

MITOLOGÍA CLÁSICA Y ANTROPOLOGÍA

José Carlos Bermejo

Universidade de Santiago de Compostela

En este trabajo se analiza la interrelación entre la mitología clásica definida como una parte de la *Altertumswissenschaft* y el tratamiento antropológico del mito. Se concluye que la noción de mitología es una creación de la crítica literaria, analizándose su evolución histórica. Igualmente, se analizan las diversas fases históricas del estudio antropológico del mito y se propone la contextualización del mismo, unida al análisis estructural, como su mejor método de estudio.

In this paper the relationship between classical mythology, defined as a part of *Altertumswissenschaft*, and the anthropological study of myths is analysed. As a conclusion the concept of mythology is a product of the ancient literary critic, and its historical development is also analysed. The different historical periods of the anthropological study of myths are also analysed and it is proposed the best methodology for its study is inserting it in its historical context, with structural analysis.

Cuando se nos solicita que llevemos a cabo la confrontación entre estos dos conceptos: “mitología clásica” y “antropología”, la primera impresión que surge en nosotros es que tendremos que establecer una comparación entre dos mundos más o menos cerrados y perfectamente definidos. Y ello es cierto si por tales conceptos

entendemos o con ellos denominamos a dos campos de estudio académicamente constituidos: el sector de la mitología clásica, que no sería más que un sector de los “Estudios Clásicos”, o de la *Altertumswissenschaft*, y el de la antropología, una ciencia especialmente boyante en los países anglosajones.

Sin embargo, esta comparación, que es lo que normalmente se ventila cuando se confrontan estos dos términos, no resulta plenamente satisfactoria, a menos que nos conformemos con ver la exhibición de los valores socialmente asumidos por estas dos comunidades académicas, y por ello deberemos profundizar más en ella, con el objeto de saber si en realidad estamos ante una verdadera comparación o ante una antítesis.

Comencemos por el primero de los términos. “Mitología clásica” es como mínimo una denominación no exenta de ambigüedad. Puesto que por una parte designa un objeto: el conjunto de los mitos de las culturas de la Antigüedad Clásica, y por otra parte el método que nos permite sistematizarlos y estudiarlos. Pero lo más grave del asunto es que esa misma ambigüedad estuvo presente en la propia Antigüedad, en la que partiendo de Hesíodo y desembocando en Nonno de Panópolis podemos observar cómo una gran serie de autores se preocuparon por recopilar las tradiciones mitológicas y otorgarles un determinado sentido. Y no sólo por ello, sino que también esos autores fueron objeto de críticas por parte de otros, como los filósofos griegos, y posteriormente los padres de la Iglesia, que consideraron que eso que solía llamarse la *mitología* debería ser objeto de crítica.

Para aclarar un poco nuestras ideas creo que resultaría de interés establecer una distinción de carácter práctico entre dos usos posibles de lo que solemos llamar *mito* y del término mitología. Un mito es ante todo una narración, en la Antigüedad y en todas las culturas conocidas, y por ello, en un principio, no tenía sentido en Grecia establecer una diferenciación entre *mythos* y *lógos*, ya que en ambos casos de lo que se trataba era, en efecto, de contar algo ante un determinado público¹. La Historia narrada en el mito o el discurso pronunciado ante un auditorio tienen en común que ambos poseen una dimensión *pragmática* que es de importancia fundamental. Es decir, que la inteligibilidad de lo enunciado depende de la situación del hablante y del conjunto de oyentes a los que se dirige. En este sentido podríamos decir que en el caso del mito o del discurso del mundo heroico no se plantea en absoluto el problema de la interpretación. Ambas series de enunciados son inteligibles por sí mismas en función de la situación que da lugar a la enunciación.

Utilizando otra terminología podríamos decir que el mito, en este sentido, no es más que un juego de lenguaje, tal como lo define Ludwig Wittgenstein², es decir, un enunciado cuyo sentido no puede determinarse simplemente mediante la

¹ Sobre este tema ver el libro de Richard P. Martin, *The Language of Heroes. Speech and performance in the Iliad* (Ithaca and London 1989).

² Ver sus *Investigaciones filosóficas* (Barcelona 1988 [Londres 1958]).

sintaxis o la semántica, sino además mediante unas claves que sólo nos son accesibles partiendo de la inmersión del hablante en una tradición histórica y cultural determinada. Enunciado en otros términos también podríamos decir que en este caso el mito forma parte de una *Weltanschauung*, de un sistema global de representaciones que es lo que lo hace inteligible y dentro del cual deberemos situarnos si pretendemos acceder a esa inteligibilidad.

Poseemos a través de la literatura antigua numerosos testimonios que nos hablan acerca de estos usos del mito. Lo que ocurre es que estos testimonios en pocas ocasiones están asociados a un contexto perfectamente definido. En muchos casos estos mitos que nos son transmitidos forman parte de alguna obra literaria y en otros podremos encontrarlos incluso dentro de obras de supuesto carácter científico, filosófico, o incluso teológico. Será muy importante tener en cuenta estos hechos, puesto que la obra en la que nos es transmitido el mito condiciona por lo general el contenido del mismo, puesto que el autor que lo cita lo hace con una determinada intención, y será esa intención la que otorgue al mito su sentido.

La mayor parte de los mitos clásicos conocidos nos son accesibles a través de alguna obra de tipo literario. En estos casos, nos tendremos que enfrentar con un doble problema. Por una parte, será el contenido de la obra lo que determine la elección del mito, la versión que del mismo se utilice y el sentido que pretenda extraerse de su narración, y por otra la relación entre el narrador y su público: la situación pragmática variará consecuentemente de acuerdo con el género literario con el que nos encontremos.

A finales del pasado siglo la llamada «Escuela de Cambridge», formada sobre todo por Jane Ellen Harrison, Francis Mc. Donald Cornford y Arthur B. Cook (escuela que sufrió cierto rechazo por parte del mundo de los «Estudios clásicos» académicamente consolidados), desarrolló la llamada teoría del mito y el ritual, según la cual los mitos griegos sólo serían realmente inteligibles si los situamos en el contexto ritual que los habrían visto nacer. Con todas las exageraciones que esta teoría supuso, sin embargo estaba dando en la clave de nuestro problema en un determinado sentido, y es que, de lo que en realidad se trataba, en lo fundamental, era de sacar al mito griego del limitado campo de la crítica literaria, y de dar a entender que el mismo debería ser algo más que una mera ficción estética, que como todas las ficciones correspondientes al mundo del lenguaje, podría ser perfectamente analizado mediante los consagrados métodos de la retórica.

Pero estos autores no sólo querían liberar al mito de las cadenas de la literatura, sino también otorgarle un contenido social. Lo que ellos quisieron decir es que el sentido que un mito como el *Enuma Elish*, recitado por un sacerdote mesopotámico en el Festival del Año Nuevo, o un fragmento de la *Teogonía* hesiódica tenían en el siglo VIII a.C. helénico o en los milenios de la historia mesopotámica un sentido muy diferente del que podía otorgarles un crítico literario victoriano. Se trataría por lo tanto no sólo de situar al mito en su contexto sociológico originario -si ello fuese posible-, sino también de emplazar en su contexto histórico y social

a la obra literaria antigua. Se trataría de lo que, en términos de la crítica literaria actual, podríamos denominar la búsqueda de una poética de la recepción.

Y es que, en efecto, aunque de momento mantengamos al mito en el molde de la mera literatura, no podemos seguir creyendo sin ninguna crítica en el valor eterno de las “obras clásicas” y en que su percepción estética no se ve influida por el transcurso del tiempo y por los diferentes tipos de cambios históricos y culturales. Lo que la *Ilíada* era para un aristócrata jonio del siglo VIII a.C. o para un ateniense de la época de Pisístrato tendría, quizás, muy poco que ver con lo que era la *Ilíada* de Wolff, o incluso la de Gilbert Murray. El aristócrata jonio y el ciudadano ateniense compartían los valores éticos y políticos que la *Ilíada* encarna, y su conducta como guerreros y como ciudadanos quería ser un imitación de la conducta de unos héroes que por otra parte reflejaban sus propios ideales de vida. La *Ilíada* era su *Lebenswelt*. Para Wolff o para Murray, dos destacados filólogos o historiadores de la literatura griega, la *Ilíada*, por el contrario, no tenía nada que ver con su mundo vital; para el primero de ellos, era ante todo un problema que trata de resolver en sus *Prolegómenos a Homero*, a saber, cómo poseyendo tal alto valor estético esta obra literaria podía incumplir todas las normas sobre la composición de un poema. Para el segundo de ellos, la *Ilíada* es un poema épico, es decir, una obra de un género literario bien definido, que se corresponde con determinadas etapas del desarrollo histórico de la Humanidad y que nace a partir de una materia mítica primitiva más o menos desorganizada.

Lo mismo que decimos de la épica podría decirse de la lírica arcaica y de su escasa utilización de los mitos, o de la tragedia ática, en la que partiendo de la tradición épica se moldean los diferentes ciclos heroicos, elaborando nuevas versiones míticas como la Orestíada de Esquilo o la trilogía de Edipo de Sófocles, por ejemplo, en las que los personajes tradicionales cambian sus conductas en función de los intereses dramáticos, que a su vez son un reflejo de las inquietudes y problemas del público ateniense.

La obra literaria fagocita al mito. Y es que, en efecto, no puede sostenerse que el mito tenga que ser en Grecia necesariamente literatura. Las fuentes clásicas nos han transmitido mitos, narrados por pescadores o marineros -y recogidos por Aristóteles o Eliano en sus obras zoológicas-, o por campesinos, pastores y guardianes y sacerdotes de pequeños y grandes santuarios rurales y urbanos -recogidos por Pausanias y las fragmentarias fuentes heortológicas-, que no están presentes en la tradición literaria. Y en los últimos años los arqueólogos especialistas en iconografías, como François Lissarague, han puesto claramente de manifiesto cómo la cerámica nos proporciona igualmente un acceso al mundo de los mitos que va mucho más allá de la tradición literaria. Y no sólo eso, sino que en la propia literatura clásica, y en alguno de sus más destacados representantes, como Platón, podemos ver como el filósofo nos informa, por ejemplo, que uno de los principales elementos transmisores de la mitología son las mujeres, que cuentan las historias

míticas a los niños modelando así su alma, razón por la cual las mujeres dejarán de criar y educar a los niños en su ciudad ideal.

Tendríamos, pues, un primer nivel del desarrollo de lo que llamamos mito, al que podríamos denominar como “preliterario”, y que es posible reconstruir con la ayuda de diferentes tipos de fuentes, si sabemos utilizar los métodos adecuados. Esos mismos mitos, o por lo menos una parte de ellos, se transforman en literatura. Ello no quiere decir, como se suele afirmar, que esos mitos sean la “materia” de la épica o de la tragedia, géneros literarios que les otorgarían una “forma”. De lo que se trata es de que a partir de unas estructuras narrativas más sencillas como son los relatos míticos se desarrollan otras más complejas, como puede ser un poema épico o un drama.

El mito “preliterario” es indisoluble de su contexto, y la obra literaria antigua también, por lo menos en la mayor parte de los géneros que se van a desarrollar antes de la Época Helenística, que supone la consagración de la cultura letrada. Pero, partiendo de estos dos primeros niveles de desarrollo, se va a difundir ya en la propia Antigüedad Clásica un proceso por el que los textos comenzarán progresivamente a independizarse de sus contextos y en el que los mitos pasarán progresivamente a convertirse en mitología.

En los últimos años, y sobre todo a partir de los trabajos de Eric Havelock, se ha venido desarrollando sistemáticamente el estudio de la cultura oral de la Grecia Antigua³.

Basándonos en estos trabajos, podemos afirmar que es en el siglo IV a.C. el momento en el que se produce la transición del mundo de la oralidad, no entendiéndose por tal el mundo en el que se desconoce la escritura, sino aquel en el que la comunicación social es básicamente oral y en el que la producción de los textos se halla subordinada a ese tipo de comunicación, al mundo de la cultura escrita.

El nacimiento de la cultura literaria, que se consagrará en la Época Helenística con el nacimiento de las grandes bibliotecas y el desarrollo paralelo de la *Filología*, va a dar lugar a un proceso en el que el texto literario se hace cada vez más inteligible sin tener en cuenta el contexto que lo vio nacer. Heródoto escribía para que sus *lógoi* fuesen recitados en público, Tucídides para ser leído, y la estructura de sus obras, e incluso su sintaxis, son buena prueba de ello. Platón escribirá diálogos, lo que supone algo así como escribir queriendo negar la escritura. Aristóteles redactará sus obras en una densa prosa concebida para ser asimilada en una solitaria y atenta lectura.

El escribir para el lector supone, por utilizar la terminología platónica, desplazar el eros desde el lector al texto. Platón sostenía que en la búsqueda filosófica era fundamental el impulso erótico, que encauzaba las almas del maestro y el discípulo hacia la búsqueda de la verdad. La filosofía nacería así de una situación comu-

³ Un buen resumen de ellos puede verse en Francisco J. González García, *A través de Homero. La Cultura Oral en la Grecia Antigua* (Santiago de Compostela 1991).

nicativa y sería indisoluble de un determinado medio: el gimnasio o la escuela filosófica, y de una determinada institución: la relación pederástica. Con Aristóteles todo ello desaparece. La comunicación se va a realizar básicamente con el texto, el impulso amoroso se desplazará hacia el propio texto y así nacerá esa ciencia del ciudadano de los textos que es la filología. La filología busca textos para formar bibliotecas, los ordena y los depura, estableciendo las versiones auténticas, como la *Ilíada* de Aristarco. Y no sólo cuida de los textos, sino también del lenguaje. Ese cuidado de los textos va a pasar a desempeñar un papel fundamental, por otra parte, desde el momento en el que la educación literaria, comenzando con los poemas homéricos y terminando con el estudio de la retórica, va a constituir toda la pirámide de la educación en el mundo greco-romano.

Los filólogos se alzan como guardianes del lenguaje y de la tradición. Ellos tienen un patrimonio que defender, y dentro de ese patrimonio va a estar la mitología.

Autores recientes como Marcel Detienne y Luc Brisson no han dejado de señalar la importancia del siglo IV, y sobre todo de Platón, en el proceso de creación del concepto de "mitología", entendida como un objeto que es posible definir y estudiar -por supuesto para criticarlo- y que está compuesto por el conjunto de esos objetos llamados mitos⁴. Pero de momento no vamos a entrar en la crítica filosófica de los mitos y de los poetas, que es tan antigua como Heráclito, sino que lo que nos interesa es el proceso de constitución de la mitología como objeto. A través de él los mitos dejan ya de ser parte de la *Weltanschauung* o del *Lebenswelt*, dejan de ser inteligibles por sí mismos, inteligibles en la propia situación en la que se enuncian, y pasan a ser algo extraño, algo que está fuera de nosotros y que es preciso estudiar porque no nos resulta inteligible, porque se enfrenta con nuestra lógica y consiguientemente con nosotros mismos. El mito se convierte así en algo paradójico, e incluso irracional.

Pero he aquí que surge un problema, y es que no podemos condenar al mito porque eso supondría condenar toda la tradición literaria clásica, todos o casi todos los textos que pasan ahora a ser el objeto de nuestro cuidado. Por ello se va a producir un fenómeno que podemos denominar como la domesticación filológica del mito. La filología va a hacer con el mito lo mismo que hará con los textos. En primer lugar, lo recogerá, recopilando versiones antiguas, como en Calímaco, intentando recrearlo literariamente y resucitando la épica, como en Apolonio de Rodas o en Quinto de Esmirna, y sistematizándolo como en los conocidos "manuales" de Apolodoro o de Higino.

El mito va a convertirse, en primer lugar, en una *materia*, que es preciso conocer para entender la literatura anterior, que no nos resulta inteligible pero que constituye nuestra tradición literaria. Ese será el sentido de los manuales citados y de tantos escolios que tanto en la Antigüedad como en la actualidad resultan indis-

⁴ Véanse sus libros *L'Invention de la Mythologie* (París 1981) y *Platon, les mots et les mythes* (París 1982), respectivamente.

pensables para el conocimiento de numerosas versiones míticas. Y ese conocimiento de la materia nos permitirá darle una *forma*, cuando escribamos un discurso, sea del tipo que sea. Si queremos así citar un modelo que sirva para ensalzar la fidelidad conyugal de una difunta a la que hacemos su oración fúnebre, podremos citar a Penélope o a alguna de las otras esposas modelo que recoge Higino, que también nos dará ejemplos de todo lo contrario.

Con la filología y con la educación retórica clásica domesticamos el mito, lo sistematizamos e incluso lo utilizamos para nuestros propósitos expresivos, pero hay algo en él que nos sigue pareciendo irreductible, y por ello será necesario *interpretarlo*, es decir, reducirlo a algo diferente a lo que aparentemente es. El mito no puede “querer decir” lo que aparentemente dice porque eso no tiene sentido y el mito literario tiene prestigio, y si tiene prestigio tiene que tener sentido. Por ello la Antigüedad desarrollará la interpretación alegórica del mito, según la cual el mito esconde un mensaje verdadero bajo una apariencia falsa.

De acuerdo con esta interpretación el mito podrá contener tres tipos de verdades: *históricas, físicas, o éticas*. De acuerdo con la primera de estas tres versiones, conocida con el nombre de Euhemerismo, toda la mitología no sería más que una transferencia de hechos históricos de los que se habría perdido el recuerdo a un mundo en el que los personajes históricos aparecen transfigurados, de modo que los reyes se convierten, por ejemplo, en dioses, al igual que los inventores que con sus descubrimientos beneficiaron a la humanidad (piénsese en Demeter y Triptolemo y la agricultura). Para la segunda de estas interpretaciones los personajes de la mitología encarnan fuerzas físicas: lluvia, rayo, trueno o torrentes y sería así el mundo físico el que aparece transfigurado en el relato mitológico. Y para la última, el mito no sería más que una lección de moral simbólicamente relatada.

Estos tres tipos de interpretaciones poseerán una importancia fundamental porque junto con el uso literario y retórico del mito van constituir las formas de aproximarse al mismo en las épocas helenística y romana, y las formas básicas en las que siguen aproximándose al mito los filólogos clásicos que sostienen que la mitología puede ser estudiada con los únicos medios de las “ciencias de la Antigüedad”.

Pero en la propia Antigüedad Clásica el mito no sólo quedó reducido al campo de la literatura, en el caso de sus elaboraciones secundarias, sino que también fue citado por científicos, filósofos, y más tarde teólogos. Esta utilización del mito por parte de los antiguos no deja de tener su interés porque, al igual que ocurría en el caso de la filología, sus usos van a seguir presentes en la actualidad.

Un filósofo antiguo, lo mismo que un científico, puede citar un mito fundamentalmente en dos sentidos. En primer lugar, como un hecho científico más; piénsese, por ejemplo, en los embarazos de las yeguas por el viento, citados por Aristóteles, y en tantos otros ejemplos que podemos hallar no sólo en el estagirita, sino también en el *Corpus Hipocrático*⁵, o en enciclopedistas más tardíos como

⁵ Ver numeroso ejemplos en R. Joli *Le Niveau de la Science Hippocratique* (París 1966).

Plinio. También puede darse el caso de que al hablar de un animal, por ejemplo, se recoja un mito sin más, mito no atestiguado en ninguna otra tradición y recogido directamente por el autor o sus fuentes del folklore de los marineros, como ocurre en el caso del mito de Nerites en Eliano (14.28).

Puede darse también el caso de que en el saber mítico, sobre todo de Homero, pretenda hallarse un profundo saber naturalista o geográfico, como en el caso de Estrabón, utilizándose consecuentemente la interpretación alegórica. Pero lo más normal es que el mito, cada vez más, se cite para ser criticado, siendo desautorizado su discurso frente al de la filosofía. Esta tradición comienza claramente con Heráclito, continúa en Platón y en filósofos posteriores, y culmina en los Padres de la Iglesia, que utilizaron sistemáticamente las obras de los mitólogos y los filósofos para desacreditar la religión pagana (piénsese en el Protréptico de Clemente de Alejandría, por ejemplo). La mitología aparece así cubierta de desprestigio, no sólo cultural, sino también religioso y ético, llegando sus figuras a ser claramente demonizadas, desde el momento en que los dioses del paganismo pasen a ser considerados como manifestaciones del diablo destinadas a engañar a los hombres y apartarlos del culto del verdadero Dios.

Curiosamente puede darse también el caso de que en épocas de crisis cultural, como en el mundo greco-romano a partir del siglo II, una serie de textos religiosos, como los *Oráculos Caldeos* o el *Corpus Hermético*, pasen a convertirse en un modelo de sabiduría superior a la que nos es accesible mediante el conocimiento filosófico, siendo, claro está, estos textos más o menos míticos y atribuidos a personajes de la mitología ahora sincretizada, como la figura de Hermes Thoth. Estos textos disfrutarán de un renovado prestigio en el Renacimiento europeo.

Todas estas actitudes ante el mito y la definición de lo que se entiende por mitología se desarrollaron en el ámbito de la Antigüedad clásica y por ello son de un gran interés, pero ese interés se ve enormemente incrementado si tenemos en cuenta que las posturas europeas ante el mito que se van a ir desarrollando a la par que se produce el proceso de creación del saber antropológico están ya contenidas en esta matriz clásica.

El estudio de la mitología clásica nunca fue, de un modo o de otro, ajeno al campo de la antropología. Y ello era inevitable porque para un europeo culto la mitología, desde la propia Antigüedad, era precisamente la “mitología clásica” con sus formas de estudio e interpretación, tal y como las hemos descrito. Podríamos decir que, en cierto modo, el estudio antropológico del mito consistió en liberarse de la tradición de la mitología clásica, por una parte, y por otro lado en reencontrarse constantemente con ella.

Se entiende en la actualidad por antropología el estudio de los pueblos primitivos actuales, frente a la tradición del pasado siglo que concebía a la antropología sencillamente como el estudio de la historia más antigua de la humanidad. Partiendo de ese presupuesto será necesario, si queremos practicar la antropología, entrar en contacto, de un modo o de otro, con un pueblo al que podamos conside-

rar primitivo, ya sea este pueblo próximo, como los campesinos o los pastores europeos, o lejano en el espacio.

En este sentido, la historia de la antropología es un proceso de descubrimiento de esas culturas contemporáneas a nosotros en el tiempo, pero cuyo sentido histórico no correspondería al momento presente sino al pasado. Llegar a conocer esas culturas, y sobre todo llegar a comprenderlas, exige en muchos casos que corramos el Velo de Maya que nos hace ver el mundo como nuestra representación, e intentar ser capaces de comprender ese mundo con una mente nueva. La tradición literaria clásica, más o menos conservada durante la Edad Media y renovada en el Renacimiento, podía en este sentido proporcionarnos ciertos conocimientos de este tipo de pueblos, pero también cerrármolo, en tanto que los pueblos bárbaros y algunos pueblos primitivos, como los del África Negra, son percibidos siempre a través de unos determinados patrones culturales de carácter más bien peyorativo, y en todo caso, aunque se los idealiza en ocasiones, sólo sirven como imagen aberrante, hacia el bien o hacia el mal, de los patrones culturales del mundo clásico⁶.

Es esa tradición cultural la que hará que el conocimiento de los pueblos ajenos a la tradición cultural europea y al sistema de las tres grandes religiones medievales quede confinado en los márgenes de la etnografía fantástica, y únicamente cuando se produzca el descubrimiento de América la cultura europea se encontrará frontalmente con un mundo que no podía ser totalmente explicado por los patrones literarios clásicos, aunque se usaron por doquier para intentar comprenderlo; piénsese en “descubrimientos” tan curiosos realizados en el Nuevo Mundo como el del pueblo de las Amazonas, que dará lugar al nombre de famoso río⁷.

Al peso de tradición cultural clásica habría que añadir el omnipotente poder que la tradición teológica representa en Europa en el siglo XVI. De acuerdo con ella los dioses, cultos y ritos descubiertos en el nuevo continente se alejaban de la verdadera religión, por lo que se imponía la labor de conversión de los indígenas a la de la comprensión de su propia idolatría.

Será a partir del siglo XVIII, con el desarrollo de la Ilustración, cuando curiosamente comiencen a sentarse las bases para el estudio de las mitologías primitivas, que permitirán observar con una nueva luz el mito griego. Dicho estudio partirá, en el caso por ejemplo de Charles de Brosses, de una crítica de la tradición neoplatónica que había visto en el mito, tal y como lo contenían los escritos herméticos, una fuente de sabiduría primitiva. Para este autor, creador del concepto antropológico de fetichismo⁸, el mito no sería la revelación de una sabiduría primigenia digna de imitación, sino una muestra de la rudeza y el salvajismo primitivos.

⁶ Véase un ejemplo curioso en el caso de los pigmeos, un pueblo mítico de la Antigüedad que llega a ser “descubierto” por los antropólogos, estudiado por Pietro Janni, *Etnografía e mito. La Storia dei Pigmei* (Roma 1978).

⁷ Sobre estos pueblos en la tradición tardomedieval ver Claudio Kappler, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media* (Madrid 1986 [París 1980]).

⁸ Ver su *Du Culte des Dieux Fétiches* (París 1760).

Será precisamente el nuevo contacto con los salvajes, que se va a desarrollar de nuevo a partir del siglo XVIII y sobre todo a lo largo del siglo XIX, con la colonización de Asia y África, lo que va a abrir paso a una nueva comprensión del mito, que se hará ahora posible debido al nuevo ambiente intelectual creado por la Ilustración y su crítica de todas las religiones históricas.

El pensamiento ilustrado llevó a cabo una dura crítica de todas las religiones históricamente constituidas, incluidos el Cristianismo y de la Iglesia. En este combate, apelar a la crueldad o el sinsentido de los ritos de los salvajes permitía desacreditar a las religiones cristianas: piénsese en la comparación de la antropofagia con la eucaristía o en el desarrollo de conceptos, como los de fetichismo, totemismo o tabú, que vendrían a expresar todo aquello que hay de irracional en las religiones primitivas y, consecuentemente, en las religiones en general.

Partiendo de esa base y gracias a la ampliación del conocimiento de las realidades etnográficas que va a tener lugar a partir de finales del siglo XVIII, el siglo XIX pudo desarrollar en Europa las *grandes síntesis* histórico-antropológicas, como las llevadas a cabo por L.H. Morgan, J.J. Bachofen, H.S. Maine. o J.B. Tylor, en las que se daba por vez primera una visión de conjunto de la humanidad primitiva, que desembocaba en las culturas de la Antigüedad clásica, visión en la que los rituales y los mitos estaban llamados a desarrollar una función preponderante. De acuerdo con las visiones de estos autores, sistematizadas también por filósofos como Augusto Comte o Herbert Spencer, la religión y, consecuentemente, la mitología correspondían a una fase primitiva del desarrollo de la humanidad. Si queremos comprenderlas debemos situarlas en su contexto histórico, del mismo modo que si queremos comprender algunas costumbres extrañas de los campesinos ingleses o alemanes -que ahora comienzan a ser estudiadas por los folkloristas- deberemos recurrir a la teoría de los *survival*, de las supervivencias, desarrollada por Tylor, según la cual usos, creencias y costumbres lógicas en otras etapas anteriores del desarrollo de la humanidad pueden perdurar en el tiempo en épocas posteriores, en el caso de comunidades aisladas geográficamente o carentes de educación y formación religiosa.

En este caso, nos encontraremos con que es la Historia -el siglo XIX es el gran siglo de la Historia- lo que nos permite comprender qué es el mito. El mito es la creencia irracional de los hombres de los orígenes, cuya carencia de medios materiales, cuyo temor ante la naturaleza, y cuya ignorancia y bajo nivel de desarrollo moral y político, les llevaría a practicar ritos absurdos y a mantener opiniones y creencias insostenibles. El mito ya no tiene prestigio, únicamente posee realidad histórica, pero es la misma dinámica de la historia, cuyo desarrollo está básicamente regulado por la ley del progreso, lo que hará que el mito fenezca por agotamiento y sea sustituido por la religión, en algunos autores, o por la metafísica en otros (como en Comte), para culminar toda la epopeya del conocimiento humano con el nacimiento de la ciencia, tanto en el caso de Comte como en el caso de Fra-

zer (el primero utiliza el esquema religión, metafísica, ciencia y el segundo magia, religión y ciencia).

La aplicación de estas teorías del mito al campo de la Antigüedad clásica no dejaría de plantear algunos problemas de carácter estético e ideológico, en cuanto que situar la mitología en los más primitivos estadios del desarrollo de la humanidad llevaba irrevocablemente a comparar a griegos y romanos, dos pueblos que eran objeto de veneración por parte de la cultura europea, con los indígenas americanos, tal y como hizo en el siglo XVIII el padre Laffitau o como en el siglo XIX hará Morgan, o con los negros africanos, como había hecho en el siglo XVIII De Brosses y en el siglo XIX numerosos autores. Un perjuicio etnocéntrico -"nosotros (a través de los griegos nuestros antepasados) no podemos ser como los salvajes"- y un juicio estético acerca de formas de vestir y de vivir en general, hizo esta comparación difícil, incluso bien entrado el siglo XX.

Será en nuestro siglo, y prácticamente en su segunda mitad, cuando una amplia renovación del conocimiento antropológico tendrá importantes consecuencias para el estudio del mito, que además traerán consigo importantes repercusiones en el campo de la mitología clásica.

Esta mutación del conocimiento antropológico suele simbolizarse a través del nombre de Bronislaw Malinowski, quien por primera vez va a desarrollar el conocimiento antropológico partiendo no sólo de la observación directa de los pueblos primitivos actuales, sino también de una larga convivencia con los mismos, lo que le permitirá comprender en su contexto el funcionamiento de las instituciones económicas y sociales y el sentido que la práctica de los ritos y el recitado de los mitos puede poseer. En contra de todo lo que se venía afirmando acerca de la falta de capacidad de los hombres primitivos para pensar realmente, Malinowski observa que los trobriandeses, con los que convivió, piensan racionalmente en sus labores agrícolas o de pesca, en el desarrollo de su tecnología y de sus relaciones sociales, y entre ellos el mito no es una fuerza irracional que configure toda su conducta, sino un tipo de relato que se lleva a cabo en ocasiones determinadas y que posee como finalidad otorgar sentido a determinadas costumbre o ritos, y que intenta explicar una serie de cuestiones a las que no podemos tener acceso mediante nuestro entendimiento, como el origen del mundo o el hombre o el sentido de determinadas instituciones sociales y costumbres.

El mito para Malinowski se caracterizaría, ante todo, porque cumple una función social, una función que se podría llamar ideológica y que consiste en otorgar sentido al orden social, en dar a sus agentes una explicación que les permita orientar su conducta. El mito poseerá, pues, un valor no sólo funcional, sino eminentemente racional, y el hombre primitivo es un ser humano dotado de un conjunto de valores sociales, éticos y estéticos que podemos no compartir, pero que están perfectamente legitimados por el uso y tienen sentido en su contexto geográfico e histórico. Comprender sus mitos supondrá, pues, lo mismo que llegar a entender su cultura como un sistema simbólico.

No será sin embargo Malinowski, sino Claude Lévi-Strauss, quien desarrolle dentro del campo de la antropología un método que partiendo de estas premisas permita analizar los mitos como sistema simbólico altamente estructurado que funciona como una matriz que permite generar un tipo de discurso específico.

Aunque Lévi-Strauss considera que existe una correlación entre la infraestructura y la superestructura, sin embargo piensa que el mito puede ser analizado aisladamente y como un sistema. En su opinión, el mito constituye un metalenguaje y funciona independientemente de las diferentes lenguas habladas. No obstante, para analizarlo utiliza el método estructural, tomado de la lingüística, partiendo del principio de que cada mito se compone de un número limitado de mitemas, o unidades mínimas, y de que dichas unidades se estructuran en una serie de códigos, que agrupan los diferentes tipos de hechos a los que el mito hace referencia.

El mito es un buen ejemplo de lo que ese autor llama la lógica de lo concreto. En ella, lo que se utiliza para construir el sistema son diferentes tipos de datos sensoriales y de cualidades sensibles: olores, sabores, fenómenos meteorológicos, zoológicos o botánicos..., y diferentes tipos de datos tomados del campo de la organización social (relaciones de parentesco) y de las relaciones humanas (relaciones sexuales y familiares, sentimientos). Tomando todos estos datos, el mito los articularía horizontalmente en diferentes códigos: botánico, zoológico, gastronómico, y verticalmente estableciendo relaciones entre los códigos, mediante transformaciones del tipo conocido en la Antigüedad como metamorfosis (Dafne en laurel, por ejemplo). De este modo, el mito consigue manejar una ingente cantidad de información, ya que las posibilidades de combinar todo este tipo de datos son muy elevadas, actuando a la vez como un sistema de memoria colectiva y como un sistema ideológico, que es capaz de dar cuenta, utilizando únicamente los recursos del pensamiento oral, de los problemas que el orden del mundo y su origen o los rasgos fundamentales de la organización plantean a los miembros de todas las culturas.

La riqueza de los análisis mitológicos de Lévi-Strauss es extraordinaria, y la aplicación de su método a diferentes mitologías (además de las americanas, con las que él trabajó), ha producido importantes resultados, a los que no ha sido ajena la propia mitología clásica, con trabajos como los de Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, y tantos otros. La aplicación de este método al campo de los estudios clásicos ha sido enormemente importante, porque no ha supuesto sin más la introducción de una teoría, como la teoría psicoanalítica por ejemplo, que se intenta confirmar con el uso de las fuentes mitológicas, sino que más bien ha sido un auténtico método, es decir, un sistema que ha permitido leer las fuentes de otra manera, integrar en el análisis del mito textos hasta ahora poco utilizados, como los textos científicos (botánicos y zoológicos) y *filosóficos*, y permitimos comprender, una vez más, la riqueza del pensamiento antiguo, sobre todo griego, que no es, en modo alguno, el nuestro, pero de cuyo estudio podremos continuar extrayendo siempre lecciones porque, en tanto que es humano, no nos es del todo ajeno.

Desde esta perspectiva, no tendría sentido contraponer mitología clásica y antropología, si somos capaces de superar los límites que las pacatas especializaciones académicas imponen, sino que de lo que tendríamos que hablar es de diferentes concepciones del mito: una de carácter básicamente literario, que se desarrolla en la antigüedad clásica y es fruto del trabajo de los filólogos antiguos, y otra concepción, sin duda más amplia, en la que el mito es estudiado dentro del ámbito de la antropología y de las ciencias sociales y humanas, y que nos ayuda no a hacer una brillante composición literaria ni una exhibición de erudición más o menos puntillosa, sino a comprender la vida y el pensamiento de los seres humanos tanto en sus dimensiones individuales como colectivas⁹.

⁹ Una síntesis más amplia de las concepciones e interpretaciones modernas del mito griego puede verse en mi libro *El mito griego y sus interpretaciones* (Madrid 1988), donde también puede encontrarse una amplia bibliografía.