



Toda gente

Un prolegómeno a los mitos de transformación

Cuauhtémoc Díaz González Domínguez
Universidad Veracruzana

Y el dios Pan,
cuando creía que ya habíase apoderado de Siringa,
no había tenido entre sus brazos,
en vez del cuerpo de la ninfa,
más que unas cañas palustres.

OVIDIO. *Metamorfosis*

Resumen

Ínclitos estudios sobre los mitos han surgido a lo largo de décadas, principalmente desde la irrupción del Romanticismo, y han sido múltiples perspectivas desde las que se han estudiado. En este escrito atiendo, de manera primordial, aquellos mitos que enfatizan una transformación física, tanto de los personajes principales como de su entorno; a su vez trato de mostrar posibles lecturas de dichas metamorfosis que no se han atendido debidamente en estudios anteriores. A lo largo de los últimos dos años de hacer lecturas profundas de este tipo de relatos he vislumbrado sus particularidades: trocamientos estéticos, geopolíticos, agrícolas, etcétera.

Palabras clave

Mito, transformación, cultura.



Fotografía de Rafael Mesina Polanco.

A Prolegomenon to the Myths of Transformation

Abstract

Illustrious studies on myths have arisen throughout the decades mainly from the irruption of Romanticism and have been studied from multiple perspectives. In this article, I address, in a basic manner, those myths that emphasize a physical transformation of the principal prominent figures, as well as their environment. I also try to show possible readings of said metamorphoses that have not been properly addressed in previous studies. Throughout the last two years of doing deep readings of this type of accounts I have envisioned their particularities: aesthetic, geopolitical, agricultural exchanges, etcetera.

Keywords

Myth, transformation, culture.

En cuanto a su naturaleza biológica, el ser humano no dista mucho de los otros animales mamíferos, aun cuando se trate de funciones más complejas como el aprendizaje, el cual compartimos con otros animales sociales —tácticas de cacerías en las jaurías de lobos, las habilidades para construir herramientas por parte de algunos grupos de simios, por ejemplo—, sin embargo existe algo que es exclusivo del hombre: la capacidad de simbolizar. Entonces lo que es privativo del humano es la construcción de símbolos y, como explicaré a continuación, de conformar culturas. Para poder entender el mito y lograr develarlo de las concepciones desvalorizadoras que hasta hace poco permanecían, se debe tener claro el término de cultura para poder conceptualizar al mito y a la mitología.

Para entender qué es cultura —con relación a los intereses propios de esta investigación— me parece suficiente seguir a Conrad Phillip Kottak, quién en *Introducción a la antropología cultural* (1994) la conceptualiza en torno a los rasgos que la definen: “Es compartida y, al no ser individual, es un atributo del hombre en cuanto a que pertenece a un grupo [...]. Es simbólica porque se originó cuando el hombre comenzó a dotar de significado una cosa con la que ese significado no tenía una conexión natural ni obvia. La mayoría de los símbolos son de orden lingüístico, lo que alude la capacidad humana de desarrollar complejos sistemas lingüístico-culturales (el lenguaje, en su artificialidad no distaría de una pintura)” (Kottak, 1994: 23-24). La cultura somete a la naturaleza: las horas de comida, los tipos de alimentos, la higiene, los ritos funerarios, aun cuando pertenecen a nuestra más básica función biológica están regidos por los rituales que los grupos les han asociado (p. 25); de hecho es la cultura el filtro por el cual percibimos la naturaleza (la modificación del entorno, por ejemplo). El mito y su desplegado simbólico —teniendo presente a Kottak— son construcciones culturales, pero también son constructores culturales; es decir, emergen de un grupo social pero a su vez funcionan como correas de transmisión cultural entre diversos grupos en una misma época o en distintas.



Hacia una tentativa de definición de mito

En este texto me enfoco en los mitos de transformación, pero antes considero conveniente, si no definir, pues me parece demasiado ambicioso, sí recurrir a diferentes voces que han intentado abarcar la de por sí inmensidad del mito, para abreviar en una noción que pueda ser funcional

A finales del siglo XVIII irrumpe en el mundo occidental el Romanticismo. Son múltiples los hechos que acompañan su proceder en Europa: la Revolución Francesa, la publicación de *Las desventuras del joven Werther* de Goethe en (1774), la salida de Herder de Alemania en 1769, etcétera, y también son numerosos los intereses estéticos, religiosos, históricos, que desarrollaron los románticos, pero los que interesan a este apartado son los que tienen que ver con la historia, con el mito y el origen. El interés por el mito en el Romanticismo difiere del que se tenía previamente en el Renacimiento o en el Barroco, porque en estas épocas lo mítico estaba completamente desacralizado y sólo funcionaba como modelo estético. La búsqueda minuciosa del origen por parte de los románticos, tanto de una identidad nacional, de la poesía, del arte, de la religión (casi develada de divinidad y más enfatizada como algo estético), dio la pauta para que se volvieran los ojos al pasado clásico y se despertara nuevamente a los antiguos dioses, pero no como inertes modelos sino para contemplar en ellos la sabiduría refulgente del pasado y establecer un diálogo. Si Schiller en *Los dioses de Grecia* les llama “seres hermosos del país de las fábulas” —los cuales sucumben ante la crítica intelectual—, es con Christian Gottlob Heyne que inicia la oposición a la interpretación superflua de los mitos, Walter F. Otto refiriéndose a Heyne dice que:

[É]l comprendió que era un error buscar el origen de los mitos en el reino de la fábula o de la poesía. Por el contrario, debía decirse que la fantasía poética había contribuido a su degeneración. Porque los mitos no eran, para él, otra cosa que el lenguaje primordial de los espíritus, que sólo mediante imágenes y metáforas sabían expresar su emoción ante las grandiosas formas de la realidad universal (Otto, 2007: 18).

Por primera vez en la tradición occidental se admitía que los mitos podían contener una verdad, aunque de una forma metafórica. Después se comprendería, sobre todo con la intensa búsqueda de los poetas románticos como Novalis o Hölderlin de una poesía universal, donde la estética desdibuja sus fronteras con lo sagrado, que el mito podía infundir en sus profundidades creativas: “la palabra viviente” (Otto, 2007: 19), y con ello lograr entender al mito como portador de verdades primordiales o revelaciones existenciales. La cuestión no era cómo lograr hacer descender los dioses y sus mitos, sino expandir el pensamiento para lograr aprehenderlos y ascender a ellos, para Hölderlin incluso:

Los dioses desbordaban sus antiguas imágenes; desde un punto de vista, está fuera de toda duda que aquellos no viven solamente en el “país de los poetas”. Para él están presentes, y esta presencia no se reduce al recuerdo histórico (Safranski, 2009: 149).

El oriente, al seducir con su espiritualidad exótica a los románticos, hace que el occidente se replantee la concepción que se había construido de sí. Hacia el año 1800 filósofos, filólogos y poetas comienzan a desarrollar una renovada investigación sobre los mitos, tanto los propios de Europa como los asiáticos. Joseph Görres, Schlegel, Creuzer, entre otros, tienen en común que “no se consideraban más listos y sabios que las mitologías que investigaban. Estos románticos buscaban las olvidadas huellas lejanas de experiencias anteriores con relación a lo desbordante e infinito” (Safranski, 2009: 142), lo que se corresponde con una verdad imbuida en el mito, a la cual ya me referí anteriormente.

La complejidad estética que es el Romanticismo, con todos sus inherentes intereses, dio la posibilidad (aunque no la única) de que se desarrollaran las teorías psicoanalíticas de Freud y más tarde de Jung, ambas de naturaleza complejísima, pero es de Jung del que se eclosionarán las nociones que después serán reformuladas por los estudios del mitoanálisis y mitopoética. Me refiero al arquetipo y al inconsciente. Reduciéndolo en términos simples, la diferencia entre Freud y Jung respecto a lo anterior, radica en que para el primero el inconsciente es un punto de en-



cuentro de contenidos reprimidos y olvidados, y es justamente por éstos que tiene una significación práctica, además de que por esa misma razón es de carácter completamente personal; en cambio para Jung ese inconsciente personal “descansa en otro más profundo que no se origina en la experiencia y la adquisición personal, sino que es innato: lo llamado *inconsciente colectivo*” (Jung, 1970: 10).

La elección de colectivo, que es lo importante en su sistema, y que es lo que detonará a los estudios posteriores, se basa en que no es de naturaleza individual sino universal: “es idéntico a sí mismo en todos los hombres y constituye así un fundamento anímico de naturaleza suprapersonal existente en todo hombre” (Jung, 1970: 10). Son los contenidos en el inconsciente colectivo lo que se denominará como arquetipo; entonces, a partir de esta generación de conocimiento acerca de lo inconsciente, primero individual y luego colectivo, se llega a la noción de arquetipo. Aunque Jung no era un mitólogo, sus teorías se inician con la herencia clásica del mito, además de que sus estudios sirvieron para establecer una línea de pensamiento de la que se sirvieron diversos estudiosos de la historia de las religiones, de la antropología, y más recientemente de los estudios literarios.

Teniendo en el breve panorama anterior una idea de cómo se comienzan a dirigir los estudios del mito, ahora sí pasaré a esclarecer una noción que es en sí misma compleja, como ya se ha visto, y de la cuál podré deshilar los hilos conductores de este prolegómeno: el mito.

Como ya quedó expresado en los párrafos anteriores, si bien el acercamiento a los mitos y a la mitología (tanto clásica como de otros grupos) ha sido constante, aunque en cierta forma sólo como modelos estéticos (en el Romanticismo), o como pretexto para repensar la historia —dice Rüdiger Safranski (2009: 161) que: “El interés renovado por el mito [...] permite pensar en orígenes, en una historia que no hacemos, sino que nos conduce”—. Para los filósofos y poetas románticos queda expresado que es a finales del siglo XIX y principios del XX con Jung, que los estudios formales sobre el mito empiezan a tener una directriz

de la mano de la antropología cultural, del psicoanálisis, de la historia de las religiones, de la filosofía y de los estudios literarios. Por lo anterior, como ya no es posible concebir al mito como se pensaba en el pasado romántico, las concepciones sobre él que aquí consideraré serán principalmente las dictadas por estudiosos durante el siglo XX.

El punto de partida para orientar una visión crítica será la del ruso Yeleazar M. Meletinski —filólogo, historiador de la cultura y del folclor—, quien realizó sus estudios en Tashkent, Uzbekistán, y centró sus investigaciones en la literatura comparada occidental y oriental, decantándose por los estudios del mito y los arquetipos y cómo son atendidos en la literatura contemporánea. En su libro *El mito* hace un exhaustivo recorrido por las teorías modernas y las concepciones mitológico-rituales de la literatura, de las que concluye que: “El mito, como instrumento total o dominante del pensamiento, es ciertamente específico de las culturas arcaicas, pero puede estar presente —como nivel o fragmento— en las culturas más diversas” (Meletinski, 2001: 145); en este sentido, para él, el arte y la literatura “se hallan genéticamente asociadas al mito” (p. 145), y revela la categoría de *mitopoiesis* como un lenguaje simbólico por medio del cual el hombre “reproducía, clasificaba e interpretaba el mundo, la sociedad y a sí mismo” (p. 145). Entonces, para el filólogo, por medio del mito la humanidad conceptualizó por primera vez la realidad que le sostenía, y así quizá la sigue interpretando en el arte literario.

Como se observó, los estudios referentes a esta materia funcionan como eslabones de una cadena de conocimientos, y menciono esto porque Yeleazar Meletinski reconoce a Jung como adelanto epistemológico, al pasar de una psicología individual a la colectiva, ya que por primera vez —con el psiquiatra suizo— se abandona la idea de entender alegóricamente al mito por la de una interpretación simbólica. Al respecto de los arquetipos de Jung, el mismo Meletinski (2001: 148) menciona que: “La hipótesis del carácter hereditario de los arquetipos es, con todo, extremadamente vulnerable”, de hecho dice que es contrario a la idea de reducir los mitos a complejos psicológicos y viceversa, por lo tan-



to, no compagina con la propuesta teórica de Joseph Campbell,¹ quien tiene bastante recorrido en los estudios contemporáneos del mito y el folclor, ni de la mayoría de los discípulos de Jung.

Algunas observaciones que Meletinski realiza sobre la naturaleza del mito se inscriben en la mitología, a la que considera como una fuente originaria de los seres míticos y una realidad superior; es también la primera forma religiosa y poética con la que puede verse establecido un origen común de ambas, es social e ideológica y va más allá de la colectividad inconsciente. A su vez, concibe un pensamiento mitológico que se desarrolla porque en el origen del mito el hombre no estaba separado del mundo al que se circunscribía; además tiene un carácter difuso que “se manifiesta también en que apenas distingue entre objeto y sujeto, lo material y lo ideal (es decir, objeto y signo, cosa y palabra, ser y nombre)” (Meletinski, 2001: 158); la relación de espacio y tiempo no puede dissociarse de los personajes y las situaciones del relato mítico, lo que es extremadamente importante pues si hay algo específico del mito es justamente “que modela el mundo real mediante el relato de los orígenes de las partes que lo componen” (Meletinski, 2001: 159).

Meletinski observa una característica de los mitos que es fundamental: la orientación funcional. Así como el pensamiento mitológico devela la idea arcaica de la no separación del ser y el entorno, también deja ver que entonces los problemas que enfatiza el mito son los metafísicos: nacimiento, muerte, destino, entre otros, los cuales tenían un carácter misterioso en la antigüedad; como para la ciencia estos misterios se explican a la luz del racionalismo, son un asidero de vitalidad de la mitología. Esto le lleva a pensar que “el mito explica y sanciona el orden cósmico y social sirviéndose de las categorías de las diversas culturas. Al explicar qué es el hombre y qué es el mundo, el mito refuerza el

¹ Joseph Campbell en *El héroe de las mil caras* (1949) propone el viaje del héroe mítico, o monomito, al analizar gran cantidad de narraciones populares. Este monomito sería de carácter universal y tiene sustento en el psicoanálisis de Jung, por lo que los mitos son vistos solamente como una manifestación de la mente humana, pero sin discriminar completamente si todos los productos de la imaginación serían componentes de lo mítico, reduciendo los mitos a complejos psicológicos.

orden existente” (Meletinski, 2001: 162). Con el mito o con su desarrollo y vitalidad, como por ejemplo en los ritos, se espera un beneficio social pues “armoniza al individuo con la colectividad, y más aún, al grupo social con el ambiente natural” (Meletinski, 2001: 163) porque, al ser un constructo cultural, está determinado por intereses sociales específicos del grupo (tribu, pueblo, ciudad, nación) del que emerge. En este orden de ideas, los seres que pueblan las diferentes mitologías, poseen, innegablemente, atributos verdaderos del contexto del que surgen. Se podría afirmar que la totalidad de los aspectos de la existencia envían al mito.

Siguiendo los postulados de Meletinski, puedo condensar dos ideas: que el mito expresa aspectos reales de la vida y que crea una especie de suprarrealidad, una fuente originaria de la que emana un halo epistémico para conceptualizar el mundo.

Las definiciones del mito están indiscutiblemente asociadas a una esperada función psicológica, sociológica, etcétera, pero se pueden reducir a dos categorías: la primera es que el mito es “una representación fantástica del mundo” (Meletinski, 2001:164) con imágenes de dioses y espíritus que lo gobiernan; la segunda como una narración en la que se relatan hazañas de héroes y de dioses, en un pasado glorioso. Por ésta última es por la que iré dirigiendo la definición; es un relato que se aloja bajo la forma de cuento, leyenda, tradición, que generalmente es de carácter etiológico, y “reproduce el ordenamiento natural y social del mundo” (Meletinski, 2001: 164). Más adelante distinguiré entre relato mítico *in situ* y el textualizado. Y el último punto de la concepción del mito en el pensamiento de Meletinski, lo realmente fundamental es que su génesis remite la esencia de las cosas; es decir, cuando explica una cosa o un suceso, en realidad lo que implica es la manera como ocurrió su formación.

Teniendo presente a Meletinski paso a revisar la postura que, ante la definición de mito, desarrolló Gilbert Durand —antropólogo cultural francés, discípulo del fenomenólogo Gastón Bachelard y vinculado al Círculo de Eranos—, quien dirigió su interés hacia los estudios del imaginario y propuso un enfoque de análisis crítico denominado mitología o mitocrítica.



La noción de mito para Gilbert Durand (2012) se define como un modelo matricial de toda narración que se estructura en esquemas y arquetipos; este modelo (mito) —que puede ser explícito o latente— anima “la expresión de un segundo lenguaje no mítico” (p. 160). Como se puede apreciar, Durand comparte con Meletinski la idea del mito como algo originario, el primero como fuente generadora de narraciones con características específicas, y éste como una suprav verdad.

Una característica fundamental del mito que observa Durand (1993: 29) es su oralidad, y es que antes de tener una versión escrita la tuvo que traducir utilizando un metalenguaje mitológico (el culto, el rito, la magia). Es por esta razón que sólo puede hablarse de versiones, porque el mito es algo que no puede ser aprehendido en su totalidad, es, en el fondo, verdaderamente desconocido. La definición que Durand ofrece se sintetiza en las siguientes líneas.

El mito es un relato visionario y fundador, de carácter pre eminentemente oral, que pone en acción personajes y objetos simbolizados los cuales, a su vez, se clasifican en dos regímenes: nocturno y diurno, y tres dominantes posturales: digestiva, erecta y copulativa. Dicho relato se segmenta en pequeñas unidades de significado mítico, conocidas como mitemas (Durand, 1993: 38).

Proseguiré con la definición de mito con otros tres estudiosos del tema, pero los cuales decantan su interés en la mitología clásica. El primero que reviso es el alemán Walter F. Otto, filólogo que centró sus intereses en la cultura clásica, y quien enfoca al mito desde una óptica poco recurrente como la teofanía, lo que de entrada pone en juego dos cosas: la primera es la manifestación y la segunda es la resacralización del fenómeno; además, asienta una relación inseparable entre el mito y el culto que lo representa. Lo que quiero decir con esto es que Otto observa en el mito una verdadera manifestación de lo divino. Pondré un ejemplo: un grupo construye sus mitos, etiológicos o no, pero que son realmente verdaderos para ese grupo, y es como si ese conocimiento de lo divino que se crea se eleva y conforma una realidad superior, una fuente nutricia de la que emana un tipo de verdad, y después descienda, se manifieste y revele en el mito.

Para Otto el mito es entonces una revelación de lo divino y distingue tres grados de manifestación mítica: 1) La posición erguida, que construye los símbolos y mitos de lo ascensional. Las posiciones corporales que después se adoptan como arrodillarse, levantar los brazos, que se podrían pensar como una expresión de la fe y que son para él “el mito mismo revelado” (2007: 33) puesto que el mito también puede entenderse como un metalenguaje no necesariamente de expresión verbal; 2) la acción o movimiento como las danzas o las construcciones de templos también “son el mito mismo, es decir, la manifestación sensible de lo verdadero; 3) La revelación mítica se da en la palabra, “es el acontecimiento más grande del mito” (p. 34), es como en los dos grados anteriores, el mito mismo pero enunciado.

Otro estudioso de la literatura y mitología griegas es Károly Kerényi, filólogo húngaro que asentía con las disertaciones del Círculo de Eranos, al cual perteneció; fue contemporáneo de Walter F. Otto, quien le inspiró la noción de lo divino como elemento central de la vida en la antigüedad.

Aunque la concepción de mito no queda expresada de forma explícita, Kérenyi al ofrecer una definición de lo que es la mitología en *La religión antigua* (1972), deja ver una categoría que se relaciona íntimamente con lo que en estas páginas he tratado de definir. Una mitología, y más específicamente una mitología griega: “Consta de dos componentes de naturaleza distinta. En primer lugar tenemos la caracterización, es decir, la descripción de la fuerza y actividad de los dioses, y en segundo la historia de su vida” (Kérenyi, 1972: 36), en este último, es que por antonomasia recuerda lo que la mayoría entendemos por mitología griega. Los mitologemas son categorías que Kérenyi utiliza y los cuales están contenidos en los mitos que “sirven de explicación, en la medida en que contienen aspectos del mundo” (Kérenyi, 1972: 45), además son originadores de relato mítico. Si los mitemas son segmentos del mito, las más pequeñas unidades de significado, los mitologemas son grandes unidades explicativas, generalmente correspondientes a los arquetipos de Jung, pero en sentido más amplio.



La última propuesta a revisar es la de Carlos García Gual, quien es el más grande representante de los estudios sobre el mito y la mitología clásica en lengua española. Este filólogo trata de acercarse lo más posible a lo que era un mito para la época clásica, por lo que para definir al mito propone, en *Introducción a la mitología griega* (García, 1998: 19), que: “Es un relato tradicional que refiere la actuación memorable y ejemplar de unos personajes extraordinarios en un tiempo prestigioso y lejano” y que en la narración están contenidos símbolos, además de que cuenta una historia. Pervive y se aloja en la memoria comunitaria, proviene de un tiempo lejano y se transmite por los miembros de un grupo, por tanto, se opone a la literatura inventada.

El mito, siguiendo a García Gual, se caracteriza por su dramatismo, además no pretende ser verosímil, porque eso sería como pensar de antemano su falsedad; por muy inexplicables que fuesen los hechos siempre son presentados como reales. Otra peculiaridad es que explica el mundo y admite diversas formas narrativas (García, 1998: 20). Los personajes que pueblan los relatos míticos “son seres extraordinarios, fundamentalmente seres divinos, ya sean dioses o figuras emparentadas con ellos, como los héroes” (García, 1998: 21). La narración alude a un tiempo prestigioso, lejano, primigenio, o también, enlazado al sueño (García, 1998: 23). También distingue una función social, debido a que:

Los mitos suministran una primera interpretación del mundo. En tal sentido tienen mucho que ver con la religión. Y también en el sentido de que, al funcionar como creencias colectivas, como un repertorio de relatos sabidos por la comunidad, vinculan a ésta con su tradición y fundan una unanimidad del saber, que transmite una cierta imagen del mundo, previa a los saberes racionales y a las técnicas y ciencias (García, 1998: 27).

Los diferentes puntos de contacto que poseen las perspectivas de los cinco autores revisados se recapitulan en una noción de mito, la cual enuncio a continuación, y comienzo con que el hombre —como ser individual en la colectividad— desarrolló la capacidad para dotar de significado a una cosa relacionada con otra, con la que no tiene una conexión obvia, a esto se le deno-

mina símbolo; este proceso dio como resultado la posibilidad de crear cultura. Es aquí donde se inserta el mito, pues debe ser entendido como una construcción cultural que obedece a intereses específicos de un grupo social, por este hecho pertenece a la esfera de la memoria. Remite al ser humano arcaico que no se diferenciaba de su entorno y por lo cual se ocupa de problemas metafísicos. El mito también es pensado como un relato perteneciente a la oralidad, aunque puede aparecer en diversos tratamientos narrativos, cuya intención primera es ordenar el mundo y mantener ese orden. Aborda la vida de dioses y seres fantásticos, y siempre debe ser aceptado como real, más que como un discurso verosímil. Conformar una suprarrealidad y es posible su manifestación teofánica, en cuanto a que —por su carácter etiológico— resplandece una verdad numinosa que se revela en la palabra sagrada, en las construcciones que hacen tangible el relato mítico, y las posturas físicas que se adoptan en los ritos. Su lenguaje es el de los símbolos y se puede segmentar en mitemas y aprehender en lo posible en mitologemas. El hombre, en cuanto a su naturaleza social, cultural, simbólica, no puede escapar de la verdad del mito, que puede aparecer explícito o latente en las narraciones más diversas, tanto literarias como pictóricas, puesto que todo lleva al mito y el mito remite a toda la realidad.

Consideraciones en torno a los mitos de transformación

Establecida la noción de mito, resta esclarecer a qué me voy a referir cuando hablo de mitos de transformación, y es a los mitos que reconocemos como propios de las culturas desarrolladas en Grecia y Roma, y que desde la infancia han logrado penetrar en nuestro pensamiento, leídos desde la textualidad son versiones, igual que lo son *Las metamorfosis*, de una suprav verdad incognoscible, sólo implicada en una compleja red de reescrituras, reformulaciones, reinterpretaciones, de un conocimiento que emana de un mito primigenio al que sólo se puede rozar por medio de estos eslabones de memoria que han llegado hasta nosotros.



En *El mito de la diosa* (2005), de Anne Baring y Jules Cashford, cuando analizan los ciclos agrícolas, lunares y las estaciones, logran dilucidar que los hombres de la antigüedad “no pudieron dejar de experimentar la analogía entre el curso de sus propias vidas y el de las semillas que, plantadas en la tierra, se gestaban y volvían a emerger como grano verde y dorado” (p. 71); así el cambio continuo de todas las cosas, desde la semilla de trigo que de ser plantada se transforma, a lo largo de un proceso, en el pan, es lo que produce en el hombre un cuestionamiento sobre la fugacidad y las alteraciones que resultan del paso del tiempo en las cosas: la entropía, que arroja inevitablemente al aniquilamiento y al renacimiento. Mencioné el ciclo lunar y las estaciones ya que este satélite tiene cuatro fases, que evocan el mismo número de estadios, de cambio que ocurren en la tierra en su movimiento de traslación alrededor del Sol. Es la Luna “la imagen primordial del nacimiento, del crecimiento, de la muerte, de la putrefacción y de la regeneración” (Baring y Cashford, 2005: 70), debido a que es su ciclo el reflejo del cambio constante; la Luna solía ser representada como una cruz que incluso llegó a evolucionar como una esvástica (donde cada brazo es una fase) en la Grecia clásica. Dicha cruz adornaba jarrones, vasijas, no como mero decorado, sino que al ser recipientes donde se guardaban semillas, unido a la Luna (en la forma ya descrita) representaba la gestación (p. 71). Las mismas imágenes de cruces se encontrarán después, ya no en vasijas sino en las esculturas que representaban a algunas deidades femeninas, como Artemisa y Atenea, la primera que terminó siendo asociada a la Luna y la segunda guardiana de la agricultura y del arado, lo cual se relaciona con los ciclos de crecimiento.

Lo que se ha de buscar en la antigüedad es encontrar la forma en que lo fugitivo del instante pueda permanecer; al entenderse en un contexto en el que la Luna marcaba fases transformacionales de suma importancia, pues evidenciaban el crecimiento tanto de los cultivos como de la gestación humana, donde la tierra fungía como un vientre desconocido que hacía germinar las semillas; es decir, dentro de todo el infinito transitar de la vida en cambios.

Es entonces, sobre todo en los procesos agrícolas, claramente asociados a los ciclos lunares y solares, que el ser humano de la antigüedad conceptualizó su realidad corporal, asociando las modificaciones físicas de los personajes míticos con los ciclos agrícolas, base primera de su existencia.

Para dejar clara la asociación pasaré a revisar algunos mitos de diferentes culturas para establecer ese vínculo entre el crecimiento de las cosechas (plantas comestibles o cualquier otro tipo que resulta necesaria para el desarrollo de la vida, pero no limitándose a esto sino evocando a todo lo relacionado a la fertilidad, al cambio y al crecimiento), la concepción del cuerpo y la modificación física del personaje mitológico.

Al realizar la lectura de algunos mitos para ejemplificar este apartado, noté una relación entre los mitos que trato de definir como de transformación y otro tipo que Yolotl González Torres en *Religiones comparadas* (2009) menciona como mitos de despedazamiento, los cuales ubica sobre todo en Mesoamérica, pero que con una perspectiva amplia pueden bien colocarse mitos de otras regiones del mundo. Menciono esto porque he llegado a concluir que también éstos puede ser transformacionales, no porque el cuerpo entero, o un todo, se convierta en partes, sino por el proceso transmutacional que ocurre después.

Voy a considerar cuatro tipos de mitos de transformación sólo como un efecto práctico y no como una clasificación que agote la diversidad mitológica; por sus rasgos que los definen son: transformación por despedazamiento, asociación a un vientre, sacrificiales y por piedad-impiedad.

El despedazamiento aparece en los mitos generalmente relacionados a la fertilidad de la tierra, lo que los asocia "a una época que coincidiría con la etapa más antigua de los pueblos cultivadores, durante la cual la mujer jugaba un papel preponderante y a la Luna se le daba más importancia que al Sol" (González, 2009: 435); es decir, que al menos cuando se construyeron este tipo de mitos las sociedades que les dieron origen, al mismo tiempo comenzaban a descubrir las tecnologías agrarias; además, la vivencia continua del ciclo de producción vegetal impulsó su mitologización al hacer evidente



un paralelismo con el ciclo mismo de la vida humana y su relación con las fases lunares.

Aglutinando una cantidad importante de mitos de metamorfosis se encuentran las experiencias religiosas conocidas como místicas, las cuales conllevan ritos secretos y exclusivos a una comunidad que los vive. Aunque parecen proceder del neolítico, el origen de lo que después se conocerá como Misterios de Eleusis, de Ceres, de Cibeles y Atis; de Hermes y Asclepio, entre otros que se han podido conocer, se encuentran en el Egipto antiguo y los recordamos como misterios relacionados con Isis, Serapis, Anubis y Osiris. Es éste último el que ilustra el despedazamiento. Este dios egipcio fue una divinidad de la fertilidad y del desarrollo de la vegetación, quizá por lo cual era representado como un hombre de piel verde. La narración del mito, según la recoge Isabelle Franco en su *Pequeño diccionario de mitología egipcia* (1994), retoma la única versión textualizada del mismo por parte de Plutarco; y en la cual, Set —hermano de Osiris— invita a éste a un banquete y como obsequio de fiesta “promete regalar un sarcófago magnífico a aquel a cuyo cuerpo se adapte mejor” (Franco, 1994: 97), como es de esperarse, cuando Osiris se prueba el sarcófago éste se cierra y es arrojado a un río donde el dios muere por ahogamiento. Isis, la consorte, recupera el cuerpo, pero Set lo descubre y lo desmiembra repartiendo los fragmentos por todo Egipto. Isis reconstruye el cuerpo y le da de nuevo la vida, el tiempo suficiente para concebir a Horus. Después, Osiris se convierte en la divinidad del inframundo y, por ende, del germen de la vida, entendiéndose que las semillas germinan en la tierra, pues también se creía que las fuerzas del subsuelo permitían renacer no sólo a las germinantes semillas sino a los cadáveres. De hecho, según Franco, era una práctica usual construir con lodo efigies del dios, en las que se plantaban semillas que simbolizaban el proceso germinativo de los granos y, por consiguiente, el renacimiento. Los misterios de Osiris eran revividos por sus fieles mediante rituales cada temporada de inundaciones, y representaban la búsqueda de los fragmentos divinos (Franco, 1994: 98); entonces, aunque Osiris no deviene en otro ser, sí ocurre que a partir de su descuartizamiento —que ya es en sí una modifi-

cación física— se logra el desarrollo de la vegetación y se convierte en una divinidad mortuoria.

En lo que se refiere a Mesoamérica, existe el mito de Mayahuel, González Torres (2009: 445) lo versiona como una joven que vivía en el cielo con su abuela, la cuál era un monstruo de la oscuridad o *tzitzimitl*. Aquélla huye con Quetzalcóatl pero la abuela se da cuenta y con ayuda de otras *tzitzimime* logran encontrarla, la matan y la despedazan. Quetzalcóatl logra recuperar los huesos de Mayahuel, los entierra y éstos dan origen a los magueyes. En este caso el personaje mítico sí logra una transformación física que lo hace perpetuarse en la existencia como un vegetal muy estimado en Mesoamérica.

En la tradición de la Grecia clásica, dentro de las versiones acerca del nacimiento de Dionisio, una resalta justamente por el tema tratado aquí: Hera, conociendo el fruto de una infidelidad más de Zeus, manda que los Titanes despedacen al niño Dionisio, su abuela Rea se hace de los fragmentos del dios y los hierve en un caldero devolviéndole la vida. Este renacimiento de la divinidad “seguiría el proceso de creación del vino —Dioniso mismo— a partir de la uva aplastada, triturada, como el dios que había sido desmembrado” (Valdés Guía, 2010: 51).

El descuartizamiento también está presente en los rituales realizados en las orgías y bacanales, no sólo en el proceso de vinificación sino el despedazamiento de animales y su posterior ingesta por parte de las bacantes (adoradoras de Baco); además recuerda la muerte de Orfeo —quién es considerado el creador de los *misterios dionisiacos*— a manos de un grupo de bacantes quienes lo descuartizan al ser despreciadas por el hijo de Apolo. Entonces, Dionisio —también conocido como Baco, Bromio, Evohé— con su muerte por despedazamiento, su resurrección y posterior desarrollo como divinidad de los viñedos, logra erigirse como un dios de la fertilidad, primero por estar asociado a lo femenino (sólo las mujeres podían ser bacantes) y segundo por ser guardián del campo; así se puede entender este mito también como transformacional.



En los mitos de transformación asociados a un vientre (cabe señalar que en ellos entiendo de manera muy amplia lo que llamo vientre: como un espacio, generalmente una cueva, una vasija, el subsuelo) es donde el personaje mítico sufre una modificación después de pasar algún tiempo en un lugar que recuerda lo matricial. Desde el paleolítico la cueva ha sido el escenario que recuerda un útero con todo lo que evoca la gestación, que ya es en sí un complejísimo proceso de metamorfosis.

[L]a cueva, como lugar de transformación, era el nexo que enlazaba el pasado y el futuro de los hombres y mujeres que vivían en su parte anterior (Baring y Cashford, 2005: 35).

Justamente en ese vínculo era posible un renacimiento de los seres muertos, las almas de los fallecidos se representaban con piedras que se colocaban en el interior de la caverna, esperando una transformación matricial (Baring y Cashford, 2005: 35). Como es de suponerse, la mayoría de los mitos asociados al vientre también están relacionados a la primigenia diosa paleolítica, y aunque esta idea religiosa pierde terreno en las civilizaciones posteriores en favor de deidades masculinas, las profundidades de la tierra (relacionadas con el útero cavernario) sí están en comunión con la fertilidad y lo nutricio.

Yolotl González Torres (2009) recupera un mito *kekchi* registrado por Otto Schumann, el cual habla acerca de una mujer que quedó encerrada dentro de una cueva y se convirtió en maíz. En Mesoamérica este tipo de mitos son bastante recurrentes. Alain Ichón, en *La religión de los totonacas de la sierra* (1973), fija un mito acerca de una mujer que estaba embarazada —de un hombre que fue asesinado— y en el noveno mes parió un bebé que murió al nacer, su madre lo enterró y “cuando pasaron unos días la mujer fue a ver la tumba y descubrió que dentro de la cerca crecía una milpa. Una magnífica milpa. No había más que una sola caña pero llena de mazorcas. Trece daban al este, doce daban al oeste” (Ichón, 1973: 73). Puede observarse cómo ocurre una metamorfosis vegetal del personaje mítico. En las narraciones mitológicas mesoamericanas es bastante común, quizá porque

los mitos fundacionales y de creación colocan al maíz como punto de origen del hombre. En este mismo mito ocurren dos cambios corporales más. El primero de ellos sucede cuando la madre deja caer algunos granos de maíz de las mazorcas de la milpa en la que se convirtió su hijo muerto, una tortuga los recoge y los guarda en su cueva, “al cabo de cuatro días ella va a ver el montoncito de granos y se da cuenta que de él ha nacido un niño” (Ichón, 1973: 82) y se trata del mismo pequeño que falleció, en el vientre de la tierra emerge como maíz y nuevamente vuelve a la vida. Más adelante el pequeño niño-maíz desciende a la tumba de su padre (quien fue asesinado porque le brotaba música del corazón y provocaba miedo entre las personas), pero cuando lo llevaba sobre su espalda, “una hoja del árbol hormiguillo cae junto a ellos; el padre, presa de pánico salta a tierra y corre con todas sus fuerzas resoplando por los ollares: se había transformado en un ciervo” (Ichón, 1973: 76), con lo que se vuelve a condenar a muerte, pues los ciervos son animales que se cazan y son alimento, entonces aunque escapa del seno de la tierra (inframundo) su destino no es modificado, ya que está dirigido irremediablemente a volver a morir, aunque aparentemente esta transmutación es fatídica —en el amplio sentido—, sigue estando asociada a la fertilidad debido a que hace posible la alimentación de quienes cazarán al ciervo.

Aunque no exista específicamente una modificación corporal del ser mítico, en el mito del descenso al inframundo de la diosa Ištar, perteneciente a Mesopotamia, su ingreso a la profundidad repercute y transforma la vida en la tierra. En la versión recopilada por J. Bottéro y S.N. Cramer en *Cuando los dioses hacían de hombres* (1989) se cuenta que al llegar Ištar a la puerta del “País sin retorno” pide al guardián que le abra, éste consulta a la reina del inframundo y hermana de Ištar, Éreškigal, ésta accede sólo si aquella ingresa bajo las normas de acceso del Infierno, por lo cual Ištar tiene que pasar por siete puertas, en cada una de las cuales es desposeída de una prenda hasta quedar totalmente desnuda. Éreškigal cuando tiene frente a sí a su hermana desnuda, enfurece y la condena a morir:



Una vez que Ištar [hubo sido retenida así en el infierno], / ningún toro volvió a cubrir a ninguna vaca, / ningún asno fecundó a ninguna burra, / ni ningún hombre preñó de buen grado a ninguna otra mujer (Bottéro y Cramer, 2004: 336).

Al darse cuenta Éa —uno de los dioses, parece ser relacionado con el agua primordial— envía a Âsu-su-namir “el Invertido”, a rescatar a Ištar, pues su reclusión en el inframundo ocasiona un desequilibrio en la tierra, la vuelve infértil. Cuando éste la libera, la reina del inframundo reclama un sustituto, el elegido es el amante de Ištar —dios de las cosechas Tammuz— (Bottéro y Cramer, 2004: 336).

En otra versión del mito quien desciende es la diosa Inanna, los hechos descritos son bastante parecidos, sólo que los sustitutos son Dumuzi y Geštinanna —hermano y hermana respectivamente—, cada uno cumple seis meses en el inframundo, lo que de entrada hace pensar en las dos estaciones más fácilmente reconocidas en Mesopotamia, una estación seca y la otra lluviosa. Aunque no hay una transmutación corporal en el sentido estricto, el descenso de Ištar o Inanna al infierno, al seno del útero primordial y nutricio, espacio posibilitador de la germinación de la vida, provoca la fertilidad en la tierra. El ingreso de la diosa a la matriz del mundo y su temporal transfiguración (al pasar por las puertas se despoja de su divinidad celeste) en un habitante del inframundo, pues está muerta, también establece una relación de cambio físico, el cual es superado cuando ésta vuelve a la vida.

Otro tipo de mitos que yo identifico son los de transformación por sacrificio. En éstos ocurre una transmutación física del personaje o provocan el desencadenamiento de un cambio en la existencia de aquello con lo que el dios o sujeto mítico está relacionado, a partir de un sacrificio o autosacrificio. De la región de Arcadia procede el mito de Licaón, registrado por Apolodoro, Higino, Heratóstenes, ente otros; no varía significativamente, por lo que la transmutación central es la misma en todas las versiones. El mito alude a una práctica frecuente de sacrificios humanos en la región de Peloponeso donde se halla el monte Liceo, hasta alrededor del siglo II o III de nuestra era (Ruiz de Elvira, 1982: 445).

Estos hechos guardaban relación con la creencia de que —en el banquete que seguía al sacrificio, uno de los platillos rituales era la carne del inmolado— quien ingiriera la carne del ofrendando se convertiría en lobo durante un periodo de nueve años (p. 445). En la narración mitológica, Licaón le ofrece a Zeus en un banquete la carne de su propio nieto Arcas (hijo de Zeus y de Calisto, hija de Licaón), el dios enfurecido convierte en lobo a Licaón. En otras versiones no es en un banquete sino que se le sacrifica en el altar a Zeus una vida humana (generalmente un niño), pero el resultado siempre es el mismo, la licantropía; el cambio ocurre aun cuando el canibalismo no forme parte del rito.

En el *Popol Vuh* existen varios pasajes de sorprendentes transformaciones, en el descenso a Xibalbá, por parte de Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú, se cuenta cómo es que éstos no logran pasar las pruebas del acceso al inframundo que les impusieron los señores de Xibalbá; dice el mito, en la versión de Adrián Recinos, que: “En seguida los sacrificaron y los enterraron en el Pucbal-Chan, así llamado. Antes de enterrarlos cortaron la cabeza a Hun-Hunahpú” (Recinos, 1960: 57), la cabeza fue colocada en un árbol cercano y “al punto se cubrió de frutas este árbol que jamás había fructificado antes de que pusiera entre sus ramas la cabeza de Hun-Hunahpú” (Recinos, 1960: 57) ésta se convirtió en un fruto del jícaro. El siguiente ingreso a Xibalbá lo llevan a cabo los gemelos Ixbalanqué y Hunahpú, los cuáles sí logran concretar todas las pruebas y castigos del inframundo; pero saben que de cualquiera manera serán sacrificados, así que determinan llamar a dos sabios adivinos, quienes les aconsejarían a los señores de Xibalbá la forma como debían de tratar los huesos de los inmolados después de quemar a los muchachos en la hoguera. La forma que deciden —aconsejados previamente por los adivinos, que a su vez tenían instrucciones previas de Hunahpú e Ixbalanqué— es moler sus huesos y arrojarlos al río, pero los huesos (ya pulverizados) “no fueron muy lejos, pues asentándose al punto en el fondo del agua se convirtieron en hermosos muchachos” (Recinos, 1960: 94) que tenían sus mismos rostros, por lo tanto habían renacido. La transformación ocurre cuando son vistos en el agua



nuevamente cinco días después, y Hunahpú e Ixbalanqué “tenían ambos la apariencia de hombres-peces” (Recinos, 1960: 94).

Los sacrificios “tenían un carácter profiláctico y estaban relacionados con el ciclo agrícola, con ritos de la fertilidad o estacionales” (González, 2006: 188). Aunque esta aseveración refiere específicamente a la cultura mexicana, creo que es bastante viable y evidente que en otras civilizaciones agrícolas tenía la misma intención ritual. Todo sacrificio también es un renacimiento, una prolongación de la existencia del ser que se inmola convertido en otro distinto, es también necesario para la regeneración y la armonía del orden (por lo tanto también tiene una connotación política):² los dioses Nanahuatzin y Tecucistécatl se arrojan a la hoguera y devienen en majestuosos astros, por ejemplo.

En el mitraísmo, religión que tenía como punto de partida y como mayor divinidad a Mitra —dios proveniente del Irán, identificado con Apolo, Helios, Hermes e inclusive con la figura primitiva de Jesucristo (pues Mitra, al final de los tiempos, descendería del Sol y resucitaría a los muertos, su fecha de natividad era concebida el 25 de diciembre, además de que estaba asociado al invencible Sol)— contenía en su proceder mítico un sacrificio, pero aquí el dios, en este caso Mitra, es el sacrificante y un toro blanco primordial es la víctima. El dios encuentra al bovino pastando (esta divinidad está asociada al pastoreo) y después de tener una pelea logra vencerlo y lo lleva en hombros hasta una cueva donde lo sacrifica. De la sangre del animal surge el vino y el trigo; de su cuerpo, animales útiles al hombre. No existen textos que hayan escrito los adeptos de este culto, pero sí muchas esculturas que detallan el momento de la inmolación, las cuales sugieren que: “El toro, cuyo sacrificio parece ha-

² A propósito, Frazer tiene un estudio en *La rama dorada* acerca de la muerte del hombre-dios, entendido como el rey que representa lo divino, al cual no se le permite morir por causas naturales ya que significa que el alma escapa voluntariamente, así si le matan sus adoradores “en primer lugar se asegura la captura de su alma cuando escape y su transferencia a un sucesor apropiado y, en segundo lugar, matándole antes que sus energías naturales se abatan, podrá asegurarse que el mundo no decaiga a la par de la decadencia del dios” (Frazer, 1974: 314).

Un prolegómeno a los mitos de transformación. Cuauhtémoc Díaz González Domínguez

ber sido una de las más importantes ceremonias del ritual mitraico, estaba concebido, en uno de sus aspectos por lo menos, como una encarnación del espíritu del grano” (Frazer, 1974: 532). Como es notorio, y recordando los primeros párrafos mencionados, aun cuando la imagen paleolítica de la diosa original y fecunda se irá desdibujando conforme se institucionalizan las religiones y panteones de las diversas culturas de la antigüedad, y ganarán terreno deidades masculinas o femeninas que cumplen un papel específico en el engranaje cosmogónico religioso, siempre serán evidentes las marcas que les asocian a los mitos primordiales. El ritual mítico que realiza Mitra ocurre en el interior de una cueva, ya relacionada como lo he propuesto con un útero gestante y transformacional, y es justamente del interior del sacrificado que emergerá alegóricamente la fecundidad y la fertilidad en forma de granos, frutas y animales.

El último tipo de mitos de transformación que identifico pertenece a aquellos en los que el cambio corporal es completamente evidente y la transmutación está en estrecha relación con los actos de impiedad y de piedad. Esta cuarta forma en que se presentan los relatos mitológicos la he pensado específicamente para las versiones fijadas en verso por el poeta Publio Ovidio Nasón, me refiero a *Las metamorfosis*. Debo aclarar que este poema —aun cuando inscribe versiones de mitos, generalmente griegos adaptados a la cultura romana— de ninguna manera puede considerarse como si contuviera los mitos clásicos. Con lo anterior no quiero decir que no sea válido mantener el poema como un modelo que sea funcional para el desarrollo de este trabajo.

Teniendo en cuenta la advertencia que he hecho, describo, sirviéndome de las reflexiones de Rubén Bonifaz Nuño, cómo es que se trocan los cuerpos a partir de la piedad y la impiedad según la versión que Ovidio recoge de algunos mitos en su afamado poema. De la misma forma que en las clasificaciones anteriores en las que relaciono el surgimiento de la metamorfosis mitológica con los ciclos agrarios, con la fertilidad, el vientre fecundo, las fases lunares, lo que evidencian es el cambio constante de todo el entorno de los hombres del pasado, así también Bonifaz Nuño concibe la permutación en *Las metamorfosis*:



Mira el hombre en torno suyo, a sus pies; mira hacia arriba, y ni siquiera el orden aéreo y celeste puede otorgarle seguridad y firmeza; pues no sólo es uno el cielo en la mañana y otro mediodía o en el crepúsculo o la noche, sino de un segundo a otro ha dejado de ser, ha cambiado y está cambiando siempre, sin descanso (Ovidio, 2008).

Para Ovidio la transformación de las formas depende casi exclusivamente de dos causas: la divinidad y la naturaleza. Las metamorfosis son ocasionadas siempre por un dios y recaen en un semidiós, en un daimón, pequeñas deidades, héroes, hombres comunes, mortales; es decir, siempre inferiores al portento divino y actúan como ese punto en el que lo fugaz se convierte en permanente. Para Bonifaz Nuño este mutar constante de las formas tiene un objetivo político en cuanto que la metamorfosis ovidiana puede ser leída como una metáfora del imperio romano, en el sentido de que los ciudadanos de Roma observaban cómo cambiaban geopolíticamente las naciones colindantes, emergían unas, sucumbían otras mientras la suya permanece incólume, pues los cambios que se dan en Roma no son del orden que afectan a las otras culturas sino son aquellos que la llevan al perfeccionamiento, la única mutación buscada por el imperio (Ovidio, 2008).

Al referirme al trocamiento por piedad e impiedad, lo que quiero decir es que la mutación ocurre a partir de la conciencia o inconsciencia que el sujeto mitológico en el cual decae la transmutación, tiene de sí mismo. Esto se traduce en un efecto de piedad que alguien (en este caso del dios, diosa, daimón, etcétera) ejerce sobre otro que siempre es representado como inferior.

Se distinguen en *Las metamorfosis* dos grados de mutaciones, las completas "en las que se muda cabalmente al cuerpo nuevo que le ha sido determinado" (Ovidio, 2008) y las no completas, en las que "el cuerpo nuevo en que la forma en cuestión va a contenerse, o lo recubre parcialmente y de modo efímero, o ni siquiera llega a tocarla en la realidad" (Ovidio, 2008).

En el primer grado se incluyen todas aquellas transmutaciones en las que el cuerpo se modifica físicamente en algún animal o cosa: Dafne que se torna en árbol, al igual que Mirra, o la Aracné

Un prolegómeno a los mitos de transformación. Cuauhtémoc Díaz González Domínguez

que es convertida en araña. En el segundo grado, las formas no cambian realmente sino que, en la mente de quien observa, el que es observado toma otra apariencia: cuando Penteo, hartado de los rituales báquicos decide ponerles fin, se acerca a una bacanal donde su madre lo vio como un jabalí y le dio muerte. Ícaro y Dédalos intentan volar utilizando alas fabricadas y así se cubren de una aparente transformación que los arroja al fracaso.

La transmutación puede ser entonces resultado de un acto piadoso: las divinidades al escuchar los ruegos de Mirra, quien había tenido relaciones sexuales con su padre, deciden transformarla en árbol y de esa forma pueda concebir a Adonis. Por el contrario, Aracné, impiamente (y por tanto, no teniendo consciencia de sí misma), decide retar a Atenea Palas en un concurso de tejido y su castigo es ser transformada en araña y tejer eternamente.

Este somero recorrido por algunos mitos, donde los personajes sufren un trastocamiento, representa sólo un punto de inicio para generar, posteriormente, una reflexión más amplia; es un esfuerzo para poner en la mesa de diálogo una probable clasificación de mitos que, aunque presentes en productos culturales diversos, no han tenido la atención necesaria, al menos en la especificidad de la transformación, por lo cual estoy seguro que resta mucho por hacer y confío que las líneas anteriores ayuden a mostrar una posibilidad de análisis de estas construcciones culturales tan presentes en nuestra cotidianidad.

Bibliografía consultada

- Baring, A. y Jules, C. (2005). *El mito de la diosa*. España: Siruela.
- Bottéro, J. y Cramer, S.N. (2004). *Cuando los dioses hacían de hombres: mitología mesopotámica*. España: Akal.
- Durand, G. (2012). *Las estructuras antropológicas del imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Durand, G. (1993). *De la mitocrítica al mitoanálisis*. México: Antrhopos.
- Franco, I. (1994). *Pequeño diccionario de mitología egipcia*. España: José J. de Olaleña Editor.
- Frazer, J. (1951). *La rama dorada: magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica.

**Interpretextos**

17/Primavera de 2017, pp. 61-86

- García Gual, C. (1998). *Introducción a la mitología griega*. España: Alianza Editorial.
- González, Y. (2006). *El sacrificio entre los mexicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- González, Y. (2009). *Religiones comparadas en Mesoamérica y Asia*. México: Editora del Estado de Veracruz.
- Ichón, A. (1973). *La religión de los totonacas de la sierra*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Jung, C.G. (1970). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. España: Paidós.
- Kérenyi, K. (1972). *La religión antigua*. España: Revista de Occidente.
- Kottak, Conrad Phillip (1994). *Introducción a la antropología cultural*. España: McGraw Hill.
- Meletinski, E. (2001). *El mito*. España: Akal Ediciones.
- Otto, Walter F. (2007). *Teofanía*. México: Sexto Piso.
- Ovidio (2008). *Las metamorfosis*. Libros I-VII. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Recinos, A. (1960). *Popol Vuh: Las antiguas historias del Quiché*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ruiz de Elvira, A. (1982). *Mitología clásica*. España: Gredos.
- Safranski, R. (2009). *Romanticismo: Una odisea por el espíritu alemán*. México: Tusquets.
- Valdés Guía, M. (2010). Las mujeres y la noche en los rituales griegos. ARYS: 43-60. Universidad de Huelva. Obtenido el 15 de abril de 2015. Disponible en: http://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/5411/Las_mujeres_y_la_noche_en_los_rituales_griegos.pdf?sequence=2.

Recepción: Mayo 19 de 2016

Aceptación: Julio 20 de 2016

Cuauhtémoc Díaz González Domínguez

Correo electrónico: t_e_m_o_c@hotmail.com

Mexicano. Maestro en literatura mexicana por el Instituto de Investigaciones Lingüístico-Literarias de la Universidad Veracruzana. Sus líneas de investigación son la literatura y violencia, mitos y estudios culturales.