

La realidad del mito: entre reducción y existencia

The reality of myth: between reduction and existence

Sebastián J. Villegas Jiménez

Resumen

El artículo examina el proceso mediante el cual el *mito* ha sido progresivamente identificado con la falsedad, así como los principales intentos modernos por reivindicarlo dentro del pensamiento académico. El problema central radica en que, aun en estas propuestas de rehabilitación, persisten enfoques reduccionistas que continúan interpretándolo como invención o mera representación simbólica.

A partir de una revisión teórica e histórica desde la antropología y la filosofía, se propone un enfoque en el cual al analizar el *mito* deba reconocerse como una realidad legítima en sí misma, fundamentada en la experiencia del creyente. Desde esta perspectiva, el análisis del *mito* exige suspender los criterios habituales de verificación empírica y comprenderlo dentro del sistema de creencias y experiencias de quienes lo viven.

Como conclusión, el artículo sostiene que la pregunta por la verdad o falsedad del *mito* resulta metodológicamente impropia, ya que separarlo del pensamiento del practicante implica despojarlo de su sustancia y reproducir jerarquías epistemológicas que subordinan la realidad del otro a criterios externos.

Palabras clave: *mito, antropología, filosofía, religión, cultura*

Abstract

The article examines the process by which myth has been progressively identified with falsehood, as well as the main modern attempts to vindicate it within academic thought. The central problem lies in the fact that, even in these proposals for rehabilitation, reductionist approaches persist that continue to interpret it as invention or mere symbolic representation.

Based on a theoretical and historical review from the perspectives of anthropology and philosophy, this article proposes an approach in which myth should be recognised as a legitimate reality in itself, grounded in the experience of the believer. From this perspective, the analysis of myth requires suspending the usual criteria of empirical verification and understanding it within the system of beliefs and experiences of those who live it.

In conclusion, the article argues that the question of the truth or falsehood of myth is methodologically inappropriate, since separating it from the practitioner's thinking implies stripping it of its substance and reproducing epistemological hierarchies that subordinate the reality of the other to external criteria.

Keywords: *myth, anthropology, philosophy, religion, culture*

“La Historia a menudo se asemeja al Mito, porque en última instancia ambos comparten la misma sustancia.”

— J. R. R. Tolkien, *Sobre los cuentos de hadas* (1947)

Recibido: 09/01/2026

Aprobado: 23/02/2026

INTRODUCCIÓN

Es común escuchar en el lenguaje coloquial la palabra *mito* como un equivalente o sinónimo de mentira o falsedad, un imaginario colectivo que va en contra de cualquier verdad o realidad. Tampoco resulta extraño que por esto mismo la religión, que se considera cercana y verdadera por sus creyentes, se separe de este concepto, únicamente llamándole *mito* a aquello que la persona observa como un relato que surgió de la imaginación, algo alejado de la realidad y considerado ilógico o irracional.

Sin embargo, a lo largo de los años, distintos académicos se han dedicado a estudiar cómo el *mito* conforma una realidad lógica profunda dentro de la sociedad —es decir, un sistema de sentido con coherencia interna, mediante el cual se construye, organiza o revela una determinada comprensión de la realidad— si se comprende desde su función o se analiza la verdad que se encuentra en este (por ejemplo, Joseph Campbell, 1991; Mircea Eliade, 1991; Claude Levi-Strauss, 1968, 1972, 1970, 2013; Carl Jung, 1995; Émile Durkheim, 1968). Se reconoce que el *mito* o los relatos míticos forman una parte fundamental de la sociedad y la cultura, de la vida de sus creyentes y practicantes (Lawrence-Hart y Tamunoiyalla, 2025), pero dentro de dichas investigaciones, como se explicará a mayor detalle en el primer apartado del desarrollo, muchas veces encontramos el prejuicio o la inicial suposición de que el *mito* es simplemente una invención del sujeto, un relato que surge de la imaginación, desprestigiando totalmente una cultura y sus creencias.

Es verdad que el intento de dar importancia al *mito* es primordial en el estudio de las culturas. Sin embargo, si las personas creen que es una realidad histórica o trascendental (pero al fin y al cabo verdadera) el relato que practican y el investigador desde un comienzo lo juzga como simple invención del creyente o la mente humana, apartándosele del origen divino no ficticio que se le adjudica en su cultura, se rompe totalmente la creencia principal de este al apartarsele del origen divino no ficticio que se le adjudica en su cultura, transformándose en un irrespeto al individuo. Si ya se ha combatido o intentado combatir la minimización del *mito* que se solía practicar (cosa que se verá más adelante), en la que se observaba el *mito* como característica de la ignorancia o el salvajismo; también se debería luchar en contra de la minimización de la creencia en este y la realidad que tiene en la vida del practicante, pues ambos casos nacen del mismo pensamiento en el que está el yo por encima del otro, la ciencia por encima de la religión y el investigador por encima de quien se investiga.

Además, considero importante aclarar que en este artículo utilizaré distintos relatos como leyendas u otras modalidades separadas del *mito*. Esto por dos razones: la primera es por fines de ejemplificación del relato como realidad, mientras que la segunda es resultado de la difusa o confusa diferencia entre estos, recordándose a Villegas Jiménez (2025), quien dice que brindar una definición exacta y cerrada del *mito* en la academia y desear separarlo de otros como la leyenda, simplemente coloca la voz del académico (entendiéndose a este principalmente como la

persona que se dedica de manera profesional al estudio, la investigación y la difusión o enseñanza del conocimiento, usualmente perteneciente a una universidad o institución de investigación) por encima de la voz del creyente, pues el *mito* varía según la cultura a investigar e incluso a los conceptos o términos que les acuñan a sus creencias.

Es por esta difusa separación entre leyenda y *mito*, que en este artículo no se utilizarán ambos términos como estrictamente distintos, aunque podrá parecer que se usan así al colocarlos uno al lado de otro (*mito y leyenda*, *mito o leyenda*), esto con el fin de no parecer que se discrimina o se deja de lado alguna de estas palabras o conceptos. Por otro lado, al no desear brindarse una definición cerrada del *mito*, se limitará a definirlo como relato, completo o incompleto, compuesto o simple en lo abstracto, que es característico o perteneciente a una cultura, siendo la cultura “de manera breve [. . .] el conjunto de creencias, relatos, símbolos, percepciones y comportamientos que configuran la identidad de una comunidad” (Villegas Jiménez, 2025, p. 37).

En este artículo no se busca discutir a profundidad la posición ética del investigador más allá de la labor del análisis del *mito*. Es decir, aquí no se tratará la responsabilidad en el accionar del investigador frente a *mitos* que conducen a acciones que bajo una filosofía moral se llegan a considerar impropias o poco éticas. Por ello se ruega que el presente texto no se tome como una justificación a dichos casos.

El objetivo de este escrito es analizar críticamente la transformación del *mito* en sinónimo de falsedad, los

intentos modernos por su reivindicación y el reduccionismo que aún los atraviesa, esto con el fin de proponer una comprensión del *mito* como una realidad legítima en sí misma, fundamentada en la experiencia del creyente y no en criterios externos de verdad o falsedad.

En cuanto a esto, se abordan de manera constante los conceptos de verdad/realidad y mentira/falsedad, reconociéndose en su desarrollo tres niveles de realidad. En primer lugar, una realidad empírico-fáctica, asociada a una concepción naturalista del mundo, basada en la existencia de un orden objetivo y, en parte, verificable, que existe independientemente de la percepción o experiencia subjetiva (cf. Comte, 2004; Bhaskar, 2008); en segundo lugar, una realidad simbólico-cultural, donde se configura un universo de significados y formas simbólicas (cf. Geertz, 2003; Langer, 1948); y, finalmente, una realidad existencial o vivida, en la que el mundo se define a partir de un horizonte de experiencia significativa, es decir, tal como es experimentado y dotado de sentido por los sujetos en su experiencia compartida (cf. Heidegger, 2000; Merleau-Ponty, 1993).

No se propone un modelo excluyente ni una jerarquización de estos niveles, sino una comprensión multidimensional de la realidad, en la que cada uno resulta pertinente según el tipo de fenómeno que se analice, lo que permite situar con mayor precisión tanto los hechos como los símbolos y los *mitos*.

El texto se lleva a cabo mediante un enfoque interdisciplinario que integra las perspectivas teóricas e históricas de la antropología social y lingüística, y la

filosofía. La obtención de los datos se basa principalmente en fuentes bibliográficas, seleccionadas por su relevancia y calidad, priorizando obras fundamentales y autores reconocidos en ambas disciplinas. A partir de estas fuentes, se realiza un análisis comparativo y crítico, destacando cómo el *mito* es interpretado a lo largo del tiempo y en diversas corrientes de pensamiento. Además de la revisión bibliográfica, se integran observaciones y percepciones personales del autor, enriqueciendo el análisis con una perspectiva vivencial y contextual. Es importante señalar que, al centrarse en un enfoque bibliográfico y teórico, las conclusiones se basan en la interpretación de textos y en la reflexión personal, sin recurrir a trabajo de campo o datos empíricos directos.

Mito como falsedad y pre-ciencia:

Antes de proceder con el tema del *mito* como una realidad, es vital repasar la transformación que este concepto ha experimentado a lo largo de la historia y cómo se ha convertido en un sinónimo de falsedad o retraso, esto con el fin de tener una concepción más amplia de lo que se piensa hoy sobre este y la forma en la que se utiliza. Para esto resulta necesaria la aclaración de que la palabra *mito* (*μῦθος*) no siempre ha significado una falsedad y su uso solía variar en algunos casos. Uno de los registros más antiguos de este lo encontramos en Homero, quien utilizaba el *mito* como *discurso* o como:

“[La] elocuencia del héroe homérico como «buen hablador» [...] quienes usan las palabras justas en el

momento preciso, como el caso de Odiseo; y la capacidad de utilizar de manera solemne un repertorio de historias preexistentes que confieren al expositor y a sus argumentos, la autoridad de un pasado consagrado, característica en la que destacó Nestor por sus modalidades discursivas [...]” (Gonzales, 2016, pp. 57-58)

Entonces, podríamos decir que el *mythos* se entendía como un relato, un acto de habla o discurso dado con elocuencia (entendiendo elocuencia como dotado de autoridad y pertinencia social eficaz, no una elocuencia retórica en sentido técnico u “oratoria elaborada”). A la vez, esta palabra, según nos dice Claudia Barrera (2013), proviene de *myos*, “que connota y lleva en sí el misterio” (p. 138); incluso el *mythos* y el *logos* (palabra con un amplio y complejo significado, traducida y relacionada a distintas palabras entre las que también destaca *razón*, definición que se profundizará más adelante) no siendo contrarios ni distintos en un comienzo (c.s. Detienne, 2004). Sin embargo, llegaría un movimiento destacable que contribuyó en la desvalorización del término *mythos* como un discurso válido y real: el sofismo. Los sofistas y su racionalismo “separaron el *mito* de la razón, la creencia de lo que se puede demostrar con argumentos persuasivos” (Cañas, 2018, p. 61), destronaron el *mythos* como discurso racional o palabra eficaz y lo reemplazaron únicamente por el *logos*, quedándose el primero como solo una narración que no es lógica, aunque es verdad que, sin perder totalmente su valor, pues veían en este fines didácticos mas no divinos o racionales. Esta separación queda

más que clara en Platón, como lo es en su obra *Protágoras*, donde en el diálogo entre Protágoras y Sócrates se deja en claro la distinción entre ambos conceptos y se llevan a cabo afirmaciones como que no se contará un *mito* sino un razonamiento (*logos*), siendo el *mythos* aquel que no implica una argumentación y el *logos* el que sí (Gonzales Ríos, 2016).

Además de esta transformación filosófica del concepto *mythos*, también en la sociedad occidental, el cristianismo (el cual tiene una gran influencia de la cultura griega) tuvo una enorme repercusión en qué se piensa como *mito*. Es en el contexto de la evangelización moderna y de la construcción de una identidad occidental hegemónica del siglo XIX donde se consolida la deixis relacional del *mito*, mediante la cual se establece una separación entre un *nosotros* y un *otro*, entre lo *verdadero* y *racional* y el *mito* (Frog, 2018); el cristianismo pasa a ser *lo real* y racional, es visto como histórico y tangible frente a las otras creencias que se clasifican como mera fantasía, siendo el mismo Jesucristo presentado como el *Logos* que era con Dios y que era Dios (cf. Juan 1:1), en contraposición con el *mito*. De esta manera ya no solo se desvaloriza el concepto de *mito*, sino que se transforma en categoría en la que se incluyen todas aquellas creencias no cristianas, llevándose a cabo también una depreciación del resto de culturas y creencias religiosas.

Por otro lado, el *mito* no solo ha pasado por una transformación en la que se convirtió en antónimo del *logos* y el discurso racional, sino que se ha rebajado a ser un estado anterior a la razón y la ciencia, es decir, un momento de pre-ciencia cultural

bajo puntos de vista lineales de la sociedad. La filosofía positiva de Auguste Comte (2004) es un claro ejemplo de ello, pues en esta Comte divide el espíritu humano en tres fases, considerando que primero el ser humano adquiere un pensamiento teológico, en el cual atribuye a las cosas la influencia de un agente exterior al objeto en sí, y llegando a su punto más alto cuando se llega a la creencia en un solo ser o agente (monoteísmo); seguidamente se acude a la fase que tiene la función de transición, siendo esta la metafísica, en la que ya no se cree en agentes con voluntades propias, sino en entes y fuerzas abstractas, y esta fase culmina cuando se tiene la creencia únicamente en un solo ente que, a diferencia del estado anterior, resulta ser la naturaleza; por último, se llega al estado científico, en el cual se comprende que es imposible conocer absolutos y se rechaza todo ente o agente, limitándose a la explicación racional de los hechos obtenidos por medio de la observación y la teoría (Comte, 2004).

Otro caso similar lo encontramos en la antropología, específicamente en los evolucionistas culturales unilineales como lo es Frazer (1981), quien de igual manera dividía las formas de pensamiento en tres fases: magia, religión y ciencia. En la fase de la magia el ser humano depende de sí mismo para enfrentar los peligros que se le presentan, contando con el orden natural infalible que puede manipular de distintos modos a su favor; la fase de la religión, por su parte, se da cuando se reconoce el error de la magia, aceptándose que el orden natural y el control sobre este no son más que imaginarios, lo que lleva a que el individuo o la sociedad acuda o se entregue a entes espirituales semejantes a la especie humana pero superiores; y

por último, cuando la religión resulta insatisfactoria, se continúa con la ciencia que se caracteriza por la búsqueda profunda de los secretos del universo y el orden natural descubierto por medio de la observación del fenómeno (Frazer, 1981)

Como se mencionó anteriormente, estos puntos de vista, tanto el de Comte como el de Frazer, son unilineales al considerarse que este orden se sigue siempre obligatoriamente, siento una ley universal (Comte, 2004), es decir, toda sociedad, individuo o conocimientos (según el objeto enfoque) pasan por cada una de estas fases únicamente en ese orden, siendo la creencia en entes espirituales, la magia y el *mito* un escalón para llegar a lo más alto del avance que es la ciencia. Son para Frazer las fases de pensamiento parte y de cierta forma equivalentes a los estados sociales de salvajismo, barbarie y civilización, mientras que Comte utiliza la analogía de la infancia, adolescencia y madurez para sus tres estados, diciendo que “cada uno de nosotros, al examinar su propia historia, ¿no recuerda haber sido sucesivamente, en lo que respecta a sus nociones más importantes, un teólogo en su infancia, un metafísico en su juventud y un físico en su madurez?” (Comte, 2004, p. 24)). Es así como el *mito* pasa a verse como inferior a la ciencia, frente a la cual simplemente es una muestra de salvajismo o inmadurez que está en camino o en búsqueda de la civilización o la madurez intelectual, un error o falsedad creado por el ser humano al no comprender el mundo que le rodea y su verdadero funcionamiento, por lo que se decide acudir a ideas equívocas y no racionales.

Pero luego de estas perspectivas, otros académicos trabajarían para desmontar la creencia de que el *mito* es simplemente una narrativa sin fundamentos producto de un momento de inmadurez en el que no se comprende el mundo. En la antropología, Boas, inspirado en Bastian, pensaría que “*los mitos* eran las expresiones más representativas de la vida de un pueblo y por tanto uno de los elementos estratégicos para diferenciar y juzgar las relaciones entre las diferentes tribus de la zona” (Martínez-Hernández, 2011, p. 866).

Durkheim no observa el *mito* como falso, sino como la fuerza moral de la sociedad, teniendo una función social, ya que “detrás de esas figuras y de esas metáforas más o menos torpes o refinadas hay una realidad concreta y viva” (Durkheim, 1993, como se citó en Apipilhuasco Miranda, 2014, p. 87); para Mauss (1979) la creencia en el *mito* es “un efecto de la necesidad de todos, de sus deseos unánimes” (p. 136) y a la vez es lo que define la estructura y la organización de una sociedad, pues esta representación del universo dicta las normas sociales.

Siguiendo esta misma línea, Malinowski (1992) ve el *mito* como una realidad que se vive por “la comunidad salvaje”, diciendo que “del mismo modo que nuestra historia sagrada está viva en el ritual y en nuestra moral, gobierna nuestra fe y controla nuestra conducta, del mismo modo funciona, para el salvaje, su *mito*” (p. 36), teniendo una validez más allá de la exactitud histórica.

Lévi-Strauss no ve el *mito* como inferior al razonamiento científico, sino como igual, además de no tomarlo como una

manera errónea de ver el mundo que solo surge de una imaginación irracional, pues “partiría de la observación de la naturaleza, y relaciona esos elementos, basados en la lógica y la razón, con los fenómenos sociales y culturales característicos de una determinada población” (Vilariño Pouso, 2025, p. 16); mientras que Geertz, a pesar de no tomar en cuenta el papel del *mito* y solo enfocarse en el ritual religioso y su estudio (Munson, 1986), dice que los símbolos sagrados funcionan para crear una imagen de la construcción del mundo y programar la conducta humana.

Por otro lado, dentro de la filosofía también se llevaron a cabo obras que se contraponían a la visión reduccionista del *mito*. Cassirer consideraba que el *mito* es fundamental en las formas simbólicas, por lo que hay que “interesarse por el *mito* tratando de comprenderlo en sí mismo y desde sí mismo como una forma unitaria de conciencia que tiene un ser específico y un sentido autónomo” (Caragalza, 2022, p. 67); por su parte, Heidegger comprende la tarea mítica de los poetas como esclarecedora de las cosas en su ser, las cuales dan un sentido a la existencia del ser humano, llegando a la verdad, pues “la poesía originaria guardaría la esencia del *mito* como instauración de sentido” (Zuñiga García, 2006, p. 3).

Gadamer ve el *mito* como un instrumento con el que el ser humano interpreta su existencia, “un modo de conocimiento distinto al científico que porta una verdad propia, la cual trasciende la explicación racional: es la voz de un tiempo originario más sabio” (Hernández, 2001, p. 465); y, finalmente, Ricoeur ve el *mito* como un símbolo que debe de desligarse de pretensiones explicativas para así revelar “su

alcance exploratorio y comprensivo, lo que luego denominaremos su función simbólica, es decir, su poder de descubrir, de desvelar el lazo que une al hombre con su sagrado” (Ricoeur, 1988, citado en Kerbs, 2004, p. 105).

Estos son solo algunos autores de ambas disciplinas que tratan de ver el *mito* más allá de un error no científico. Así el término pasa de la fantasía a tener una verdad profunda, no es contrario al *logos*, sino que el *logos* está siendo expresado en este de una manera en la que es necesario profundizar para conocerlo, pues en el *mythos* hay una verdad esclarecedora cuando se entiende por sí mismo, como se evidenció con Cassirer, Heidegger, Gadamer y Ricoeur. Es así como ya lo mítico no es contrario o menor a la razón, sino también una expresión lógica que se da por medio de la observación, como se observó en Lévi-Strauss, no siendo histórico, pero sí funcional, pues en este se oculta una función real que influye en la moral, el comportamiento, las relaciones y la estructura dentro de la sociedad o comunidad, como se dijo con Boas, Durkheim, Mauss, Malinowski y Munson).

Sin embargo, a pesar de los intentos que se han llevado a cabo por eliminar el reduccionismo del *mito*, la percepción de este como algo irreal o ignorante prevalece actualmente. La idea de que en la modernidad hay un “desencantamiento” que ha eliminado los *mitos*, la magia y la religión por medio de la razón, la ciencia y la lógica, no es más que un producto de la desvalorización y un falso ideal que trata de ignorar la realidad en la que el pensamiento mítico persiste a pesar del avance de la ciencia (cf. Josephson-Storm, 2017). En la actualidad parece reconocerse más el

concepto del *mito* como “historia ficticia o personaje literario o artístico que encarna algún aspecto universal de la condición humana” (Real Academia Española, s. f., acep. 2) o como “persona o cosa a la que se atribuyen cualidades o excelencias que no tiene” (Real Academia Española, s. f., acep. 4); dicha palabra se observa como algo que no es verdad pero que se piensa que sí, el *mythos* se despegas del *logos* y son estos conceptos los que influyen cuando se utiliza *mito* para hablar de los relatos de distintas culturas o religiones.

Si en el lenguaje cotidiano el *mito* es una falsedad, al hablar de “*mitología*” como referencia a las creencias de otras culturas, la falsedad corrompe este significado y pasan a verse como un estudio de lo irreal. Sapir y Whorf no se equivocaban cuando decían que el vocabulario y la gramática de una lengua tienen mucho que ver con cómo los hablantes de esa lengua piensan sobre su mundo y actúan en este (Krippendorff, 2006, p. 44), pues el lenguaje está fuertemente ligado a la percepción y a la vez está influido por la cultura.

Como ya mencionamos, en la cultura occidental la palabra *mito* ha sufrido cambios tanto por los intelectuales y académicos como por la religión, terminando por asignar la mentira al otro que no es cristiano o que no es *civilizado*. Aún pasa por mi mente conversaciones con colegas que con cierta vergüenza decían no haberse desligado del pensamiento del *mito* y la religión como indicador de ignorancia o retraso intelectual, pues algo tan interiorizado como es el reduccionismo de la *mitología*

como el estudio de lo irreal —al ser “*mito*” una irrealdad en el pensamiento social—, resulta complicado de cambiar.

Tan complicado es el hecho de despegarse de esta concepción tan arraigada a nuestra sociedad sobre los *mitos*, que bien se puede ver cómo entre los autores expuestos que daban mayor valor al *mito*, aún hay rastros de desvalorización. Con esto no me refiero a que el argumento y teorías de los autores sean un error, pues una gran parte de lo que exponen son enormes verdades que han llevado a ver el pensamiento mítico como algo más lógico y estructurado, pero siempre desechado como realidad y tomado como interpretación o construcción.

La base del *mito*:

Para este punto me atrevo a ilustrar una analogía que espero simplifique mi idea, utilizando como término de referencia un objeto o enfoque que quizá diversos autores ya han utilizado para las suyas: la arquitectura. Pediré al lector que imagine el *mito* como un edificio en forma de torre; cada material, varilla, viga, vidrio, desde su base hasta su punta, son los distintos elementos y características que constituyen lo que hace que sea lo que es, siendo el *mito* en sí el conjunto de estas. Cada parte del edificio es necesaria, pero creo que muchos estaremos de acuerdo en que ninguna estructura puede construirse sin uno o más soportes, siendo los cimientos o base el soporte del cual hablaremos aquí.

Rescato de los autores mencionados el que el *mito* debe entenderse por lo que es, es decir, por sí mismo, pues si no se percibe desde su sustancia (lo que hace que cada

relato sea lo que es), seremos incapaces de comprenderlo en realidad. Además, es necesario comprender el *mito* para comprender una cultura y viceversa, ya que “el lenguaje y la cultura [...] son un factor importante a la hora de comprender los *mitos*, pues los tres factores (*mito*, cultura y lenguaje) conviven entre sí y conforman una parte fundamental del otro” (Villegas Jiménez, 2025, p. 37), debiéndose entender estos relatos desde todo su contexto social y ritual (Malinowski, 1926).

Ahora bien, volvamos a la analogía del *mito* como edificio. Si el *mito* debe de entenderse por lo que es en sí y por su contexto, y a la vez este influye en la cultura, es necesario no solo comprender el papel que juega sino qué significa en la cultura en la que se desarrolla. El soporte del edificio es aquí la percepción que tienen los creyentes sobre *mito* o relato, sea que se considere una realidad o una narración con un mensaje moral, ningún texto oral o escrito es capaz de sostenerse sin la percepción de la cultura en la que se realizó.

Un ejemplo de todo lo dicho hasta ahora son las runas nórdicas. A pesar de que varios académicos no apoyan la idea de que las runas en la antigüedad eran vistas como mágicas o místicas y utilizadas para rituales, incluso estos mismos académicos llegando a criticar la fuerte obsesión por su influencia mágica (cf. Schulte, 2015); otros investigadores mantienen y defienden que tenían un carácter mágico (cf. Ellis Davidson, 1990;). Es importante tener claro que las runas no eran vistas como mágicas en todo momento, sino en ciertos contextos, pues a la vez eran una escritura práctica que se utilizaba para firmas, nombramiento

de objetos, títulos de personas, entre otros usos no rituales (cf. Looijenga, 2003). Pero por lo conveniente que resulta como ejemplificación para este artículo, nos enfocaremos en su uso ritual más allá de la escritura práctica común.

Las runas, como dice Galantich (2015) pueden no ser una simple invención por necesidad de los pueblos nórdicos, sino tener un origen *mitológico* derivado de un trasfondo cultural y religioso. Me atrevo a afirmar que resulta claro que la historia de las runas tiene un trasfondo dado por los *mitos*, siendo la prueba por excelencia el episodio en el que Odín se sacrifica —ahorcándose y atravesándose por su lanza—, mencionado en el Hávamál (Edda poética):

Sé que colgué del árbol azotado por el viento

nueve noches enteras,

herido por la lanza, entregado a Odín,

yo mismo a mí mismo,

de aquel árbol del que nadie sabe

de dónde nacen sus raíces.

Pan no me dieron ni cuerno de bebida,

hacia bajo miré;

cogí las runas, gritando las tomé,

y entonces caí

(Bernárdez, 1982, estrofa 138-139)

Galantich menciona que las piedras en las que están inscritas las runas podrían haber sido utilizadas con diversos fines,

desde religiosos, mágicos y míticos, hasta políticos. De todos estos destacaré el caso de la tablilla de Lund, donde se encontró la inscripción “¡Sigvor’s Ingemar shall have my weeping - aallatti!” [¡El Ingemar de Sigvor tendrá mi llanto - aallatti!] (Jesch, 1991, como se citó en Galantich, 2015, p. 43), la cual probablemente sea una mujer maldiciendo a un hombre que la abandonó y a la mujer por la que la abandonó. La explicación que da Galantich a esto es que la inscripción tuviera un mayor peso mágico o mítico como maldición al ser escrita por las runas al estas tener este trasfondo.

Decidí utilizar este ejemplo por dos razones: 1) demostrar la fuerte conexión entre cultura y hábitos con el *mito*, y 2) cómo todos estos elementos tienen como soporte o base la creencia en el relato. Estamos viendo cómo la creencia ritual y mágica de las runas lleva al razonamiento de que se debe escribir la maldición con estas, teniendo sentido esta acción por el pensamiento mítico que hay detrás, pues sin el *mito* de origen divino (el sacrificio de Odín) sería menos lógico el pensar que las runas tienen algún tipo de poder que ayude en la maldición. En otras palabras, el *mito* da el origen que le atribuye una característica divina o mágica a las runas, haciendo que el acto de escribirlas para una maldición tenga mayor autoridad o peso; pero todos estaremos de acuerdo en que ninguna parte de este proceso tendría lógica si no fuera por la creencia de que el *mito* es legítimo, es decir, la creencia de que este es real, sea directamente porque se cree en el sacrificio de Odín o porque se ha tenido una influencia social que ha llevado a tomar todo esto como una realidad. Quien supone que en realidad Odín no se sacrificó

para obtener las runas puede que ya no vea nada de poder en estas, lo que haría que sea un sinsentido el pensar que tiene algún resultado distinto el escribirlas o no para la maldición. La creencia del relato que está detrás legitima el acto que viene *a posteriori* (posteriormente) y el acto no sería sin la creencia *a priori* (anteriormente).

De esta manera, cualquier relato se apoya en que el individuo o la sociedad cree en este. Quien no sale por las noches solo o no lleva a una joven por pensar que puede ser la Tzegua, que “tiene la cara como la calavera de un caballo: los ojos lanzan fuego, enseña con amenaza los dientes pelados y muy grandes, tiene la boca abierta y arroja un vaho por aliento que huele a podrido” (Soto Hall, 1961, como se citó en Zeledón Cartín, 1998, p. 211), significa que esa persona cree que en verdad la Tzegua existe o puede llegar a existir; si un bribri enfermo coloca hojas de banano en el suelo para ir al baño por el buklú bisök, porque “la energía de la persona enferma pasa inmediatamente a los objetos que toca” (García Segura y Rojas, 2021, p. 14), significa que el individuo o la familia creen que en verdad así se transmite esta energía a las cosas (incluyendo el suelo) y a las personas; mientras que un niño que lea el cuento de Caperucita Roja no cree que un lobo lo desviará del camino con engaños, sino que entiende que no hay que hablar con extraños, es decir, cree en el mensaje moral de la narración pero no en la literalidad del acontecimiento. Así es como el sentido del relato está en cómo se entiende, comprendiéndose de la forma en la que los que lo reproducen creen

debe ser tomado, es decir, simplemente se interpreta como se debe de interpretar, no solo según un parecer individual, sino conjunto, pues el análisis recae en lo social y cultural. Es así como de la misma manera en que el lobo habla a Caperucita Roja a pesar de ser un animal, sucede el siguiente hecho en la Biblia:

Entonces Yahvé abrió la boca de la burra, que dijo a Balaán: “¿Qué te he hecho yo para que me pegues? Con esta ya van tres veces.” Respondió Balaán a la burra: “Porque te has burlado de mí. Ojalá tuviera una espada en la mano; ahora mismo te mataba.” Respondió la burra a Balaán: “¿No soy yo tu burra, y me has montado desde siempre hasta el día de hoy? ¿Acaso acostumbro a portarme así contigo?” Respondió él: “No.” (Números 22: 28-30, *Biblia de Jerusalén*)

Así un cristiano o un judío al leer esto podrá creer que en verdad la burra por gracia de Dios reclamó a Balaán con el habla los tres golpes que le dio, pero no aceptará que en verdad un lobo engañó a una niña de capa roja para que tomara el camino más largo. A esto me refiero con que el relato se interpreta según como se debe interpretar, ya que el tomar una narración como real o falsa no solo depende de qué tan realista resulte bajo nuestra experiencia y lógica que los animales no hablen, sino del contexto que tiene para el individuo o la sociedad. Tanto la burra como el lobo son animales que hablan, pero la burra pertenece a un texto sagrado el cual además dice que fue Dios quien le dio la capacidad de hablar, y el lobo es de un relato que está escrito simplemente con fines didácticos

Con esto volvemos al edificio que tiene como base la creencia sobre el relato o el *mito*. Si no entendemos que las runas tienen un origen divino para quien escribió la tablilla de Lund, el acto de maldecir con ellas no tiene tanto sentido; si no comprendemos que la Tzegua es una realidad para quien no salió solo o no ayudó a la joven, su acción es ilógica; si no sabemos que la energía de los enfermos se transmite a los objetos y personas, las hojas de banano en el suelo que colocó un bribri no es más que una acción totalmente irracional; si no entendemos que la burra habló porque Dios se lo permitió, que alguien crea que los burros hablan es simplemente una muestra de ignorancia; al igual que, si por el contrario no comprendemos que el lobo en realidad era una forma de prevenir a la juventud y pensamos que es una realidad, el creer que es falso que hablara es una completa incoherencia. De esta manera, si no entendemos el relato desde la creencia que se tiene sobre este y la realidad que esta tiene en la vida de la persona y su contexto, privamos al edificio de su base o soporte, lo que haría que se derrumbe por completo, es decir, el *mito* y su sentido se desmoronan.

Pero esto que deseo exponer no es solo el decir que el *mito* o el relato es real o no para una persona o cultura, ni que tiene una verdad profunda dentro de estas sociedades, sino que en el análisis de este la idea de que es una realidad esté constantemente presente, casi tomándose como evidente. En los doce autores que expuse se ve el *mito* como la realidad o forma en que los otros ven el mundo -sea vista como correcta o incorrecta-, y en los diez últimos el *mito* es expuesto como aquello que es real por sí mismo y que

tiene una verdad profunda, pero esto no elimina el reduccionismo del *mito*, pues en estos diez últimos autores estos relatos continúan siendo una mera interpretación, producto de la imaginación humana. En otras palabras, no se piensa que el *mito* de Odín colgándose y atravesándose con una lanza es real porque en verdad haya hecho esto, ni que la resurrección de Cristo es real porque Cristo haya resucitado, sino que es real solamente porque es una interpretación del mundo del cristiano y del escandinavo precristiano o algunos ásatruar; el *mito*, bajo estos puntos de vista, no es más que una forma de interpretar la realidad, por lo que no es una realidad en sí, sino una falsedad que simboliza algo real, es decir, el *mito* es un símbolo que tiene funciones sociales e influye en los comportamientos y la estructura al dar un mensaje interpretativo del mundo.

Es cierto que el afirmar que el *mito* es real en cuanto a su función dentro de una sociedad, sus creencias y sus sistemas es afirmar una realidad, pero en este caso no me refiero a la realidad de algo simplemente por su mero existir en la mente o lo que produce, sino como realidad factual en verdad ocurrida en el mundo. En otras palabras, no digo que se debe analizar el *mito* como si fuese verdad porque existe en la sociedad o genera normas, sino tomar en estos procesos analíticos e investigativos al *mito* como sucedido, no como una mera metáfora de algo existente, pues para que algo B sea metáfora de A, requiere que A haya estado presente en un momento en el que B no lo estaba, y B es solo una creación abstracta que se basó en A, desligando

el relato que se encuentra en B de cual sea el origen que le brindó la cultura a la que pertenece y anclándolo al origen que desde nuestros supuestos teóricos es el correcto. Al realizar un proceso como este en el que el *mito* solo es un reflejo de algo más, se pierde el sentido y función principal que tenía este, el cual se sienta sobre la creencia del creyente.

Quizá parezca que lo que digo es que el investigador debe considerar para sí todo *mito* o religión como si fuesen reales en su vida, pero eso no es lo que quiero decir. Lo que propongo es que al momento de tratar o analizar el *mito* de cualquier forma, es irrelevante el profundizar por nuestra cuenta si es real o un mero producto abstracto de la mente humana, pues al aclarar o tener el prejuicio desde un inicio de que el *mito* es de origen imaginario y no factual, estamos derribando nuestro objeto de estudio desde el inicio por medio del característico e impositivo racionalismo y materialismo que tanto preocupa al académico mantener, cuando lo que se estudia es algo que va más allá de ello. El comenzar a investigar y profundizar en el *mito* con la idea de que lo que analizamos es simplemente un reflejo irreal o fantástico del mundo, sin tratar de verlo desde el punto de vista del quien cree en el relato, es una falta de respeto para el creyente, además de que hace aún más complicada la tarea, pues, así como es más difícil recorrer las partes de un edificio destrozado, así lo es examinar el *mito* si no se hace el esfuerzo por entenderlo como lo entiende la persona que sabe interpretarlo según como se debe interpretar. Al tratar de comprender el relato es necesario ponerse en la posición del creyente por un momento

y sentir lo que es la verdad del *mito* no como interpretación, sino como realidad en sí, dejando a un lado la idea de que todo debe tomarse únicamente por medio del enfoque naturalista que caracteriza a la academia.

Muchas veces se suele tener un afán científico e histórico de determinar si un *mito* o personaje mítico fue real en la historia, sea para desmentir el relato, apoyarlo o solamente como proyecto científico y documental, como es el caso de Jesucristo (ej. Meier, 2013, 2000, 2003, 2010, 2017) y Siddharta Gautama Buda o Buda Gautama (ej. Oldenberg, 1882). Se analizan los relatos con el fin de buscar algo más en ello, se busca al Jesús histórico para apoyar su existencia o combatirla con hechos, lo que es muy importante y destacable desde el punto de vista documental, aunque debe de comprenderse cuándo tomar esto en cuenta, pues a la vez el poner como primordial el hecho histórico por encima del *mitológico*, se está quitando su parte principal al *mito*, cuando es claro que el cristiano seguirá creyendo en su existencia y sus obras bíblicas porque su creencia se justifica por los propios *mitos*, siendo innecesario demostrar que un *mito* fue real o no en un análisis basado en lo que es el relato en sí, porque el *mito* se legitima por sí mismo y por el contexto en el que se encuentra, además de por lo que ha hecho en dicho contexto. El esfuerzo por probar el *mito* como algo histórico o ahistórico, factual o no factual, solo extrae de este su parte esencial, ignora lo que es la sustancia que hace que el relato sea lo que es.

Con esta forma de legitimación me refiero a que el *mito* no solo busca aferrarse a la realidad, sino también a que la realidad

se aferre a él, siendo la mera mención relato como irreal una mutilación a la realidad que se conforma por este, además de una manera de poner la voz del investigador por encima de la del creyente. Es claro que el *mito* ejerce o influye en la estructura social como ya se mencionó, y que debemos comprender cómo este impone normas de comportamiento y demás funciones, pero en esto continúa siendo innecesario el relato como imaginario. La tradición oral mantiene con vida el *mito* y a la vez este se apoya de los resultados que en él se relatan, siendo el cielo prueba suficiente de que Atlas lo sostiene o que Maui lo levantó, y la interpretación social de estos acontecimientos como reales suficiente justificación para creer que así sucedió.

CONCLUSIÓN

El *mito* ha sufrido diversas transformaciones a lo largo de su historia como concepto, desde Homero como discurso, hasta su separación y reduccionismo en comparación con el *logos*, y su percepción como atraso, salvajismo o falta de razón. Diversos autores han intentado reivindicar su importancia y lógica, expresando que en estos relatos hay una verdad lógica que no es contraria a la razón y que debe analizarse a profundidad. Sin embargo, la percepción del *mito* como algo irracional o falso aún persiste en la sociedad occidental al ser algo profundamente interiorizado, habiendo todavía una desvalorización de este.

A pesar de que se observe el *mito* como un relato que lleva en sí una verdad profunda y lógica, el *mito* en sí aún se observa como una falsedad. Muchos investigadores suelen adherirse al hecho de que el *mito*

es simplemente un relato irreal que desea mostrar una realidad, entendiéndose solo como metáfora y quitando de este la base que son las creencias que se tiene sobre la narración según su contexto social.

Con todo esto es necesario dejar claro que no afirmo que todo *mito* y religión es una verdad material, natural o factual en sí, o que todos deberían reconocerlo de esta manera, pues de la misma forma en que un cristiano negaría la existencia Odín, culturas politeístas llegarían a negar la existencia de un solo dios, siendo claro que una afirmación como “se deben tomar todos los *mitos* como realidad” puede llevar a conflictos o interpretarse como si se dijera que todos deberían creer en todo. El propósito de lo expuesto aquí no es caer en un subjetivismo total y extremo en nuestras vidas como investigadores, sino reconocer que es una responsabilidad ética por respeto al creyente no buscar deslegitimar el *mito* de manera constante en la investigación y el análisis de este

Para un investigador un *mito* puede no ser tomado como una realidad factual, y el negarle esta clase de pensamiento sería lo mismo a negarle a un creyente la creencia en su *mito*. Sin embargo, la opinión del investigador pasa a ser irrespetuosa no cuando se tiene una realidad epistémica (de conocimiento) distinta o se piensa para sí que algo que contiene un *mito* no es una realidad ontológica (es decir, lo que es) literal, sino cuando se construye una jerarquía de conocimiento que busca difundir el *mito* como algo menos válido o ignorante, cargada de prejuicios que más que comprender el *mito* en sí, lo desprestigia

y con este a sus creyentes. Como se aclaró desde un comienzo, este artículo no discute temas de ética en cuanto a los *mitos*, sino de la mentalidad que se debe de tener a la hora de tratarlo y analizarlo, intentando verlo de la forma más cercana a lo que es en sí.

El *mito* no depende solamente de fundamentos ontológicos y limitarlo a estos sería despojarlo de su sentido y sustancia. Este depende de lo que plantea y lo que se cree de él en la sociedad que lo reproduce, y seguirá existiendo inherentemente de lo que se diga es o no correcto dentro él. Por lo que, si se desea analizar el relato puro de la manera más correcta posible, se debe comprender libre de cualquier prejuicio u opinión que busque reducirlo o hacer menos la percepción del creyente, debiéndose ver más bien desde el punto de vista cultural en el que se desarrolló. Por otro lado, también resulta más importante en nuestra labor (si es que no es un análisis del *mito* en sí), enfocarnos en la influencia que tiene el *mito* en la sociedad más allá de si es o no una verdad factual, pues es cierto que el *mito* determina diversos factores de la sociedad que lo sigue o lo interioriza, llegando a definir costumbres, sistemas económicos, políticos, de poder, de comportamiento, etc., los cuales no dependen de si el investigador considera el relato es una realidad o no, sino de la realidad que constituye en la cultura de la que es parte.

Es una necesidad, tanto social como académica, desligarnos de estos prejuicios que han sido contruidos alrededor del *mito* para su análisis, el de la religión y la cultura. El simple hecho de reproducir discursos que reconocen

estos relatos como algo falso, lleva a pensamientos en donde el creyente del *mito* no es más que ignorante o irracional, generando una jerarquización intelectual y discriminatoria hacia aquellos que ven en este un sentido a su forma de vida.

REFERENCIAS

- Apipilhuasco Miranda, M. F. (2014). *El concepto de mito en la obra de Émile Durkheim* [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio UNAM. <https://repositorio.unam.mx/contenidos/211281>
- Barrera Castañeda, C. F. (2016). *Mito y vida en la filosofía*. Amauta, 11(22). <https://revistas.uniatlantico.edu.co/index.php/Amauta/article/view/1466>
- Bernárdez, E. (Ed.). (1982). *Textos mitológicos de las Eddas*. Madrid: Editora Nacional.
- Bhaskar, R. (2008). *A Realist Theory of Science*. London: Routledge.
- Biblia de Jerusalén. (2010). *Biblia de Jerusalén* (5.^a ed.). Editorial Desclée de Brouwer.
- Campbell, J. (1991). *El poder del mito* (B. Moyers, Entrev.; C. Aira, Trad.). Emecé Editores.
- Cañas Quirós, R. (2011). *El origen de la filosofía y el retorno de los mitos*. Editorial Costa Rica.
- Clifford Geertz. (2003). *La interpretación de las culturas* (A. L. Bixio, Trad.). Gedisa.
- Comte, A. (2004). *Curso de filosofía positiva* (C. Lessining, Trad.). Ediciones Libertador. (Obra original publicada en 1830–1842)
- Detienne, M. (2004). *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* (J. J. Herrera, Trad.). Taurus.
- Eliade, M. (1991). *Mito y realidad* (L. Gil, Trad.). Colección Labor. <https://archive.org/details/eliade-mircea-mito-y-realidad-1963-1991>
- Ellis Davidson, H. R. (1990). *Gods and myths of Northern Europe*. Penguin Books.
- Frazer, J. G. (1981). *La rama dorada: Magia y religión*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1922)
- Frog. (2018). *Myth. Humanities*, 7(1), 14. <https://doi.org/10.3390/h7010014>
- Galantich, C. D. (2015). *Scandinavian cultural traditions as evidenced by Viking Age runestones: How religion and politics were used to influence social change* [Tesis de maestría, University of Glasgow]. Enlighten: Theses. <https://doi.org/10.5525/gla.thesis.6869>
- Garagalza, L. (2022). El mito como forma simbólica en la obra de E. Cassirer. *Estudios Filosóficos*, 40(113), 63–76. <https://estudiosfilosoficos.dominicos.org/ojs/article/view/327>
- García Segura, A., y Jaén Rojas, A. (2021). Conceptos y prácticas culturales de la medicina ancestral bribri y cabécar en Costa Rica. *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, 18(2), 1–19.

- González Ríos, A. (2016). *¿Qué es el mito? Algunos presupuestos metódicos y epistemológicos para su estudio*. Historias del Orbis Terrarum, (16), 37–70.
- Heidegger, M. (2000). *Tiempo y ser* (M. Garrido, J. L. Molinuevo & F. Duque, trads.; 2.^a ed.). Editorial Tecnos.
- Hernández, S. M. (2001). Reseña de Mito y razón, de H.-G. Gadamer. Iztapalapa, *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (50), 464–468.
- Josephson-Storm, J. A. (2017). *The myth of disenchantment: Magic, modernity, and the birth of the human sciences*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226403533.001.0001>
- Jung, C. G. (1995). *El hombre y sus símbolos* (L. Escolar Bareño, Trad.). Ediciones Paidós Ibérica.
- Krippendorff, K. (2006). *The semantic turn: A new foundation for design*. CRC Press.
- Langer, S. K. (1948). *Philosophy in a new key: A study in the symbolism of reason, rite, and art*. The New American Library.
- Lawrence-Hart, G., y Tamunoiyalla, S. (2025). Myth as a critical religious-cultural phenomenon in African studies. *BW Academic Journal*, 2, 47–61. <https://bwjournal.org/index.php/bsjournal/article/view/2799>
- Lévi-Strauss, C. (1968). *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido* (6.^a reimp.). Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1970). *Mitológicas III: El origen de las maneras de mesa*. Siglo XXI Editores.
- Lévi-Strauss, C. (1972). *Mitológicas II: De la miel a las cenizas* (J. Almela, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (2013). *Mitológicas IV: El hombre desnudo*. Siglo XXI Editores.
- Malinowski, B. (1926). *Myth in primitive psychology*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Malinowski, B. (1992). *Magia, ciencia y religión* (A. Pérez Ramos, Trad.). Planeta-Agostini. (Obra original publicada en 1948)
- Martínez-Hernández, A. (2011). *El dibujante de límites: Franz Boas y la (im)posibilidad del concepto de cultura en antropología*. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, 18(3), 861–876.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología* (T. Rubio de Martín-Retortillo, Trad.). Editorial Tecnos. (Obra original publicada en 1950)
- Meier, J. P. (2000). *Un judío marginal: Tomo II/2. Los milagros* (S. Fernández Martínez, Trad.). Editorial Verbo Divino.
- Meier, J. P. (2003). *Un judío marginal: Tomo III. Compañeros y competidores* (S. Fernández Martínez, Trad.). Editorial Verbo Divino.
- Meier, J. P. (2010). *Un judío marginal: Tomo IV. Ley y amor* (S. Fernández Martínez, Trad.). Editorial Verbo Divino.
- Meier, J. P. (2013). *Un judío marginal: Tomo I. Las raíces del problema y de la persona. Nueva visión del Jesús histórico*. Editorial Verbo Divino.

Meier, J. P. (2017). *Un judío marginal: Tomo V. La autenticidad de las parábolas a examen*. Editorial Verbo Divino.

Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción* (J. Cabanes, Trad.). Planeta-De Agostini.

Munson, H., Jr. (1986). Geertz on religion: The theory and the practice. *Religion*, 16, 19–32.

Oldenberg, H. (1882). *Buddha: His life, his doctrine, his order* (W. Hoey, Trad.). Williams.

Schulte, M. (2015). Runology and historical sociolinguistics: On runic writing and its social history in the first millennium. *Journal of Historical Sociolinguistics*, 1(1), 87–110. <https://doi.org/10.1515/jhsl-2015-0004>

Vilariño Pouso, J. (2025). Análisis del mito: El mito estructural de Lévi-Strauss. *Historia Digital*, 26(46), 149–168.

Villegas Jiménez, S. J. (2025). La categorización del mito: entre la mirada académica y la voz cultural. *Revista Raíces*, 1(1), 33-41. <https://hdl.handle.net/10669/103719>

Zeledón Cartín, E. (Comp.). (1998). *Leyendas costarricenses* (4.^a ed.). EUNA.

Zúñiga García, J. F. (2006). Mito, verdad y filosofía. *Gazeta de Antropología*, 22, Artículo 30. <http://hdl.handle.net/10481/7108>

Sebastián J. Villegas Jiménez,
Estudiante de la Escuela de Antropología
de la Universidad de Costa Rica. Correo:
sebastian.villegasjimenez@ucr.ac.cr

-