mismo tiempo la oculta, y al igual que la ciencia tiene un carácter ideacional de alcance explicativo.

Podemos interpretar que Durkheim refiere a los mitos un lugar especial en la representación del mundo pues es una especie de mediación entre nociones prácticas y

nociones explicativas, sin embargo, cabe volver a señalar que nunca estuvo en su perspectiva hacer de esto materia de su estudio, y sobre todo que aunque el conocimiento precientífico posea un valor positivo, su apuesta siempre recae en la visión de la época en donde el método científico es el camino que nos lleva al descubrimiento de la realidad y ésta a la transformación de las prácticas e instituciones.

En las FE, el autor caracteriza al mito por ser una representación colectiva del mundo que es producto secundario del pensamiento religioso que adquiere una relativa autonomía. Sí bien ya nos quedó claro por qué el mito es una representación, para comprender el postulado anterior nos preguntamos qué es un sistema de representación colectiva para el autor, de qué y cómo se autonomiza el mito.

En su ensayo sobre *Representaciones Individuales y Representaciones Colectivas* (RIyRC) encontramos una posible respuesta a nuestras interrogantes. Este texto lo utilizamos en dos sentidos: para explicar qué es una representación colectiva y en ese sentido entender por qué el mito está clasificado en ella, y para argumentar que el mito cobra mucho mayor complejidad al ser una representación que va transformándose en el tiempo, apartándose de su origen y situándose más en la comprensión de la vida anímica y colectiva del individuo a través de sus imágenes, que la sola explicación o justificación de los cultos.

En términos generales en dicho ensayo Durkheim (2000b) realiza una crítica al biologicismo y la psicología que postulan que la conciencia y las representaciones que de ella emanan son epifenómenos de la vida psíquica. Su objetivo consistió en demostrar que tanto la vida colectiva como la vida mental del individuo están hechas de representaciones que son en cierto modo comparables tanto individual como colectivamente (p. 28).

Para el autor es por medio de la conciencia que se representa al espíritu⁶⁹, ésta se presenta como algo no fijo ni inmutable que se puede definir por medio de sus manifestaciones y su acumulación. Esta premisa es contraria al espíritu de la época, en la que el fenómeno de la conciencia es orgánico en la psicología fisiológica y cada que se experimenta algo en ella aparentemente se olvida. Para el autor esto dista de su opinión, pues queda algo del recuerdo olvidado que se percibe en una segunda experiencia que se independiza de la primera, es decir, no siempre la conciencia experimenta cosas nuevas sino

⁶⁹ La espiritualidad en el autor es la vida representativa del individuo. Por medio de ella la vida social constituye una hiper-espiritualidad en donde habitan los rasgos de la vida psíquica, pero elevados a una potencia más alta que le rebasa como individuo y se constituye en lo social, constituyendo de esta manera algo enteramente nuevo (2000b).

que acumulamos experiencias pasadas. Estas manifestaciones de la conciencia revelan la existencia de un orden de fenómenos llamados *representaciones* (Durkheim, 2000b: 30), a partir de las cuales conocemos las cosas pues éstas sólo se definen por sus manifestaciones, que son a su vez las únicas que dan cuenta de la conciencia humana.

Lo importante de esto, es que según el autor, el fenómeno de la conciencia no es solamente orgánico, sino que tiene que ver con la asociación entre las conciencias individuales, lo que suscita un fenómeno nuevo único en su especie: la acumulación de experiencia contenida en las representaciones. Que en principio son de dos naturalezas: la individual y la colectiva (sin distinción en el devenir cotidiano). Por consiguiente, nuestro entendimiento y actuar en el mundo no acontece de nuestras capacidades orgánicas o puramente cognitivas, sino de la experiencia ya acumulada tanto de manera individual como colectiva: “lo que nos dirige no son las pocas ideas que ocupan actualmente nuestra atención; son los prejuicios, los residuos dejados por nuestra vida anterior, las costumbres contraídas, las tendencias que nos mueven sin que nos demos cuenta” (Durkheim, 2000b: 32).

Para Durkheim (2000b),

todo prueba...que la vida psíquica es un continuo curso de representaciones, que jamás se puede decir dónde comienza una y dónde termina la otra. Se penetran mutuamente. Sin duda, el espíritu logra poco a poco distinguir partes en ella. Pero estas distinciones son obra nuestra; nosotros somos los que las introducimos en el continuum psíquico, muy lejos de encontrarlos en ellas. Es la abstracción la que nos permite analizar así lo que nos es dado en un estado de complejidad indivisa (p. 37).

Lo que es característico de la ciencia, dice el autor, no es la distinción entre las representaciones sino explicar su analogía, es decir, en lo que son semejantes. Ello nos arroja luz de sus causas y consecuencias: “las imágenes y las ideas obran las unas sobre las otras, y estas acciones y reacciones deben necesariamente variar con la naturaleza de las representaciones; especialmente, deben cambiar según que las representaciones que así se ponen en relación se asemejen, o difieran, o contrasten” (Durkheim, 2000b: 40).

Es fundamental exponer que las representaciones no se producen sin obrar sobre el cuerpo y sobre el espíritu, que sería algo así como la conciencia, por ello, aunque son fenómenos que no son sustentables empíricamente, existen porque actúan en nosotros. Y es la semejanza que existe entre las representaciones, lo que hace que tengamos una

explicación de las asociaciones mentales entre los individuos que suscitan las representaciones colectivas:

existe, pues, una conexión entre la imagen de esta casa, tal como la conserva mi memoria, y ciertos movimientos; y puesto que estos movimientos son los mismos que acompañan la sensación actual de este mismo objeto, resulta que ellos establecen una unión entre mi percepción presente y mi percepción pasada. Suscitados por la primera, suscitan de nuevo la segunda, la despiertan; pues es un hecho conocido que imprimiendo al cuerpo una actitud determinada, se provocan las ideas o emociones correspondientes (Durkheim, 2000b: 41).

Hasta aquí podemos decir que la conciencia es una manifestación de las cosas que generan representaciones. Tales manifestaciones no son un fenómeno fisiológico momentáneo, sino que son acumulación: son la memoria mental de la experiencia que producen a su vez nuevas representaciones relacionándose las unas con las otras a partir de su semejanza. Dicha experiencia acumulada está en constante movimiento y genera cambios en todos los aspectos de la vida del individuo, tanto a nivel orgánico como a nivel psíquico constituyendo de esta manera lo que hoy somos.

Enfatizando, somos el resultado de representaciones pasadas y presentes que forman nuestras determinadas maneras de observar el mundo y de establecernos en él. Lo que aspiramos, nuestros deseos y la percepción que tenemos, resulta de esa serie de combinaciones mentales entre el pasado y el presente (Durkheim, 2000b: 42). Las representaciones forman la vida psíquica consciente y no consciente del individuo y persisten a través de la existencia de asociaciones de ideas dadas por semejanza.

Que la vida psíquica, y en particular las representaciones no sean inteligibles a simple vista no quiere decir que no existan. Para el autor, existen fenómenos que son causados por representaciones, y podemos conocer dichas causas a través de sus efectos; así, dichos fenómenos son signos exteriores de la vida representativa que pueden ser ignorados por los sujetos que las producen, pero no por eso dejan de existir.

De esta manera, se postula que tenemos una vida representativa que ignoramos, hasta que algo exterior nos invita a verla. Para el autor estamos en un constante estado de distracción que tiene por objeto poner fuera de la conciencia un número de objetos grandes que aunque no sean conscientes no dejan de ser reales pues actúan sobre nosotros: “la vida representativa se extiende más allá de nuestra conciencia actual, y la concepción de una

memoria psicológica se hace inteligible...esta memoria existe, sin que tengamos que escoger entre todas las maneras particulares de concebirlas” (Durkheim, 2000b: 47). En este sentido, cuando las representaciones se hacen plausibles a la conciencia del individuo se puede reflexionar sobre ellas y provocar nuevos estados individuales.

Las representaciones si bien tienen su sustrato y origen de los centros nerviosos, no se limitan a ellos y subsisten pese a ellos, podríamos decir que se elaboran en este suelo orgánico pero su desarrollo y permanencia se independizan de ellos, y esto se logra mediante la exteriorización de esas representaciones que se desvinculan de su sustrato fisiológico. Así, la manera en que Durkheim observa la vida representativa es por medio de los signos exteriores que se producen en relación íntima con su sustrato (naturaleza biológica), aunque ésta se encuentre relativamente independiente de él.

Es pues la exteriorización, que desde nuestro entendimiento son todas las cosas (objetos, conceptos, lenguaje, en un término símbolos) con las que se relaciona el individuo puestas fuera de él, el elemento clave para conocer las representaciones que suscitan los fenómenos.

De este modo, Durkheim demuestra que la vida representativa es independiente de su sustrato biológico y se encuentra en perpetuo movimiento, argumentando que la vida psíquica del individuo no es fija, sino que se moldea por el movimiento que suscita la memoria mental contenida en las representaciones, y éstas son depositadas al exterior conformando el lenguaje, instituciones, categorías, clasificaciones, etc.

Ésta característica de exterioridad de las representaciones que se independizan de su sustrato biológico, es la misma que otorga a los hechos sociales:

la sociedad tiene por sustrato el conjunto de los individuos asociados. El sistema que éstos forman uniéndose, y que varía según su disposición sobre la superficie del territorio, la naturaleza y el número de vías de comunicación, constituye la base sobre la cual se levanta la vida social. Las representaciones que son su trama se desprenden de las relaciones que se establecen entre los individuos así combinados o entre los grupos secundarios que se intercambian entre el individuo y la sociedad total (Durkheim, 2000b: 49).

De aquí que las representaciones colectivas tienen como sustrato no sólo la cuestión fisiológica, sino la propia vida social enmarcada en la sociedad por lo que de la

sociedad se derivan dichas representaciones y hasta la sobrepasan. La vida representativa es entonces la exteriorización de las asociaciones psíquicas entre los individuos y entre las cosas.

Todo este planteamiento, nos sirve para reconocer por qué los mitos para el autor son un tipo de representaciones que se independizan del pensamiento religioso en el cual fueron suscitados. Este principio de exteriorización tanto de las representaciones como de los hechos sociales, es el mismo principio que el autor aplica en los mitos por ser justo la exteriorización de una representación muy particular: la efervescencia colectiva que se suscita de las prácticas rituales. Ésta surge de un sustrato de la vida psíquica humana que se independiza y en las FE, Durkheim la engloba en el trabajo de asociación entre los individuos que contiene las relaciones entre las representaciones individuales y es su resultado. Concluyendo de esta manera, que los mitos son el resultado del pensamiento colectivo, relacional o religioso, que exteriorizan a través de su lenguaje aparentemente caótico e indiferenciado las relaciones entre las cosas.

Por consiguiente, las narraciones míticas son productos independientes de su sustrato original: la sociedad, pues es en ella donde se gestan las representaciones colectivas. Esto hizo que a través de sus imágenes cada vez más alejadas de su sustrato, los mitos aparecieran ante la mirada del colectivo como la realidad de las cosas, por lo tanto, las imágenes divinas que contenían el principio de lo sagrado fueron las que crearon el mundo tal y como lo conocemos, velando que ese principio es la propia colectividad que fundó a las divinidades.

Sin embargo, también podemos plantear que esta independencia le proporciona a los mitos otras aplicaciones o creaciones más allá de las de su origen por su propio estado de desarrollo histórico en las sociedades. Si bien para el autor su creación correspondió a la explicación y justificación de lo sagrado a través de sus imágenes divinas, ésta se ha transformado, pues toda representación se encuentra en constante movimiento, siendo que no sólo fueron creadas para dar una explicación del mundo, sino para colocar en estados reflexivos por medio de sus imágenes colectivas a las individualidades. Ésta desde luego es una suposición en los propios términos del autor que en este momento no es nuestra intención profundizar.

Regresando al artículo, según el autor pueden ser análogas las representaciones individuales y las colectivas, pese a ello, se esmera en demostrar que las individuales también son colectivas de alguna manera:

la vida representativa no puede repartirse de una manera definida entre los diversos elementos nerviosos, puesto que no hay representación en la cual no colaboren varios de estos elementos; pero ella no puede existir sino en el conjunto formado por su reunión, como la vida colectiva no existe sino en el todo formado por la reunión de los individuos (Durkheim, 2000b: 52).

Todo está en relación con todo, el individuo con el mundo y el mundo con el individuo, de esta manera no puede haber una clara delimitación entre lo que son los productos acabados y sus particularidades, sin embargo, no son sus particularidades las que engloban el todo, pues sólo es una parte aunque en ellas esté contenido:

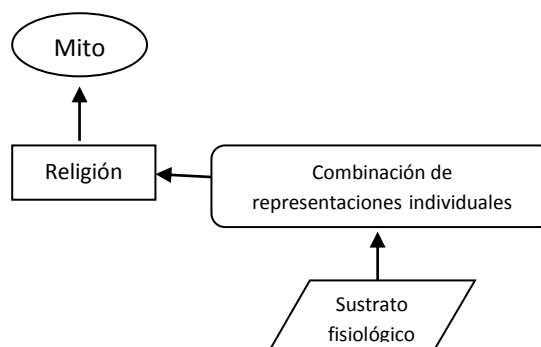
El todo no se forma sino por la agrupación de las partes, y esta agrupación no se hace en un instante, por un brusco milagro; hay una *serie infinita de intermediarios* entre el estado de aislamiento puro y el estado de asociación caracterizada. Pero, a medida que la asociación se constituye, da origen a fenómenos que no derivan directamente de la naturaleza de los elementos asociados; y esta independencia parcial es tanto más marcada cuanto más numerosos y más poderosamente sintetizados son estos elementos (Durkheim, 2000b: 54).

Gracias a éste planteamiento podríamos encontrar cabida para el entendimiento de los mitos que no son sólo productos de la propia sociedad que explican la realidad, sino construcciones que no dependen únicamente su existencia del suelo que las produjo, es decir la vida religiosa tal como se planteo en las FE, sino que toman otro curso al independizarse, son diferentes sin dejar de ser religiosos. Lo que nos lleva a pensar que son productos *sui generis* que siguen suscitando formas determinadas de asociación aunque no se encuentren enmarcadas en las instituciones religiosas.

El mito surge de la vida religiosa⁷⁰ pero no se reduce a ésta, es independiente y distinta a ella. Es una representación parcialmente autónoma que respira con vida propia, es una nueva representación del pensamiento religioso producto de su síntesis.

⁷⁰ Entendida ésta como la concatenación de la creencia y las prácticas enmarcadas en una unidad moral denominada iglesia.

De ahí que podamos deducir, que el mito como representación tiene el siguiente trayecto:



El mito relativamente se independiza de la vida colectiva o religiosa cuyo sustrato es la combinación de representaciones individuales, que a su vez tienen un origen fisiológico. Por ello es que los mitos son representaciones que expresan tanto a la colectividad como a la individualidad en sus símbolos, es más, por medio de su imagen penetran en la individualidad y la hacen consciente en relación con la colectividad. Esto cobra mayor complejidad justo por el uso e interpretaciones que estas representaciones suelen tener a lo largo de la historia.

Religión: creencia y culto

Expuesto por qué el mito es un sistema de representación, ahora nos ocupa que éste se considera parte del cuerpo de creencias de la religión que comparte crédito con el dogma y constituye como ya lo hemos planteado en todo el trabajo, en conjunto con el culto, las categorías básicas para el estudio del fenómeno religioso.

En Durkheim creencia, mito, leyenda y cuento parecerán sinónimos en trabajos expuestos con anterioridad⁷¹ a su ensayo *Sobre la Definición de los Fenómenos Religiosos* (DFR). En dicho trabajo postula que las creencias son la fe en común y varían en naturaleza e importancia. Éstas, son obligatorias para el creyente y las clasifica de la siguiente manera:

ora forman un credo sabio y sistematizado, ora se reducen a algunos artículos muy simples. Aquí son de orden moral, y constituyen un dogma de conducta para la vida (budismo, cristianismo); allá, son puramente cosmogónicas o históricas. En el primer caso se las denomina más específicamente dogmas, en el segundo, mitos o leyendas religiosas. Sin embargo, bajo todas estas formas presentan la misma particularidad distintiva: la sociedad que las profesa no permite que sus miembros las pongan en duda (Durkheim, 1996b: 125).

⁷¹ Específicamente en PIO, y tendrá una alusión a tradición popular en ST.

Como ya se comentó, el carácter obligatorio de la creencia fue depurado en las FE, sin embargo, su utilización como sinónimo del mito no tanto. En este sentido, cuando Durkheim se refiere a creencias también se está refiriendo a mitos en tanto esto se encuentre contextualizado en relación a las prácticas y objetos sagrados.

Abreviando, la primera característica concreta que el autor atribuye al mito es que conforma un sistema de representación que expresa un *estado de opinión* y supone una clasificación de las cosas (sagrado/profano). Los mitos, serán los encargados de explicar todo lo concerniente al origen de las cosas y seres sagrados en relación con las cosas y seres profanos; suponiendo de esta manera una división dual autoexcluyente del mundo que establece las prácticas colectivas. Es en el culto donde se fija esta separación y el esfuerzo queda depositado en los objetos investidos de lo sagrado. Las narraciones míticas justifican y avalan las creencias cimentadas y perpetuadas en el culto, por lo que su análisis y valorización estarán siempre en relación con los rituales.

El mito explica el mundo al primitivo constituyéndose como un elemento esencial de la vida religiosa que posee los siguientes rasgos:

- a) Fijan los contenidos del culto.
- b) Plantean la idea de divinidad y sus particularidades.
- c) Han sido objetos de fe y por ello han regulado la conducta del creyente (fundamento objetivo).
- d) Se distingue de otras narraciones (leyenda y cuento) debido a su relación con el culto cuyo objeto son las cosas sagradas expuestas en la narración.

Bajo estos parámetros expuestos por Durkheim se puede interpretar que el mito cumple con un papel primario para la religión⁷², pues ofrece una idea de divinidad y explica sus particularidades fijadas en el culto. Pero sobre todo cumple con una función social importante: regula la conducta de los creyentes a través de sus relatos puestos en acción en los ritos, dando a entender de alguna manera que marca los modelos de conducta a seguir por los fieles a través de las divinidades.

Una vez expuesta esta primera forma concreta del mito en los trabajos de Durkheim, nos parece apropiado señalar que su interés por las creencias en general, pese a que ellas nublan la visión de lo real, es que en ellas se encuentra el origen de todos los

⁷² Recordando lo planteado por el autor en relación a la religión como aquel sistema de representaciones en el que se basan todas las instituciones sociales.

fenómenos sociales y éste incumbe al análisis sociológico, pues la sociología no debe enfocarse únicamente a describir los hechos sociales y su función, sino que es necesaria su explicación causal, por lo que remontar al origen de los hechos es algo que estará constantemente en toda su producción, pues el pasado y su camino hacia el presente es la clave para la postulación de regularidades que brindan un análisis sólido para dar cuenta de las generalidades y dinámicas de las sociedades.

Por todo lo dicho, para la explicación de las prácticas religiosas las creencias son la punta de flecha que develan su origen. Pues para poder llegar al origen de las instituciones y las ideas que configuran nuestras sociedades hay que remontarse a las creencias de las que partieron. Ejemplo de ello lo ofrece en su estudio sobre la exogamia en la *Prohibición del Incesto y sus Orígenes* (PIO), en donde concluye que la acción de la exogamia se extiende desde el totemismo hasta nosotros y “sin las creencias que de ella derivan, nada nos permite asegurar que tendríamos la idea que tenemos, y que el incesto estaría prohibido por nuestros códigos” (Durkheim, 1996c: 215).

En PIO, observamos que es necesaria la exploración de las creencias que generan acciones que se han perpetuado, y nos parece apropiado señalar que el autor explora las creencias en el caso de la religión o el sistema totémico no sólo a través de las etnografías, sino de leyendas y mitos particularmente de la época con el fin de explicar y demostrar la continuidad de dichas creencias bajo prácticas concretas.

Esto nos dice, que las creencias y su estudio son de una utilidad imperante en el trabajo del autor. Y en la especificidad de la religión, los mitos son sus herramientas de trabajo que le permiten hallar su origen siempre en plena relación con el culto.

Mitos como elementos para la investigación

Recurriendo a los estudios etnográficos de la época sobre tribus totémicas y haciendo una especie de totemismo comparado (principalmente de las tribus de Australia y de América), Durkheim rastrea la importancia de un objeto de culto llamado *chirunga* (de la tribu de los Arunta). A través de él observa las relaciones que se producen y conforma la noción de tótem y clan. Es a partir de los objetos de culto y de sus explicaciones míticas, como el autor reconstruyó a lo largo de su obra las principales representaciones de los primitivos, utilizando una gran variedad de ejemplos y pequeños relatos que lo llevaron a plantear que tanto el emblema del tótem como la noción de clan, cuya sacralidad está fundamentada en la mitología, son los elementos claves para descubrir el origen de la religión.

Por medio de la explicación mítica se entiende la sacralidad de los objetos utilizados en todos los rituales que el autor describe para ejemplificar la materialización del tótem y su relevancia en éste sistema religioso. Dicha observación, hace que se le ponga especial énfasis a ciertos instrumentos utilizados en los ritos que están investidos con el emblema totémico. No obstante, para el autor es evidente que los mitos no explican nada del carácter sagrado de tales objetos, sin embargo, éstos dejan claro que esos objetos en particular son sagrados y que tienen relación con el emblema totémico. Esto permite al autor realizar las conexiones necesarias para explicar su importancia.

Una acotación importante es tener claro hasta dónde te sirven los mitos como explicación de algo, o a qué se está refiriendo esa explicación. Durkheim sostiene que el mito no puede ser utilizado tan fácilmente como un documento histórico que describa cómo fueron las cosas en el pasado, pues más que una historia consta de una explicación del presente, además de que contiene elementos que difícilmente se pueden sustentar materialmente. Parece que Durkheim tiene en cuenta que existen distintos tipos de mitos: los que hablan del origen de las divinidades y sus particularidades, los que hablan de la creación de las cosas sagradas (cosmogónicos) y los otros que no explican nada pero establecen las relaciones entre las cosas, el ejemplo que pone es el de relacionar genealógicamente al hombre y al animal totémico.

En relación a lo anterior observamos que para el autor, dichas explicaciones contenidas en los mitos en realidad sólo le dan la vuelta a las preguntas y establecen las cosas sin dar una verdadera explicación. Cuando dicen que las cosas son sagradas porque los seres divinos las crearon, no están explicando nada. Al respecto consideramos que su lectura va en dos sentidos: en la primera, al trabajar a los mitos como sistema de representación los dota de una cierta veracidad pues actúan con fundamento objetivo al establecerse como objetos de fe. De aquí que son utilizados para rastrear los instrumentos sagrados y por medio de ellos establecer las nociones que darán sustento al principio religioso. Y en su segunda lectura, al utilizarlos para explicar los objetos sagrados, el autor establece los obstáculos de su utilización como prueba empírica debido a una interpretación más literal y sobre todo, a una cierta ineficacia para explicar el mundo.

A partir de las consideraciones planteadas en este segmento, encontramos que el plano operativo del mito se da a través de su participación como sistema de representación que se encuentra dentro de la categoría de creencia cuyo fin es explicar lo sagrado y sus relaciones. Esto puede ser utilizado para encontrar en los sistemas religiosos la manera en

cómo se relacionan las cosas y los individuos, explicando causalmente las prácticas que establecen su determinada visión del mundo.

Lo que a continuación corresponde es descodificar los contenidos de las creencias y averiguar su origen, lo que ofrece la pauta para anunciar la interpretación sociológica del mito.

Interpretativo. El mito es la justificación de las prácticas rituales

La clasificación en los mitos

Lo que llamamos interpretación sociológica del mito surge en la medida en que Durkheim plantea que los mitos son sistemas de representación colectiva cuyo lenguaje simbólico exterioriza a la conciencia individual la colectividad de la que surge.

Mediante el estudio de la exteriorización de las representaciones colectivas podemos acceder a la realidad en que fueron creadas, ya que éstas contienen la manera en que entendemos y nos relacionamos con el mundo. En este sentido, la tarea del autor consistió en encontrar cuáles son las representaciones que atañen a las prácticas religiosas y que explican los mitos, por lo que nos ofrece indirectamente una interpretación sobre los mismos.

Como ya establecimos en la descripción del apartado *El mito en las Formas elementales de la vida religiosa*, por medio del principio mana el autor analizó que lo que éste simboliza es una fuerza imperativa que realmente existe y hace actuar a los individuos no solamente en términos particulares sino colectivos. Ésta fuerza no deviene de un ser divino ajeno a la existencia humana tal y como lo relatan los mitos, sino que es la propia fuerza humana en colectivo que trasciende a los individuos y que se ha configurado simbólicamente en los dioses o divinidades para poder ser aprendida por las conciencias individuales, pues esto no puede ser visto en sí mismo sino a través de ideas u objetos materiales (símbolos). Para el autor, el proceso de simbolización da cabida a la vida social y al mismo tiempo es su producto, es por medio de él que la vida colectiva puede ser representable y esto comienza en la religión por medio de sus relatos míticos.

Con ello, lo que se está representado en las narraciones míticas es ese poder emergente de la propia colectividad, pero que dada la precariedad de las condiciones

materiales y el papel preponderante que juega la imaginación en la religión ese poder se invirtió en una imagen equivocada, creando así a los dioses o divinidades. La fuerza colectiva es lo representado mediante lo sagrado y explicado a través de los mitos, por eso el autor señala que los mitos fueron creados secundariamente por el pensamiento colectivo con el fin de justificar las prácticas de las que emerge tal poder que sobrepasa a los individuos.

Para el autor, el cometido primario de los mitos tendría que haber explicado que lo que suscitaba la fuerza imperante que los ayudaba a actuar es la propia sociedad materializada en las prácticas, pero de alguna manera esto se desvirtuó estableciéndose en imágenes o símbolos equívocos que provocaron que las narraciones se volcaran a ser velos que ocultan su verdadero trasfondo social.

Tenemos entonces que la fuerza colectiva, que permea como una sustancia inmaterial, es la que por medio de las condiciones materiales de existencia se explica equivocadamente en los sistemas mitológicos y es el objeto de culto. Esa sustancia es el producto de una 'evolución intelectual' del hombre que sólo ha sido posible por la religión, que generó en el ser humano una mirada y postura diferente de estar en el mundo. Pues mediante el pensamiento religioso generado a través de un proceso de simbolización (determinado por las condiciones sociales de los grupos humanos), se obtuvo la capacidad de distinguir y relacionar las cosas existentes, llevando consigo la posibilidad de explicar el mundo generando categorías, conceptos y clasificaciones.

Las narraciones mitológicas ya dan cuenta de esta capacidad relacional debido a que su relato anuncia un estado de indistinción para hablar del origen de algo que se diferenciará en el momento de la creación anunciada por él. Esto supone una clasificación de las cosas a las cuales se les asignarán valores opuestos o similares. Desde los mitos, el autor encuentra que los estados de indistinción y distinción se encuentran mezclados y sirven para transfigurar la realidad (que puesta sólo frente a nuestros sentidos, no es más que cosas separadas); llevándonos de esa manera a comprender y explicarnos el mundo dotándolo de significado. El elemento clave de tales explicaciones y dotaciones de sentido es el pensamiento relacional (que a la vez es colectivo y religioso) que pone a dialogar a las cosas entre sí.

Por consiguiente, la segunda forma concreta que encontramos en el autor con respecto al mito es que éstos son un sistema de clasificación que es la base de los

descubrimientos científicos. Ésta característica la desarrolla de manera precisa en su ensayo *Sobre algunas Formas Primitivas de Clasificación* (FPC) que retomaremos para hacer más comprensible dicho principio.

En términos generales en dicho artículo el autor se propone indagar sobre el desarrollo de las facultades lógicas de los seres humanos que son: definir, deducir e inducir. Éstas se pensaba que estaban dadas de facto en el entendimiento individual, sin embargo, en su trabajo postula que no son sino la consecuencia de la forma en que nos representamos el mundo, que a su vez está construida por la asociación de las individualidades. Su objetivo es explorar la función clasificatoria que consiste en dividir las cosas ordenándolas en distintos grupos adjudicándoles semejanzas y diferencias, delimitaciones y parentescos. Clasificar para Durkheim es una herencia que se acumula y se logra a través de la vida colectiva, y no un producto espontáneo de la psique.

Siguiendo el argumento, nuestra clasificación actual tiene una historia, y ésta a su vez tiene una prehistoria que puede ser rastreada a través de los mitos y las religiones: “existen innumerables sociedades en las que es en los cuentos etiológicos que se halla toda la historia natural, en las metamorfosis toda la especulación acerca de las especies vegetales y animales, en los ciclos adivinatorios, en los círculos y cuadrados mágicos, toda la previsión científica” (Durkheim, 1996a: 27).

Los estados de indistinción que se manifiestan a través de las narraciones de las sociedades menos evolucionadas, forman parte de un complejo procedimiento de representación del mundo en el que no solamente diferenciamos, sino identificamos y relacionamos las cosas,

clasificar no significa únicamente constituir grupos: significa disponer esos grupos de acuerdo a relaciones muy especiales...toda clasificación implica un orden jerárquico del que ni el mundo sensible ni nuestra conciencia nos brindan el modelo...las expresiones mismas de que nos servimos para caracterizar ese orden autorizan a presumir que todas las nociones lógicas son de origen extralógico...el esquema de clasificación no es un producto espontáneo del entendimiento abstracto, sino que resulta de la elaboración en la que participan todo tipo de elementos extraños (Durkheim, 1996a: 30-31).

Dado lo anterior, el autor sostiene que no es natural clasificar sino que es una construcción especial que hemos creado para representarnos el mundo y habitar en él, pero

no de manera aislada sino en conjunto, es decir, a través de la vida colectiva. Esto lo lleva a buscar las más rudimentarias clasificaciones que se formularon en su época para ver con qué elementos han sido construidas. Por lo que recurre a trabajos etnográficos para recuperar las nociones cosmológicas más antiguas que se tenían sistematizadas, escabulléndose a las tribus australianas con sus divisiones en fratrías, clanes y tótemes.

Del estudio de estas tribus en comparación con las tribus americanas, el autor observa que la clasificación de las cosas reproduce la manera en que están clasificados los seres humanos, y que sus mitologías llevan la marca de sus sistemas mentales. Como ejemplo habla de la mitología astronómica de los australianos que es moldeada sobre la organización totémica.

Las nociones cosmológicas, es decir las mitologías, son desentrañadas para explicar el tipo de organización social de las tribus australianas, podríamos decir, que éstos signos exteriores materializan y facilitan a la observación la manera en que los primitivos se organizaban y clasificaban las cosas. Aunque para el autor muchos detalles mitológicos son de formación tardía, se pueden encontrar allí los principios de las asociaciones y distinciones que el primitivo formuló.

Al parecer en las mitologías podemos encontrar que “las ideas aparecen organizadas a partir de un modelo que ha sido provisto por la sociedad. Pero una vez que esta organización de la mentalidad colectiva existe, es susceptible de volverse sobre su causa y contribuir a modificarla” (Durkheim, 1996a: 52). Esto se puede entender más claramente debido a que como representación colectiva es susceptible de independizarse parcialmente de su origen, surge de la sociedad y es sobre ella que actúa.

Hasta aquí, podemos anunciar que Durkheim plantea que las explicaciones del mundo se dan a partir de ciertos elementos prácticos en los clanes que posteriormente producen las explicaciones sobre ellos. En otras palabras, primero por medio de la acumulación y asociación entre las representaciones los hombres se organizaban y de ahí surgieron las narraciones para justificar o explicar dichas organizaciones particulares.

Por lo tanto, las mitologías pueden portar la existencia de los sistemas anteriores, tratándolas como elementos clave para explorar el tipo de organización social (instituciones, educación, socialización, moral, sistemas jerárquicos, etc.) en sociedades antiguas que de cierta manera persisten en nuestras sociedades. De aquí se comprende un poco más los estudios de Eliade (1999) y en términos más contemporáneos los de López

Austin (2006) que en forma empírica indaga la historia mediante los mitos, pues de igual forma plantea que al entender el pasado se entiende el presente.

Al parecer, en las mitologías se pueden ver los métodos de clasificación del todo, análogos a los de los australianos o los indios de América del Norte pues “cada mitología constituye, en el fondo, una clasificación, pero que toma prestado sus principios de las creencias religiosas y no de nociones científicas” (Durkheim, 1996a: 94). Son entonces, representaciones colectivas muy especiales que contienen la agrupación de las cosas, genealogías e identificaciones, es decir, relaciones de coordinación y subordinación.

Para Durkheim, las propias clasificaciones científicas parecen remitir a la continuidad de las clasificaciones primitivas encontradas en los mitos, dado que presentan las mismas características esenciales:

- 1) Contienen sistemas de nociones jerarquizadas: “las cosas no están dispuestas simplemente bajo la forma de grupos aislados unos de otros, sino que estos grupos sostienen entre sí relaciones definidas y su conjunto forma un solo y único todo” (Durkheim, 1996a: 96).
- 2) Tienen una finalidad completamente especulativa. Su objetivo es hacer comprensible las relaciones entre las cosas animadas e inanimadas.
- 3) Las clasificaciones están destinadas a asociar las ideas entre ellas y a unificar el conocimiento. De una manera más desarrollada esto sólo se encuentra en la ciencia, pero constituye la primera filosofía de la naturaleza. (Durkheim, 1996a: 97).

Esto es muy importante pues hasta aquí las nociones científicas y su función clasificatoria es un continuo de las mitologías. Son éstas el primer ejercicio de explicación del mundo que contiene su definición y clasificación.

Ahora bien, ésta particularidad clasificatoria del hombre tiene su origen para el autor desde la clasificación espacio temporal que se estableció en los clanes: “la sociedad no ha sido simplemente un modelo sobre el que el pensamiento clasificatorio habría trabajado, sino que son sus propios cuadros los que han servido a los cuadros del sistema” (Durkheim, 1996a: 97), y los mitos como productos secundarios de éste, se han encargado de hacer exteriores dichos cuadros.

Por lo tanto, las primeras categorías lógicas fueron categorías sociales resultado de la agrupación entre los hombres, que bajo estos parámetros conformaban todo lo demás, es decir, por medio de la organización social se agruparon idealmente a las demás cosas existentes. Estableciéndose que la unidad del conocimiento es la unidad misma de la colectividad extendida al universo (Durkheim, 1996a: 99). Y la condición para que tales agrupaciones se lograsen fue la consolidación de estados de ánimo efervescentes suscitados en y por el propio colectivo. Por lo que “existen afinidades sentimentales entre las cosas como entre los individuos, y es a partir de esas afinidades que son clasificados” (Durkheim, 1996a: 100).

Con esto, Durkheim plantea que los afectos concurren en las representaciones que el primitivo se hace de las cosas. Los objetos no son simplemente conocimiento sino una cierta actitud sentimental. De esta manera, lo sagrado y lo profano expresan la manera en que ambos mundos afectan a la sensibilidad social. Las nociones están cargadas de valores emocionales que desempeñan un papel fundamental en la manera como las ideas se aproximan o se separan. De igual forma sirve de carácter dominante en la clasificación estableciendo jerarquías.

En conclusión, en la clasificación lógica se expresa a su vez la clasificación de conceptos que están contruidos por emociones cuya característica es que son fluidos e inconsistentes. Dichos conceptos encierran la noción que un grupo de seres netamente determinados tienen de sí mismos. Para Durkheim sólo la ciencia es el pensamiento reflexivo de los individuos que permite reformular tales conceptos a partir de observar los hechos como son y no como los concebimos.

Distinción y relación

A partir de lo expuesto podemos sintetizar que lo que permite el proceso simbólico, que representa esta capacidad de distinguir y relacionar, son determinadas causas sociales que fueron posibles en el momento en que el hombre se agrupó y unió sus fuerzas para establecerse en el mundo. Y la forma en que hicieron consciente tal agrupación fue mediante la religión, un pensamiento religioso que no es otro sino el pensamiento colectivo que se encuentra representado en los símbolos religiosos. Entonces, lo que está inscrito en las creencias y las prácticas religiosas es la propia sociedad reflejada, que sustenta todo conocimiento y práctica humana.

Las explicaciones mitológicas contienen el germen sobre el que se ha asentado el conocimiento de las cosas, son la herencia que ha lo largo del transcurso de la historia se ha ido ensanchando a través de la ciencia.

Es preponderante volver a señalar que el proceso simbólico no sólo concierne a la vida racional y material del hombre, sino que es formado por medio de los sentimientos colectivos que suscitan la participación en colectivo y las necesidades sociales (confianza, empatía, esfuerzo, etc.). Tales sentimientos son los que dotan al símbolo religioso de un carácter moral que contiene dos principios: uno material y otro sentimental. Esta dualidad dota al colectivo de fuerza para mantener su agrupación por encima de los sentimientos individuales. Formándose para el autor, el ascendente moral que permite que una sociedad pueda llevarse a cabo.

Por otro lado, la manera de entender el mundo sólo es posible mediante la representación que es expuesta por una serie de símbolos que la pueden materializar. De dónde surgen las representaciones y qué tipo de símbolos son los más cercanos a ese suelo del que surgen, es lo que ha variado en la construcción del conocimiento a lo largo de la historia. Este tipo de idealismo matizado en Durkheim muestra que para explicarnos la realidad, es necesario tener en cuenta las condiciones materiales de existencia que hicieron posible la formulación de las representaciones que se han manifestado, ya sea en las figuras divinas de los mitos, o las formas científicas y humanísticas de nuestro tiempo. Para el autor, estas representaciones en cualquiera de sus presentaciones tienen un origen social que sólo pudieron surgir de la efervescencia colectiva suscitada por el pensamiento religioso, que ha ido acumulando el conocimiento desde los sistemas religiosos totémicos hasta los sistemas científicos modernos. Desde luego, esto sólo ha sido posible por medio de la institucionalización de la vida colectiva que ha tendido a distinguirse, organizarse y mantenerse a través de las prácticas y las creencias de las conciencias individuales en colectivo.

Reuniendo los elementos expuestos, obtenemos que la primera explicación del mundo, es decir el mito, no sólo encierra un carácter explicativo de cómo funcionan las cosas relacionándolas y diferenciándolas, sino que contiene un carácter emocional que infunde valor, confianza, energía y un principio que sobrepasa al individuo que se posa con autoridad y permanencia, constituyendo el componente moral que se transmite y reconstruye en la agrupación de los individuos mediante el culto.

Contenidos de integración social en el mito

Ahora bien, aunque podamos encontrar en los mitos las huellas de la primera formulación del conocimiento de la humanidad, para el propio autor los mitos no pueden ni deben ser utilizados como antecedente histórico de alguna práctica u objeto, pues su explicación está encaminada a justificar el aquí y el ahora de las prácticas que siguen operando. El ejemplo más detallado lo encontramos con Spencer y Guillen, que Durkheim expone en su ensayo *Sobre el Totemismo* (ST). Para ellos las tradiciones populares (leyendas y mitos), refuerzan el hecho de que en los Arunta no existía la exogamia y era permitido el matrimonio entre miembros del mismo clan. Lo que hace que Durkheim refleje otra característica importante de los mitos: sus contenidos de integración⁷³.

[los relatos]. Se trata[n] de sistemas de representaciones, inventados en gran parte por la imaginación popular para, de alguna manera, hacer representables a los espíritus las prácticas existentes. Se trata de explicar, enlazándolas con algún ser mítico, las principales ceremonias religiosas, y la manera en que se distribuyen, sobre el conjunto del territorio arunta, los grupos totémicos, los lugares y objetos sagrados. Nos hallamos frente a mitos, en el sentido literal del término. Sin duda, ciertos recuerdos históricos pueden tener cabida en esas construcciones, pero sólo son integrados aquellos acontecimientos que se prestan a la integración; los restantes son eliminados, desapareciendo así de la memoria: incluso aquellos que son retenidos resultan siempre más o menos desfigurados por las necesidades que los causan. Unas leyendas cuya significación es dudosa no pueden ser opuestas al conjunto concordante de hechos precisos que acabamos de enumerar (Durkheim, 1996d: 237)

Nos parece que las verdades históricas para el autor tienen que ver con hechos concretos comprobables, en este sentido los mitos no tienen esa validez, pues son construcciones que justo justifican las prácticas existentes sin la intención de comprobar nada, sino de integrar al individuo y a la propia colectividad con el pasado y el presente.

Los contenidos de integración podemos encontrarlos con mayor facilidad en los mitos que particularizan el principio general del que provienen, creando a los héroes

⁷³ Es importante señalar que en este texto leyenda y mito son utilizados al parecer indistintamente, enmarcándolos en tradiciones populares. Ya en las FE hará una pequeña distinción entre mito, cuento y leyenda, al ser el mito el que habla de lo sagrado y sus manifestaciones.

civilizadores' que marcarán el modelo a seguir para el comportamiento en colectivo. Éste elemento resalta más en aquellos mitos que existen para explicar secundariamente mediante las personalidades míticas el principio colectivo que se deposita en ideas particulares como el alma. Para el autor, esta idea enviste a los diversos espíritus y dioses de la fuerza colectiva que penetra a los individuos y les hace sentir que dentro de ellos habita ese ser sagrado que le infunde vitalidad, la idea de alma transporta a la conciencia individual del hombre el principio del que emana material y emocionalmente: la sociedad.

Como planteamos en el apartado *El mito en las Formas elementales de la vida religiosa*, para Durkheim la idea de alma es posterior a la idea de mana, lo que establece que las construcciones míticas que refieren a ella son creaciones posteriores innecesarias para explicarnos las prácticas religiosas. Por lo tanto, se justifica que muchos mitos no están explicando el origen de las cosas, sino que se encargan de especificar las ideas que ya estaban operando en el colectivo pero de manera más compleja y entorpeciendo más su visibilidad social.

A través de los diversos elementos expuestos en esta interpretación, podemos asentar que los contenidos de los mitos exteriorizan un sistema de clasificación que contienen las primeras experiencias del pensamiento relacional, que no sólo contienen elementos lógicos sino afectivos que reflejan la forma en que la sociedad se ha organizado y se ha concebido a sí misma. Es una producción secundaria del pensamiento religioso que justifica las prácticas rituales en la religión y a través de sus transformaciones en el tiempo, mantiene los contenidos que posibilitan la integración de la colectividad mediante sus figuras míticas.

Funcional. El mito como transmisor del ascendente moral

El último ángulo de nuestra sistematización consiste en averiguar para qué servían socialmente los mitos en relación al todo que es la religión en Durkheim, en otras palabras, establecer su función social. Y esto sólo es posible conjeturarlo a través del análisis que el propio autor realiza de los cultos totémicos.

En los diversos cultos que son expuestos en las FE se encuentra que tanto en su forma negativa como positiva, están orientados a reavivar en los individuos la efervescencia colectiva que dio origen al pensamiento religioso organizando y regulando la vida en

colectivo. Es por medio de la comunión, el dolor, la renuncia o el exacerbado entusiasmo, que el individuo se conecta de nuevo con su origen colectivo, elevándolo por encima de sus propias pasiones y entregándose sin reparo a las demandas que ésta fuerza inmanente le solicita y adscribe en sus instituciones. Cabe mencionar que esto se lleva a cabo de manera reflexiva, pues el individuo advierte los beneficios que el colectivo le brinda tanto a su existencia material como anímica.

Los cultos son un sistema de instrucciones que perpetúa la existencia del grupo y hace que cada miembro sea consciente de aquello que lo posibilita a existir, aunque para los individuos del colectivo la imagen tenga un aspecto divino, el fundamento es la propia colectividad de la que surge tal divinidad. Las fuerzas colectivas se ven reforzadas en el culto debido a la comunicación que en éste se establece, el primitivo sabe que sus dioses no pueden existir sin él, pero él tampoco puede existir sin ellos. Esta dialéctica produce la efervescencia colectiva que suscita el ascendente moral que mantiene unida a una colectividad. Se obtiene entonces, que el fin del culto es seguir generando pensamiento colectivo y esto se logra por el simple hecho de reunir a los individuos.

Nuevamente se observa que de lo anterior se obtiene un doble beneficio: material y anímico. En el primero se logra seguir manteniendo las condiciones materiales para la existencia tanto física como moral del grupo; y en el segundo se logra un individuo más armónico, lleno de vitalidad y significado al sentir ese poder que habita en él y al mismo tiempo le sobrepasa.

En la clasificación de los cultos que el autor realiza, en los ritos piaculares se sostiene que los personajes míticos son innecesarios para su ejecución, de esta manera le resta validez a los mitos en tanto sistemas que producen los resultados anteriormente expuestos en el culto, e incluso comienza a sospecharse que dado que el culto surge de lo social, las creencias pueden parecer innecesarias en ese análisis pues su efecto seguiría siendo el mismo. Sin embargo, tanto en los ritos miméticos, como en los conmemorativos, los personajes míticos traen consigo la guía que posee eficacia moral por medio de su principio de causalidad y su poder lúdico. Aquí, el poder moral que se produce es tan fuerte que conlleva un efecto material que si al principio es imaginado se convierte en creador y potencializador de la realidad.

Bajo la recopilación de nuestra exposición sobre los cultos podemos enumerar las siguientes características funcionales de los mitos:

1. Existen personajes míticos que son situados en lugares privilegiados y distintivos que se convierten en ejemplos para el resto de los individuos, pues ellos muestran el esfuerzo por superar la condición sensorial de la vida profana. En este sentido, los mitos proporcionan modelos a seguir que orientan y motivan hacia la vida colectiva.
2. El mito contiene a la propia colectividad que se pone en movimiento mediante las ceremonias religiosas debido a que éste encarna contenidos sociales, tales como las tradiciones comunes y el ideal colectivo que mediante el culto transforman las conciencias individuales. Es por esto que los mitos persiguen fines morales.
3. El mito trae a las conciencias individuales del presente, el pasado del clan que es la forma en que la sociedad representa al hombre y al mundo a través de una moral, una cosmogonía y una historia. Por ello su función es integrar a la memoria del presente la historia del colectivo.
4. Los ritos ponen en práctica la función integradora del mito para mantener la vitalidad del colectivo y lograr así ‘unir el pasado con el presente y al individuo con la colectividad’.

En base a esto podemos plantear que los mitos contienen imágenes simbólicas que aunque para el autor son erróneas, constituyen estados de opinión que portan el ascendente moral que contiene los sentimientos colectivos revitalizados y reanimados en el culto. Si bien estos elementos el autor sólo los encuentra en el culto, es también la creencia traducida en mito la que está impregnada en ese culto, y manifiesta tanto las necesidades sociales como las guías morales que orientan al individuo para formar parte de su colectividad. Al final, seguimos recurriendo a lo que el autor plantea en todo su trabajo: ni las prácticas ni las creencias se dividen en dos géneros separados (Durkheim, 1993: 623).

Es con lo anterior, que consideramos que la función principal del mito es servir de vehículo para la transmisión del ascendente moral que posibilita la creación y recreación de la vida colectiva, elevando al hombre por encima de sus propios deseos y en este sentido, superarse a sí mismo como ser guiado por sus propias sensaciones. Es por medio de sus personajes míticos mimetizados y conmemorados en sus respectivos rituales, que el fiel encuentra un modelo a seguir infundiéndole valentía a las renuncias solicitadas para la vida en colectivo y llenando de significado su existencia al hacer visible a la conciencia la vida colectiva que habita en él. Así, aunque los mitos explican poco la realidad material, éstos generan consecuencias prácticas que producen y reproducen la colectividad.

Para ser más concretos, la función social del mito consistió en transmitir el ascendente moral que crea y perpetúa a la colectividad mediante el culto exaltando en el individuo la fuerza colectiva que habita en él, integrando conscientemente al individuo con la colectividad.

Se puede puntualizar que como resultado de su trabajo, el autor observa a los sistemas mitológicos como velos engañosos que ocultan el fondo en el que se sustentan. Sin embargo, la elaboración que va haciendo a lo largo de su obra sobre ellos, y la manera tan concreta como los utiliza para encontrar los elementos comunes a toda la religión bajo la narración de lo sagrado, nos brinda un ejemplo de su utilidad como herramienta de análisis en tanto que brinda una representación del mundo que transmite y genera relaciones sociales.

Finalmente, a través de éste recorrido proponemos una lectura de Durkheim que forma las siguientes definiciones de mito:

1) Definición explícita:

Los mitos son representaciones que pertenecen a la categoría de creencia en la religión, justifican los cultos y son construcciones secundarias del pensamiento religioso que explican al creyente su mundo. Es un relato que expresa la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y poderes que se les atribuyen así como su historia y las relaciones que genera entre sí y con las cosas profanas. Éstos contienen algo de la realidad, pero al final, dada su turbia narración son velos que cubren mediante el símbolo erróneo de las divinidades el verdadero principio religioso: lo social.

2) Definición implícita:

Los mitos son un sistema de representación del mundo cuyas explicaciones etiológicas contienen las primeras formas clasificatorias de la historia de la humanidad que persisten hasta nuestros días. Dichas formas fueron producidas por la asociación entre individuos en condiciones históricas determinadas; y en este sentido, traducen alguna necesidad humana ya sea social o individual, tanto material como emocional.

Estas representaciones sui géneris transmiten por medio de su narración catalogada dentro de la categoría de creencia, la fuerza colectiva de la que los mitos son producto. Dicha fuerza es reavivada y perpetuada mediante el culto constituyendo de esta manera los elementos esenciales de la religión.

Dada su exterioridad y el lugar que ocupa en la *tradición*, el mito constituye un *estado de opinión* que porta el ascendente moral creado por los sentimientos o afectos colectivos (que al mismo tiempo son individuales) que son interiorizados de manera consciente por los individuos que forman parte de la comunidad en que el mito fue creado.

De esta manera, su importancia sociológica recae en que en ellos se funda y fundamenta lo social que es puesto en acción mediante el culto que genera colectividad y formas específicas culturales. Por ello su función social radica en integrar a los individuos en la colectividad, y en este sentido, el mito no sólo justifica la acción sino que genera prácticas sociales.

II.III Fundamentos y alcances de nuestra aportación a la definición durkheimiana del mito

Recapitulando, en una lectura convencional de las FE con respecto a los mitos encontramos que su definición se limita a ser construcciones secundarias que sirvieron para explicarse el mundo de manera preliminar en los fenómenos religiosos que contienen imágenes equívocas que niegan la verdadera naturaleza de las creencias colectivas, pero que producen efectos cohesivos y legitimadores dentro del grupo que las genera. Ahora entendemos que esta noción del mito se derivó de algunas características que Durkheim le atribuyó a lo largo de su obra, sin embargo, éstas podrían ser algunas de las consecuencias que han suscitado los mitos más no su único motivo de existencia.

En los últimos años, se han realizado otras lecturas de las FE⁷⁴ que han colocado a los sistemas de representación religiosos en otros términos. Recuperado la parte interpretativa de Durkheim, algunos investigadores abren el dogma sociológico establecido hacia el clásico que lo postula como el emisario del estructuralismo y el funcionalismo cuyo objetivo es encontrar lo que hace que permanezca el orden en la sociedad.

Estas novedosas interpretaciones nos permiten encontrar que nuestra lectura no está tan errada al postular que el mito es útil a la sociología en tanto éste suscita acciones colectivas reflexivas que dotan de significación la vida no sólo colectiva sino individual del hombre. En este sentido, el estudio de los mitos nos puede hacer más comprensibles las prácticas producidas en sociedades en donde aún permea una visión mitológica, la cultura y el arte en general. Para Grondona (2012) las verdades mitológicas producen ‘efectividad práctica’ debido a las formas de concebir el orden colectivo y las fuerzas supra individuales que son dinámicas para la sociedad e imperativos para la acción política. Lo cual nos afirma que los mitos producen prácticas concretas.

Las representaciones colectivas depositadas en las narraciones míticas son asimiladas por individuos reflexivos que pueden transformar su entorno material, pues no es por medio de sujetos automatizados y enajenados que el mito cobra vitalidad en las prácticas. Esto nos remite a Farfán (2012), que muestra con mayor claridad que Durkheim habla de “actores reflexivos capaces de generar una acción creativa... [son] agentes conscientes tanto de la situación como del sentido de su acción, un acto envuelto en un

⁷⁴ Principalmente nos avocamos a las recopiladas por Ramón Ramos y José Santiago (2012).

conocimiento práctico” (Farfán, 2012: 247). En este tenor proponemos que los mitos al ser imagen de la propia sociedad es una narración reflexiva generadora de sentido a la acción.

Otro estudio al que hacemos alusión en la misma línea argumentativa, es el de Vázquez (2012) quien expone que las FE plantea a las representaciones colectivas y las prácticas que genera, como el camino de una teoría general de la *integración social* en la que la realidad puede ser comprendida en dos dimensiones establecidas epistemológicamente: básico-objetiva y de sentido. Es por medio de la relación dialéctica sagrado-social que la religión es la faceta proto-institucional y paradigmática de lo social, construyendo de esta manera la trascendencia desde la experiencia de la asociación que se asentará como la máxima aspiración del individuo en la colectividad. Es así como “religión y moral son asumidos como ámbitos constitutivos, tanto de la condición social del individuo, como de la producción general de la sociedad” (p. 339).

El trabajo de Vázquez (2012) nos refuerza que para Durkheim la religión a través de sus creencias y prácticas tiene como finalidad crear y recrear simbólicamente la unidad del grupo social, que “independiente del valor de verdad de la creencia, su ejercicio tiene consecuencias prácticas. En este sentido profundo, la idea es constructora de la realidad” (p. 337). Las creencias colectivas brindan un sentido de pertenencia que dota de poder a los creyentes por medio de las explicaciones que ofrecen, y contiene una eficacia práctica que puede conllevar a tener efectos materiales. Esto es suscitado por la efervescencia colectiva que produce sentimientos en común que constituyen la base para la configuración de los ideales colectivos (Vázquez, 2012: 340).

Por medio de nuestra propia lectura y las anteriormente expuestas, podemos concluir que los mitos entendidos como representaciones colectivas producen prácticas sustentadas en un plano objetivo-material y dotan de sentido la acción humana. Y aunque el símbolo sea erróneo suscitan la pertenencia (cohesión), el resguardo (reglamentación) y la efervescencia (ascendente moral) en y por el colectivo al que impacta, lo que lo coloca como un elemento importante en la integración social.

Debido a que contienen dichos elementos, los mitos mantienen cierta presencia aún en nuestras sociedades que aunque permeadas por otro tipo de representaciones como las científicas, se encuentran retornando a las explicaciones mitológicas por necesidades más de sentido colectivo que de explicación objetiva de la realidad. Ante esto, nos atrevemos a considerar que en nuestras sociedades ambas representaciones: mito y ciencia, aún se

manifiestan estrechamente mezcladas. Esto no suena tan descabellado si recordamos que de las representaciones míticas surgen las científicas.

Un problema que nos suscita y que dejamos abierto para futuras consideraciones, es que el retorno de narraciones míticas en el arte o el llamado New Age, puede deberse a la existencia de una crisis social latente que hace a las creencias y las prácticas modernas incapaces de despertar en cada uno de sus miembros un poder colectivo eficaz y permanentemente que signifique su existencia. Por ello, los individuos en términos durkheimianos estamos en la búsqueda de ese principio colectivo que hace emanar la efervescencia de la realidad social contenida en los mitos.

Retornando a lo que sí podemos aportar, es que aunque se debele que el fondo de las imágenes míticas es el pensamiento colectivo, los dioses y los héroes míticos son eficaces y tan reales que siguen guiando la conducta de los individuos ya sea en sociedades tradicionales o en producciones artísticas. Lo que planteamos por medio de la ayuda de la historia de la religión y el psicoanálisis es que posiblemente los mitos en nuestras sociedades al estar escindidos del rito y de los sistemas religiosos en general, siguen cumpliendo con la que fue su función social: elevar al hombre por encima de sí mismo mediante sus ‘modelos ejemplares’, y aunque ya no cuenta con la influencia estructural que le daba el rito y se depositaba en una institución religiosa, su influencia hacia las conciencias individuales sigue teniendo efecto. En este sentido, sigue trayendo a la conciencia individual la conciencia colectiva de la que es parte, constituyendo de alguna manera lazos colectivos aunque en un nivel microsociales que por supuesto puede generar acciones colectivas contundentes.

Para cerrar

La recopilación del trabajo sobre el mito en Durkheim no ha sido tarea sencilla, sobre todo cuando no es algo que el autor haya realizado con la intensidad de que éste entrara en su objeto de estudio. Si bien encontramos la culminación de su pensamiento sobre el mito en las FE, éste ha sido motivo recurrente en varias de sus obras referentes a la religión, el sistema totémico e incluso en las RMS.

La lógica de nuestra investigación recurrió a la propia lógica que el autor utilizó en sus trabajos que incumbían al mito. Sólo a partir de la sistematización de todos ellos pudimos encontrar mayor claridad en la utilización y caracterización de los mitos en las FE que a primera vista se muestran contradictorias y ambiguas.

La impresión que nos deja nuestra búsqueda de la definición del mito en Durkheim, es que él tampoco está muy certero en cuanto a la definición y utilización de los mitos, pues a pesar de situarlos como creencias que son necesarias desentrañar para dar cuenta de la realidad y con ello postular prácticas ad hoc a ella, da cuenta de su valor afectivo y su función en tanto elementos de integración de la sociedad, por lo que no lo descarta del todo en el funcionamiento de la sociedad.

Nos atrevemos a señalar que Durkheim, no sólo sentó las bases para el desarrollo de la sociología como una ciencia, inauguró una sociología de la religión y hasta una sociología del conocimiento, sino que estableció la primera interpretación sociológica del mito que ha servido para posteriores estudios y sobre todo que sirve para los presentes y los futuros.

Conclusiones

Los hallazgos del presente trabajo constan de dos partes que se complementan y anuncian con ello una visión general sobre el mito, que nos permite obtener una definición situada del tema en relación a su carácter social desde la obra de Durkheim, lo que posibilita observar al mito como una herramienta de análisis sociológico.

En primera instancia, reiteramos que el mito no es un concepto fijo encerrado en una definición, sino una narración abierta a la interpretación del investigador cuya formación teórica y práctica marcará los límites epistemológicos y metodológicos del mito para su estudio. Sin embargo, hay ciertos sitios de convergencia entre las disciplinas que le han estudiado que nos brindan un punto de partida tanto teórico como práctico para su observación, comprensión y explicación como objeto de estudio. Dichos elementos los retomamos de la primera parte de nuestro estudio:

- 1) El mito es un relato tanto oral como escrito que corresponde a la construcción de la realidad bajo la particularidad del pensamiento mítico que está en sincronía con lo sagrado. Es en definitiva una representación del mundo.
- 2) Pertenece al mundo de la sensibilidad, las emociones o los afectos tanto colectivos como individuales que no deja de ser una elaboración lógica y racional.
- 3) Configuran en conjunto con el ritual: las religiones, la cultura y las sociedades.
- 4) Se construye a partir de la imaginación simbólica.
- 5) Su lenguaje atañe más al mundo interior del ser humano que al mundo exterior, sin embargo, éste está en concordancia con la colectividad y por ello contienen también las estructuras sociales de los grupos en que fueron formados teniendo en cuenta sus aspectos materiales.
- 6) La explicación mítica brinda legitimidad y cohesión al colectivo.

Ante tales convergencias, la sociología convencional ha trabajado a los mitos desde el ámbito de la legitimidad y cohesión que la narración brinda al colectivo. Estas posturas han tenido su origen en una lectura estructural-funcionalista de Durkheim, al que retomamos en este estudio para hallar en su obra aquello que ha desarrollado sobre los mitos, y comprender qué elementos sobre el tema han quedado fijos en los estudios posteriores de la sociología de la religión.

La intensión de remontarnos a éste clásico consistió en aclararnos y ubicar a los mitos en una interpretación sociológica que nos permitiera tener en claro su carácter social

y deducir de ahí su pertinencia sociológica para el estudio de aquellos fenómenos en los que encontramos narraciones míticas.

De aquí nuestro segundo hallazgo y punto medular del presente trabajo, en el que propusimos una lectura alternativa de la obra de Durkheim poniendo como foco de atención la categoría de creencias que engloba a los mitos, que sirvió como parte fundante de su teoría sobre la religión y el conocimiento.

Observamos tanto en las FE como en otros artículos del autor, que los mitos son una categoría elemental para comprender las representaciones no sólo religiosas, sino las del propio conocimiento. En la mancuerna inseparable mito-rito, Durkheim expone que son las prácticas el campo de observación sociológico más efectivo, sin embargo, advierte en las creencias, y específicamente en los mitos el origen de la comprensión de dichas prácticas que encuentran su sustento en las representaciones colectivas, producto de la interacción entre los individuos.

Durkheim expresa la dificultad que implica el abordaje del mito y se limita a anunciar su uso cuando la propia investigación lo demande, sin embargo, encontramos que a lo largo de su obra se desarrolló una interpretación sociológica del mito que le llevó a utilizarle como una herramienta analítica fundamental en su explicación sobre el fenómeno religioso. Lo que corrobora nuestro planteamiento preliminar que consideraba que el autor sin pretenderlo y lejos de su intención realizó la primera interpretación sociológica del mito, y aunque su postura se muestra ambivalente con respecto al tema al considerar a los mitos como formaciones erróneas de lo social, nuestra interpretación sobre su abordaje postula que éste funda y fundamenta reflexivamente lo social generando colectividad y formas culturales específicas.

A partir de las características que Durkheim atribuyó al mito a lo largo de su obra, dividimos en tres aspectos sus planteamientos: el operativo, en el que muestra que el mito es una representación colectiva; el interpretativo, en el que demuestra que el mito es producto secundario del pensamiento religioso o relacional; y el funcional, en el que observamos que el mito es el vehículo por medio del cual se transmite el ascendente moral traducido en los rituales, lo que genera la creación y recreación de la vida colectiva. De éstos atributos inferimos dos tipos de definiciones durkheimnianas del mito:

- 1) Explícita: Los mitos son representaciones que pertenecen a la categoría de creencia en la religión, justifican los cultos y son construcciones secundarias del pensamiento

religioso que explican al creyente su mundo. Es un relato que expresa la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y poderes que se les atribuyen así como su historia y las relaciones que genera entre sí y con las cosas profanas. Éstos contienen algo de la realidad, pero al final, dada su turbia narración son velos que cubren mediante el símbolo erróneo de las divinidades el verdadero principio religioso: lo social.

- 2) Implícita: Los mitos son un sistema de representación del mundo cuyas explicaciones etiológicas contienen las primeras formas clasificatorias de la historia de la humanidad que persisten hasta nuestros días. Dichas formas fueron producidas por la asociación entre individuos en condiciones históricas determinadas; y en este sentido, traducen alguna necesidad humana ya sea social o individual, tanto material como emocional.

Estas representaciones sui géneris transmiten por medio de su narración catalogada dentro de la categoría de creencia, la fuerza colectiva de la que los mitos son producto. Dicha fuerza es reavivada y perpetuada mediante el culto constituyendo de esta manera los elementos esenciales de la religión.

Dada su exterioridad y el lugar que ocupa en la *tradición*, el mito constituye un *estado de opinión* que porta el ascendente moral creado por los sentimientos o afectos colectivos (que al mismo tiempo son individuales) que son interiorizados de manera consciente por los individuos que forman parte de la comunidad en que el mito fue creado.

De esta manera, su importancia sociológica recae en que en ellos se funda y fundamenta lo social que es puesto en acción mediante el culto que genera colectividad y formas específicas culturales. Por ello su función social radica en integrar a los individuos en la colectividad, y en este sentido, el mito no sólo justifica la acción sino que genera prácticas sociales.

De estas propuestas podemos conjugar que el autor trabajó los mitos como formaciones erróneas del pensamiento primitivo, pero son erróneas en tanto los fines de la ciencia, pues, en términos de sentido e integración social, el mito corresponde a la necesidad de representar los sentimientos colectivos de la comunidad así como de explicar la relación que existe del mundo interior con el exterior. Esta necesidad corresponde al ámbito de la pertenencia del grupo que brinda certeza, identidad y perpetúa al colectivo, de

aquí que ésta fue su principal función en las sociedades primitivas. De esta manera el mito fungió como vehículo para la transmisión del ascendente moral que posibilita la creación y recreación de la vida colectiva, elevando al hombre por encima de sus propios deseos, situándose en el colectivo o la vida civilizada. Es por medio de sus personajes míticos mimetizados y conmemorados en sus respectivos rituales, que el fiel encuentra un modelo a seguir infundiéndole valentía a las renuncias solicitadas para la vida en colectivo y llenando de significado su existencia al hacer visible a la conciencia la vida colectiva que habita en él. Así, aunque los mitos explican poco la realidad material éstos generan consecuencias prácticas que producen y reproducen la colectividad.

Otros apuntes en Durkheim

A través del recorrido realizado por la obra de Durkheim, pudimos ubicar no solamente la postura del autor con respecto a los mitos que incumbe su función social y su uso como herramienta analítica para el estudio de la religión y la historia del conocimiento, sino que al tratar de ir más allá de lo explícito, observamos algunos elementos que nos han suscitado una serie de planteamientos que han rebasado nuestras primeras expectativas y que nos gustaría dejar mencionadas para su posterior problematización.

Para comenzar, nuestra lectura encuentra que Durkheim investiga y construye su objeto de estudio con base a un rastreo empírico y teórico proporcionado por la antropología y etnología que coloca a su investigación como resultado de las prácticas en donde ubica lo social contenido en el fenómeno religioso. El autor parte de lo que los actores primitivos dicen de sus prácticas (por medio de los etnólogos), se enfrenta ante las nociones establecidas sobre lo religioso y va siguiendo las relaciones que producen los objetos rituales desde los que trabaja las creencias y su análisis. El autor postula como elemento central y estructurante de todo fenómeno religioso a lo sagrado, desde nuestro parecer éste es resultado y no un a priori de su investigación y arma el rompecabezas que lo lleva a esta noción por medio de objetos rituales que establecen tanto su concepción explicativa en los mitos, como su acción en el ritual.

En la obra de Durkheim, el mito es una representación colectiva que tiene una conexión dialéctica con el pensamiento religioso, y aunque ésta representación sea producto secundario del pensamiento religioso, por medio de su exteriorización en el mito se llega a él, lo fortalece y le hace perdurar en conjunto con las prácticas rituales. En este sentido, dado que el pensamiento religioso forma las creencias y éstas conforman los

sistemas míticos, éstos se encuentran plenamente funcionando en términos simbólicos y aunque simbolizan de forma errada la realidad para el autor, contienen las primeras explicaciones que el hombre se ha hecho de las cosas. Lo que pone de relieve es que los mitos son el primer sistema de clasificación estructurado bajo el pensamiento relacional y diferencial, a partir del cual se basa todo conocimiento humano.

Por lo anterior, se puede interpretar que los mitos narran explicaciones del mundo basadas en un fondo social y por ende real. Las explicaciones toscas y rudimentarias que se dan a través de él no dejan de ser importantes para la evolución intelectual, pues sólo desde estas narraciones se pueden entender las ideas religiosas de las que habla el autor. Si bien para Durkheim dada la precariedad del momento histórico hubo cierta incapacidad de observar que es la sociedad misma de la que emanan todos los sentimientos religiosos, y por lo tanto la explicación del mundo, eso no significa que sean productos de alguna enfermedad del pensamiento o de la imaginación infantil del hombre para justificar sus miedos ante la naturaleza. Más al contrario, forma parte de la evolución mental del hombre por la que éste adquirió la capacidad de distinguir y relacionar las cosas para poder explicar su presencia e injerencia en el mundo, brindándole un estatuto distintivo de las demás especies animales.

El pensamiento religioso para el autor ha permitido organizar y operar la sociedad, ha creado lazos sociales que se fundamentan en una conciencia moral en la que se depositan los afectos de las conciencias individuales. De ahí que se logre una obediencia y simpatía al principio común que brinda una fuerza superior que transforma a los individuos dotándolos de energía renovada para habitar el mundo. Gracias a la religión toda la vida social ha podido concretarse, y esto se debe a que en ella se guarda el germen del pensamiento colectivo que sólo pudo lograrse bajo condiciones sociales específicas. En este contexto, una de las premisas que nos arriesgamos a elaborar desde una perspectiva durkheimiana es que el mito es el portavoz del pensamiento religioso que transfigura la realidad a través de la indistinción (que explica el origen de las cosas) que a su vez, es producto de la capacidad de distinguir y relacionar, y a partir de él se desarrollaron los posteriores avances del conocimiento. Se tiene pues, que el mito fue el primer sistema de conocimiento que el hombre construyó y a partir del cual basó su visión del mundo a través de los modelos de conducta expuestos en su narración y ejecutados en el ritual. Puede estar a debate si esa visión del mundo era errónea o verdadera, pero lo cierto es que

operaba a tal grado que permitió la realización de todas las instituciones sociales y los posteriores sistemas de conocimiento.

Con base al mito como sistema de representación colectiva cuya simbolización expone el suelo social en el que fue formulado, se puede intuir a través de los postulados de Durkheim:

- 1) La representación mítica es un tipo intermedio entre prenociones y nociones científicas, pues no sólo contiene representaciones útiles sino especulativas. Es un sistema de clasificación por medio del cual se exterioriza la experiencia del ser humano, que ha generado imágenes similares a lo largo de la historia.
- 2) Los mitos pueden ser planteados como hechos sociales pues cubren los requerimientos metodológicos establecidos por el propio autor. Son exteriores a los individuos e impacta en ellos cohesivamente.
- 3) Durkheim postula un corte interpretativo a partir del carácter ideacional con respecto a las creencias y cómo éstas construyen realidades objetivas.
- 4) El avance de los estudios sobre los mitos ha permitido establecer un suelo común del pensamiento mítico que estrechan las representaciones colectivas con las individuales. Permite postular una posible generalidad de lo individual y lo colectivo encarnado en el mito que no sólo exterioriza sentimientos colectivos sino individuales.
- 5) Los elementos que construyen a las divinidades son los mismos que construyen a la sociedad. Por ello, tanto las divinidades como la sociedad en nuestra opinión y retomando a Cassirer, son formas simbólicas o representaciones colectivas con la misma capacidad estructurante de la realidad que generan prácticas y coproducen lo social. Por lo tanto, los dioses no pueden ser símbolos erróneos sino sólo una forma de representarnos los sentimientos colectivos acumulados por la experiencia del estar en grupo. Tanto la sociedad como la divinidad simbolizan lo social que es constituido por representaciones útiles y afectivas, aunque la sociedad adquiera rasgos objetivos en las instituciones, y a la divinidad se le impute en la subjetividad (el mundo de los afectos: sentimientos colectivos) ésta se materializa a través de los cultos que dan paso a la instauración de las prohibiciones, lo que en los trabajos del totemismo se conoce como su forma institucionalizada en la exogamia y la prohibición de la alimentación del tótem.

Aunque se pretenda que la sociedad tiene mayores elementos objetivos, tiene los mismos rasgos distintivos que la divinidad son: exteriores, coercitivos y perdurables, pero sobre todo son autoridad moral. Para Durkheim tiene mayor valor la sociedad al ser ésta un producto de la racionalidad del ser humano consumado en el Estado y las leyes, sin embargo, se podría pensar que por medio de las atribuciones que la colectividad de las sociedades primitivas y tradicionales asignó a las divinidades, éstas fueron trasladadas a la construcción de lo que se entiende por sociedad. El grado de dignidad que alcanza el hombre en todas las religiones al superarse a sí mismo para alcanzar lo sagrado, es el mismo que Durkheim y el pensamiento social del s. XVIII y XIX le atribuye al hombre al estar y pertenecer a la sociedad civilizada. Así pues, Durkheim entiende que los dioses son creaciones sociales a partir de los términos que él utiliza y en base a lo que construye por sociedad, pero podría ser al revés, las características atribuidas a los dioses, crean las características de la sociedad. De ahí, que el principio de trascendencia sea el mismo, pues ni siquiera hay una explicación para la vida en colectivo ésta sólo surge porque es parte ontológica del ser humano, así como para Eliade el *homo religiosus* también lo es.

- 6) El mito para Durkheim al contener imágenes producidas por sentimientos colectivos, vincula directamente al individuo dentro de su colectividad. Por ello, los elementos que recupera en el transcurso de la historia del colectivo que los porta son aquellos que se prestan a la integración, pues cumplen con una función socializante al interiorizar en el individuo la fuerza colectiva que él mismo lleva dentro, pero que sólo logra hacerla consciente mediante la narración y su puesta en acción. En este sentido, es importante resaltar que el elemento de integración por medio del afecto coloca al individuo en vínculo de solidaridad y acatamiento de la ley.

Lo que observamos y a partir tanto de la hermenéutica simbólica, como una ‘metodología’ retomada de Bruno Latour (2008) en términos de *simetría*, es que se puede concebir tanto a los dioses como a la sociedad como símbolos equitativos que construyen colectividad sin mediar juicios de valor, sino trabajarlos en relación al tipo de prácticas y asociaciones que producen. En éste sentido las divinidades en la religión y las mitologías no son símbolos erróneos que transfiguran lo social, sino que son símbolos que contienen conocimiento real y operativo para el creyente, a través del cual podríamos encontrar cómo es que éstos producen lo social.

Si partimos que las divinidades y sus narrativas no son símbolos erróneos, sino verdades que han generado comportamientos culturales como lo ha expuesto Eliade a través de sus estudios del mito en estado 'vivo', podríamos dar cuenta de que el mito desarrolla más la parte implicativa o integrativa a través de la explicación del mundo. Los aportes tanto de la mitología comparada de Campbell, como el estudio de las religiones de Eliade con respecto al mito, nos brindan elementos con los que podemos complementar y acentuar su carácter integrativo para las explicaciones sociológicas de la religión, dando cuenta del aspecto tanto individual como colectivo que éstas contienen y que se transmiten en el culto.

La historia comparada de las religiones tiene como cometido el estudio de lo sagrado y sus manifestaciones a través de las religiones a lo largo de la historia del hombre (Eliade, 1998), lo cual hace que sus estudios comparativos converjan en elementos estructurantes de lo sagrado. El mito es uno de esos elementos por medio del cual lo sagrado es transportado y explicado a través de sus *modelos ejemplares* que marcan la pauta del comportamiento individual y colectivo (Eliade, 1998).

Las mitologías para Eliade (1968) consisten en dar a conocer las experiencias míticas que conectan con lo sagrado, éste narra una historia sagrada que tuvo lugar en el tiempo primordial que revela a los hombres cómo es que las cosas llegaron a su existencia, brindando modelos para la creación y perpetuación de la vida. El mito es una historia verdadera por que es *sagrada, ejemplar y significativa*, y su función principal para Eliade (1968) consiste en fijar los modelos ejemplares para todos los ritos y todas las actividades significativas, pues al imitar a los dioses el hombre se mantiene en lo sagrado y gracias a esta reactualización el mundo se santifica obteniendo fuerza y sentido a la existencia. Esto permite el funcionamiento de la vida en colectivo, pues por medio de su narración se manifiestan los quebrantos y resoluciones tanto individuales como colectivas. Así, la función social del mito es dotar de fundamento, validez, legalidad y autoridad a una comunidad al mismo tiempo que proveen de certeza al ser humano tanto en lo individual como en lo colectivo. Para Eliade, la parte de la experiencia religiosa es la más importante en sus estudios sobre el mito así que ubicó en ellos esa fuerza imperante suprahumana que Durkheim le atribuyó a lo social.

El mito como modelo ejemplar nos traslada a otro autor que ha brindado aportaciones importantes al tema: el filólogo Campbell (1998), quién realizó un

psicoanálisis del mito a través de un estudio de mitología comparada desde el que postula al mito como una expresión cultural de los quebrantos humanos, y su resolución es la expresión cultural del drama humano individual que es objetivado por medio de imágenes primigenias denominadas arquetipos. El mito cumple para el autor cuatro funciones principales:

- 1) Mística: es la expresión y el hacer experimentar la creación del universo con pavor reverencial, es la experiencia de lo sagrado. Esta función abre el mundo por medio del mito a la dimensión del misterio.
- 2) Cosmogónica: es un tratado del cosmos que consiste en mostrar la forma del universo de tal modo que el misterio se haga patente. Trata de explicar cómo las cosas han llegado a la existencia.
- 3) Sociológica: es aquí donde el mito tiene como objetivo fundamentar y resguardar un orden social.
- 4) Pedagógica: es la que se encarga de enseñar cómo vivir una vida humana bajo cualquier circunstancia⁷⁵.

Campbell postula estas funciones una vez que exploró un gran número de mitologías, rituales y religiones de todo el mundo desde el paleolítico hasta las grandes religiones contemporáneas. En las que encuentra que el principal interés de las mitologías es el proveer ayuda espiritual al hombre tanto a nivel individual y colectivo: “los mitos vivos no son conceptos equivocados ni tampoco emergen de los libros. No deben ser juzgados como verdaderos o falsos sino como eficaces o ineficaces, como alentadores de la madurez o patogénico” (Campbell, 1998: 10 y 11). El mito es una elaboración consciente y racionalizada para el autor que expresa en un lenguaje simbólico a la humanidad en su conjunto, entrecruza la vida individual con el devenir de la divinidad, ubicando a estos como fundamento y soporte cultural.

Individuo y sociedad en los mitos se forman y complementan uno al otro, por ello su narración brinda orientación al ser humano tanto en sus dudas existenciales individuales como en su interacción social. Por medio de ejemplos acotados a figuras heroicas, los mitos representan el proceso de crecimiento humano. El modelo ejemplar mítico para Campbell opera de manera abarcadora en cuanto orientación colectiva y personal, imbrica de manera

⁷⁵ Véase Campbell (1992b).

desdibujada a la estructura y al individuo como dos organismos que integran la realidad. Por ello el papel fundamental del mito consiste en ser orientación para el entendimiento de la realidad tanto individual como colectiva fungiendo como fundador y protector de un orden social.

A través de estos elementos del mito tanto de Eliade como de Campbell, podemos llegar a un punto de convergencia con Durkheim, y postular que el mito es un producto social que tiene un papel explicativo e implicativo en las sociedades a las cuales fundamenta y sostiene. Los relatos míticos no solamente integran a los individuos dentro de una comunidad a través de los ritos, explicando el origen del mundo y de la sociedad misma, sino que penetra por medio de su narración en la conciencia individual, e implica a dicho individuo en la creación y mantenimiento del mundo que relata, haciéndolo partícipe y no sólo observador de lo existente. Lo que provoca en cada sujeto confianza ante el mundo, haciéndose responsable y copartícipe de éste, brindándole de esta manera sentido a su acción tanto individual como en colectivo permitiendo la construcción y mantenimiento de la vida social. En pocas palabras, la narración mítica tiene como una de sus consecuencias el crear colectividad, por lo que su función sería en este sentido el de explicar e implicar al individuo en la vida colectiva de manera reflexiva.

De esta manera, podemos estudiar al mito sociológicamente de la siguiente manera:

- 1) Como una institución social en conjunto con el ritual que expresa la realidad (religión), pues en él se concentran las relaciones sociales de los pueblos que lo han producido.
- 2) Como narración que entraña relaciones particulares pues éste cumple con la función de crearlas, legitimarlas, resguardarlas y explicarlas. Estas relaciones se asientan en la memoria colectiva que da forma a una determinada sociedad, cuyo medio de transmisión es la palabra, portadora de los modos de representación en que dicha sociedad se sustenta. El relato mítico es así transmisor de una cosmovisión.
- 3) Su revalorización implica conocer la importancia social que contiene, y su estudio tendría que estar en función de las sociedades actuales a la par del contexto del que formaron parte, con el fin de poder explicar y comprender cómo se ha ido construyendo lo social a través de los mitos.
- 4) El mito no sólo puede estudiarse desde la sociología de manera secundaria a la religión como el discurso que sirve en la elaboración de las instituciones sociales

que cohesionan a los individuos dentro de una sociedad. También se pueden emplear como herramientas de análisis que permitan encontrar en él los elementos de sentido que posibilitan la interacción social que consolida a una comunidad.

- 5) El mito pertenece al ámbito de la labor sociológica en la medida en que éste funge en la elaboración de las instituciones, rituales, leyes y demás hechos culturales que el ser humano ha realizado en su historia, pero sobre todo, en la medida en que dota de sentido y por ende de significado la vida colectiva humana que hace que todo lo anterior sea posible. En el mito se puede hallar el sustento del mundo social y en su estudio podemos encontrar las claves para su comprensión.
- 6) En la medida en que conocemos los cimientos de una determinada cultura a través de sus relatos fundadores (mitos), podemos comprender mejor las prácticas que se generan en ese grupo social.

La permanencia del mito

A lo largo de nuestro trabajo nos aproximamos a la compleja gama de explicaciones con respecto a uno de los fenómenos que ha acompañado a la humanidad a través de toda su historia: la narración mítica. Ésta no sólo concierne a los primeros esfuerzos del hombre en colectivo por dar cuenta del mundo, sino que está íntimamente involucrada con lo que se crea del mundo en términos filosóficos, religiosos y artísticos. El mito es una narración producto del esfuerzo colectivo que asciende a lo suprahumano, que ha mantenido vivo el sentir, actuar y pensar del hombre religioso (Eliade, 1998) desde la época del paleolítico hasta nuestros días. No sólo es una narración que explica, sino una práctica que genera y recrea la vida del colectivo que lo vive, y permite conservar a través de su memoria lo que un día fue su campo de acción en las sociedades en las que ya no tiene una implicación directa de su existencia, sino que se expresa en el arte o la cultura en general. Consideramos que las imágenes simbólicas contenidas en los mitos, aunque escindidos de ser estructurantes como narraciones dominantes en un sistema social en las sociedades modernas, siguen conteniendo la experiencia que ha orientado al ser humano pues ese conocimiento no necesita ser ampliado o explicado racionalmente, sino que al hablar también de lo más profundo de la psique humana, que muestra su doble naturaleza: individual y colectiva, así como material y afectiva, sigue operando de manera periférica e incluso marginal en nuestras sociedades produciendo asociaciones. Las preguntas que hoy nos hacemos al respecto es en dónde están presentes, cómo es que operan y si han cambiado tanto de contenidos como de formas.

El mito es un producto humano que trasciende toda individualidad, colectividad particular y etapa histórica, pero que al mismo tiempo sólo se logra transmitir por medio de la materialidad particular del grupo o individuo que le crea y recrea. Involucra desde su semántica un sentido simbólico que atañe a la parte más íntima del ser humano que muestra que aquello que se nos presenta como lo individual y personal, no es sino el producto y proceso emotivo del antagonismo y afinidades con el otro u otros, que al mismo tiempo es una construcción cultural. El mito exterioriza que *mi yo*, sólo existe en la medida en que hay *un otro*, siendo el colectivo y la unidad uno de los elementos más efectivos en la conformación de un grupo social en términos de identidad y organización. Esto se logra observar a través de los estudios psicoanalistas del mito, pero también por medio de sus estudios antropológicos y sociológicos que dan cuenta de cómo las narraciones míticas están en concordancia con las prácticas rituales de sociedades tradicionales.

A lo largo de este trabajo, sostuvimos que nuestra mirada con respecto al mito estribó en su contenido social pues aún encontramos vestigios de los mitos a través de sus diversos usos, que si bien pueden ser puestos en práctica como una herramienta de trabajo terapéutico benéfica para el individuo en el psicoanálisis, también son utilizados para la propagación de una ideología extremista como la guerra santa del Islam. Estos ejemplos sólo son pensados en términos seculares, sin embargo, en términos de cosmovisiones religiosas aún mantienen una presencia importante tanto en los pueblos indígenas como en las comunidades de fuerte arraigo religioso de diversas partes del mundo.

Por tal motivo, nos parece relevante realizar investigaciones futuras sobre el mito, enfocadas a su importancia en términos de integración social⁷⁶, teniendo como prioridad que tal interacción es consecuencia de un proceso social emanado de la efervescencia colectiva de la humanidad, que produjo una evolución mental en la especie que posibilitó la vida en sociedad. El mito al ser producto de un pensamiento religioso, inmediatamente se encuentra dentro de ese proceso de socialización pero es importante considerar que dicha narración no sólo consta de un proceso relacional, en tanto generadora de conceptos racionales, sino que, sobre todo responde a un proceso afectivo.

Con los elementos tanto racionales como afectivos con que están construidas las narraciones míticas, éstas se tornan representaciones que no sólo se vuelven un factor explicativo sino también integrativo de las sociedades. Los estudios contemporáneos de

⁷⁶ Que tanto Durkheim como Campbell y Eliade han postulado.

filosofía de la ciencia y sociología del conocimiento, entre otros, nos brindan más herramientas para poder comprender cómo es que los objetos en los que se depositan las representaciones no son arbitrarios, ni están únicamente acotados por las condiciones de la época en que fueron producidos, sino que existe una correspondencia directa entre la naturaleza objetiva de las cosas y sus representaciones.

De esta manera, las figuras divinas pueden dejar de ser la parte ilusoria de la religión situándose también en su fundamento al encontrar por medio de un análisis hermenéutico simbólico el por qué de su existencia y recurrencia en diferentes religiones. Probablemente una respuesta durkheimniana ante ésta interrogante es que todas las religiones parten del mismo suelo social, lo que consideramos que es indudable, sin embargo, hay cosas que no se alcanzan a explicar desde ésta teoría, pues para Durkheim no importan los objetos en sí mismos (éstos son intercambiables), sino lo que importa es la representación; por lo que los objetos o divinidades son irrelevantes en el análisis, sólo hay que encontrar qué es aquello que representan, que para el autor es a la propia colectividad. Entonces ¿porqué hay objetos o imágenes que se repiten en los mismos cultos en diferente tiempo y espacio, y no pueden ser otros a pesar de que las condiciones materiales de existencia sean diferentes? Consideramos que podríamos obtener respuestas a ésta pregunta con un trabajo de investigación de las prácticas, que nos lleven a los mitos para encontrar el principio social del que se supone parten las narraciones, entendiendo lo social como una consecuencia y no como un a priori. El factor de lo social en la elaboración del proceso simbólico es lo más destacado en la obra de Durkheim con respecto al mito, sin embargo, consideramos que habría que reconstruir eso que estamos entendiendo como social.

Finalmente, nos mantenemos en el entendido de que agrandar el concepto de mito en la sociología tiene como fin dar cuenta de la variedad de interacciones que se suscitan en, por y mediante tales narraciones, que al mismo tiempo son transformadas en la acción. Agregar más elementos a su definición nos abre el panorama a nuevas observaciones no sólo teóricas, sino empíricas, que serán renovadas por los encuentros cara a cara para localizar regularidades que nos permitan describir los procesos dinámicos de las creencias míticas en nuestras sociedades.

Bibliografía

- Alejos, J. (2004). Hablar del otro en mitología maya. En H. Beristáin, G. Ramírez (Comp.), *La palabra florida, la tradición retórica indígena y novohispana* (pp.135-147). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bella, R. (1979). Sociología de la religión. En D. Sills (ed.), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (Vol. 9, 227-232). Madrid: Aguilar.
- Beck, U. (2006). *La sociedad del riesgo: hacia una nueva teoría de la modernidad*. México: Paidós.
- Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.
- Caillois, R. (1998). *El mito y el hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Campbell, J. (1992a). *Las máscaras de Dios. Mitología occidental*. Madrid: Alianza.
- ----- (1992b). *Las máscaras de Dios. Mitología creativa*. Madrid: Alianza.
- ----- (1997). *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ----- (1998). *El vuelo del ganso salvaje. Exploraciones en la dimensión mitológica*. Barcelona: Kairós.
- ----- (1999). *Las máscaras de Dios. Mitología oriental*. Madrid: Alianza.
- ----- (2000). *Las máscaras de Dios. Mitología primitiva*. Madrid: Alianza.
- Cassirer, E. (1952). El lenguaje y la construcción del mundo de los objetos. En H. Delacoix, E. Cassirer, & E. Jordan, *Psicología del lenguaje* (pp.19-52). Buenos Aires: Paidós.
- ----- (1985). *El mito del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ----- (1998). *Filosofía de las formas simbólicas, II: el pensamiento mítico*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Cipriani, R. (2004). *Manual de sociología de la religión*. Argentina: Siglo XXI.
- Duch, L. (2001). *Antropología de la religión*. Barcelona: Herder.
- ----- (2002). *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*. Barcelona: Herder.
- Dumézil, G. (1973). *Del mito a la novela: la saga de hadingus*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Durand, G. (1968). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ----- (2004). *Las estructuras antropológicas del imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Durkheim, E. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa, el sistema totémico en Australia*. ed., introducción y notas de S. González. Madrid: Alianza.
- Durkheim, E., Mauss M. (1996a). Sobre algunas formas primitivas de clasificación. En M. Delgado, A. López (Ed.), *Clasificaciones primitivas. Y otros ensayos de antropología positiva* (pp. 23-103). Barcelona: Ariel.
- Durkheim, E. (1996b). Sobre la definición de los fenómenos religiosos. En M. Delgado, A. López (Ed.), *Clasificaciones primitivas. Y otros ensayos de antropología positiva* (pp. 105-137). Barcelona: Ariel.
- ----- (1996c). La prohibición de incesto y sus orígenes. En M. Delgado, A. López (Ed.), *Clasificaciones primitivas. Y otros ensayos de antropología positiva* (pp. 139-218). Barcelona: Ariel.
- ----- (1996d). Sobre el totemismo. En M. Delgado, A. López (Ed.), *Clasificaciones primitivas. Y otros ensayos de antropología positiva* (pp. 219-265). Barcelona: Ariel.
- ----- (2000a). *Las reglas del método sociológico*. México: Colofón.
- ----- (2000b). Representaciones individuales y representaciones colectivas. En *Sociología y Filosofía* (pp. 27-58). Madrid: Miño y Dávila.
- ----- (2006). Juicios de valor y juicios de realidad. En *Sociología y filosofía* (pp.83-101). Granada: Editorial Comares.
- ----- (2007). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Trad. y estudio preliminar R. Ramos. Madrid: Akal.

- ----- (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*, ed. crítica, introducción, selección y notas de H. Vera, G. Jorge, & J. P. México: Fondo de Cultura Económica, UAM, UIA.
- Eliade, M. (1968). *Aspectos del Mito*. Barcelona: Paidós.
- ----- (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Buenos Aires: Paidós.
- ----- (1999). *Mito y Realidad*. España: Kairós.
- Espinosa, J. (2003). Mitología y legitimación del conocimiento. En B. Solares, L. Flores (ed.), *Mitogramas* (pp. 9-23), México: UNAM.
- Ferrater, J. (1958). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Frazer, G. (1961). *La rama dorada: magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (2003). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.
- Gadamer, H. G. (1997). *Mito y razón*. Barcelona: Paidós.
- Garagalza, L. (1990). *La interpretación de los símbolos: la hermenéutica y el lenguaje en la filosofía actual*. Barcelona: Anthropos.
- García, N. (2000). *La globalización imaginada*. México: Paidós.
- Giddens, A. (2007). *Consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Gutiérrez, D. Coord. (2010). *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico*. México: El Colegio Mexiquense.
- Hillmann, K. (2001). *Diccionario enciclopédico de Sociología*. España: Herder.
- Horkheimer, M., Adorno T. (1994). *Dialéctica de la Ilustración; fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Jung, C. (2002). *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Caralt.

- Kerényi, K. (2004). Introducción. Del origen al fundamento de la mitología. En C. Jung, K. Kerényi, *Introducción a la esencia de la mitología: el mito del niño divino y los misterios eleusinos*. Madrid: Siruela.
- Kirk, S. G. (1970). *El mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*. Barcelona: Paidós.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Lévi-Strauss, C. (1990). *Antropología estructural*. México: Siglo XXI.
- López Austin, A. (2006). *Los mitos del Tlacuache*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lukes, S., (1984). *Émile Durkheim, su vida y obra*. Madrid: Siglo XXI.
- Mardones, J. M. (2000). *El retorno del mito*. Madrid: Síntesis.
- Monneyron, F., Jöel T., (2004). *Mitos y literatura*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Müller, K. (2002). El nexos entre la sociedad, la moral y la religión en Durkheim. En Páez Días de León, L. (ed.), *La Escuela Francesa de Sociología, ensayos y textos (pp.)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ortiz-Osés, A., Lanceros, P. (ed.) (2006). *Diccionario de la existencia: asuntos relevantes de la vida humana*. México: Anthopos, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM.
- ----- (2001). *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Pozas, R. (2006). *Los nudos del tiempo: la modernidad desbordada*. México: Siglo XXI, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rocquet, C. (1980). *La prueba del laberinto*. Madrid: Cristiandad.
- Solares, B. (2002). *El dios andrógino, la hermenéutica simbólica de Andrés Ortiz-Osés*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- ----- (2007). *Madre terrible: la Diosa en la religión del México antiguo*. México: Anthropos.
- Tiryakian, A. E. (2001). Émile Durkheim. En T. Bottomore, R. Nisbet (ed.), *Historia del análisis sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Von Franz, M. (2002). El proceso de individuación. En C. Jung (ed.), *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Caralt.
- Zeitlin, I. (2006). *Ideología y teoría sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Artículos de revistas.

- Farfán, R. (2012). Dos lecturas sociológicas actuales de Las formas elementales de la vida religiosa, *Revista Complutense. Política y Sociedad*, 49 (2), pp. 241-244.
- Grondona, A. L. (2012). Representaciones, efervescencia colectiva y reproducción social. Trazos para un debate en clave contemporánea. *Revista Complutense. Política y Sociedad*, 49 (2), pp. 255-251.
- Ramos, R., Santiago J. (ed.) (2012). Las formas elementales de la vida religiosa cien años después. Introducción. *Revista Complutense. Política y Sociedad*, 49 (2), pp. 219-222.
- Vázquez, J. P. (2012). La concepción de hecho social en Durkheim. De la realidad material al mundo de las representaciones colectivas. *Revista Complutense. Política y Sociedad*, 49 (2), pp. 331- 351.
- Vera, H. (2002). Representaciones y clasificaciones colectivas. La teoría sociológica del conocimiento de Durkheim. *Sociológica*, 50, pp. 103-121.
- Solares, B. (2006). Aproximaciones al imaginario. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 198, pp. 129-141.

Artículos de revistas en internet.

- Lorio, N. (2013). La potencia de lo sagrado y la comunidad. Un rastreo de Durkheim a Bataille en el Colegio de sociología. *Areté*, 5. Disponible en: http://www.scielo.org.pe/scielo.php?pid=S1016913X2013000100006&script=sci_arttext