

LAS FRONTERAS DEL MITO.

Uno de los principales problemas que encontramos a la hora de dilucidar las particularidades de los mitos, consiste en las profundas imbricaciones de éstos respecto de otras producciones culturales humanas, en las que también se encuentran presentes aspectos cuasi-mitológicos; tales producciones culturales son, básicamente, la literatura, la historia, la religión y el arte. Con todas ellas mantiene el mito relaciones de proximidad y, de alguna manera, es a través del tratamiento de esas relaciones como podemos llegar a acotar las características fundamentales de los mitos en su conjunto, esto es, de las mitologías en tanto que sistemas dinámicos de mitos.

1 - [Mitos, Cuentos y Leyendas](#)

2 - [Mito e Historia](#)

3 - [Mito y Ritual](#)

4 - [Mito y Arte](#)

1 - Mitos, cuentos y leyendas

La relación entre los mitos y los diversos tipos de literatura, sea ésta oral o escrita -al igual que los propios mitos, que podemos encontrarlos tanto por escrito, como por vía de la tradición oral-, es sumamente prolija, a juzgar por la gran variedad de autores que han tratado abundantemente la cuestión (hasta el punto de que, en el plano de los estudios mitológicos, las relaciones entre cuentos y mitos han llegado a constituir una suerte de tópico ineludible, que hace hincapié en la importancia fundamental de esa distinción para poder arribar a una comprensión plena del carácter propio de los mitos)¹. Así, encontramos que las opiniones de los diversos autores que aquí trataremos están divididas, fundamentalmente, en torno a la cuestión de si los mitos y los cuentos poseen o no diferencias esenciales entre sí. El primero de tales autores a tratar es Bronislaw Malinowski, por la claridad de su exposición y también porque su obra es considerada como clásica en relación al tema que nos ocupa.² La división de géneros de la literatura oral que Malinowski presenta ofrece las siguientes peculiaridades:

Las distinciones (junto a los puntos comunes), entre cuentos leyendas y mitos provienen de un estudio de corte "emic" (esto es, con las categorías propias de la cultura a estudiar), efectuado entre los nativos de las islas Trobriand y, por tanto, son ellos mismos quienes marcan las pautas diferenciadoras entre los distintos géneros narrativos.

La neta demarcación que establece el estudio de Malinowski permite comprender con mayor facilidad el resto de clasificaciones que ofrecen otros autores, así como los posicionamientos que adoptan unos y otros respecto del tema a tratar, esto es, las diferencias y afinidades entre los mitos y otros tipos de relatos.

Tal como se desprende del trabajo de campo de nuestro presente autor, los trobriandeses distinguen entre al menos tres tipos de narraciones : los kukwanebu (cuentos), los libwogwo (leyendas, sagas y narraciones históricas) y los liliu (mitos). La primera clasificación comprende aquellos relatos ficcionales (Märchen) cuya principal finalidad es meramente recreativa, esto es, son narraciones consideradas fantásticas, destinadas al solaz y esparcimiento de los oyentes. En términos del propio Malinowski, este tipo de relatos (los kukwanebu), son asimilables a lo que en nuestra cultura calificamos usualmente como "cuentos populares" o "cuentos maravillosos"³. Sin embargo, existen ciertas particularidades inherentes al contexto que merecen ser citadas, de cara a su futuro contraste con las funciones que Roger Pinon atribuye a los cuentos, de las cuales nos ocuparemos más adelante. En síntesis esquemática, las peculiaridades contextuales enumeradas por Malinowski, respecto de los kukwanebu, son las siguientes :

Estos relatos no son considerados como verdaderos.

La época considerada por los nativos como propia de los cuentos maravillosos o, dicho de otra manera, la "estación de los cuentos maravillosos" si seguimos a nuestro autor, se ubica hacia finales de noviembre, cuando ni la mar ni los campos requieren laboreo alguno, y cuando el tiempo es lo suficientemente intempestivo como para que los indígenas se vean incoados a refugiarse en sus cabañas con cierta asiduidad.

El momento más adecuado del día para contar los kukwanebu es el anochecer, cuando el ambiente tórnase impregnado de sociabilidad en derredor del fuego comunal.

Existe una creencia que -como señala Malinowski- no es tomada totalmente en serio, acerca de que la narración de estos cuentos maravillosos resulta beneficiosa para los nuevos plantíos que han sido sembrados recientemente en los huertos. Cada relato, aunque es conocido prácticamente por todos los miembros de la comunidad, tiene una suerte de "propietario" al que se le atribuye el derecho a recitarlo o a autorizar a otro a que lo haga por él.

Buena parte del "efecto" de la narración se apoya sobre las habilidades comunicativas del narrador o "dueño" del relato. Al margen del propio contenido del cuento (que, por supuesto, es importante), son las habilidades sociales del narrador las que permiten fomentar la participación colectiva, con lo que el relato pasa a ser una representación en la que todos intervienen. De forma análoga a las narraciones del rapsoda homérico, el tono de voz, la mímica con la que se acompaña la narración, y la participación del auditorio, cobran suma importancia.

La segunda clasificación (esto es, los libwogwo), abarca aquellos relatos que podemos calificar como narraciones históricas, leyendas y cuentos de oídas a un tiempo. Su rasgo distintivo respecto de los kukwanebu consiste en que, a diferencia de éstos, los libwogwo carecen de una estación propia y una manera estereotipada de ser narrados, y su recitado no tiene el carácter de una celebración, ni poseen dueño alguno a quien competa la potestad de los mismos, y

además, su contenido se considera como verdadero a la par que acontecido en un tiempo pretérito, lo que hace que dichos relatos sean considerados por los nativos como más importantes que los pertenecientes a la clasificación anterior. Estos relatos, de alguna manera, condensan la experiencia de los antepasados y suelen ser narrados "de ancianos a jóvenes" con motivo de alguna actividad importante (como, por ejemplo, una expedición marítima o una partida de caza). Su temática muestra una cierta unidad: todos ellos refieren, tanto al afán de progreso y alcance de grandes logros, como a aquellos antepasados que realizaron determinadas hazañas, cuyo desenlace contribuyó a una mejora para la colectividad, bien económica, bien de prestigio social respecto de otras colectividades, o ambas a un tiempo. Es evidente que este tipo de narraciones poseen mayor prestigio entre los trobriandeses que los kukwanebu, quienes consideran a los libwogwo como dotados de validez histórica.

Pero es la tercera clasificación, a saber, los liliu, la que trasciende y a la par delimita por contraste las otras dos anteriores. Los liliu reciben la consideración social de relatos sacros (esto es, el tercer sentido de la voz "mito" que contempla Prat i Carós, el cual ya tratamos en páginas anteriores a propósito de los hieroi logoi o narraciones sagradas).

"Si el primer tipo es narrado por solaz, y el segundo lo es para hacer constataciones serias y satisfacer la ambición social, el tercero está considerado no sólo verdadero, sino también venerable y sagrado, y el tal desempeña un papel cultural altamente importante. El **cuento** popular, como sabemos, es una celebración de temporada y un acto de sociabilidad. La **leyenda** originada por el contacto con una realidad fuera de uso, abre la puerta a visiones históricas del pretérito. El **mito** entra en escena cuanto el rito, la ceremonia, o una regla social o moral, demandan justificante, garantía de antigüedad, realidad y santidad."⁴

Esta última clase de relatos está situada en un nivel muy distinto al de las otras dos, en tanto que constituye el Credo sobre el que se apoya y sustenta el ritual, y cabe hacer hincapié en el hecho de que es el ritual quien cumple la función de aglutinador social y de preparador anímico e intelectual a un tiempo, ante cualquier acontecimiento importante del que dependa o pueda depender la estabilidad del colectivo que lo lleva a cabo: desde la construcción de las piraguas, hasta la regulación del comercio ceremonial, pasando por, como ya dijimos, cualesquiera otras actividades que sean fundamentalmente importantes (y que conlleven riesgos mortales, junto al consecuente desasosiego que éstos comportan). Dicho de otra manera, el ritual funciona como un pre-operador espiritual ante cualquier evento fáctico de importancia vital, y es la mitología (esto es, el conjunto de los liliu), la encargada de proveer un formulario o credo que soporte al ritual. Tal como se desprende de las observaciones de Malinowski, el eje fundamental sobre el que pivota la distinción entre el mito y el cuento consiste en la atribución del carácter de "verdadera realidad intemporal y sagrada" a los mitos, asunción que no es extensible a los cuentos, a los cuales podríamos calificar de mera recreativa ficcional.

Pero, a fin de perfilar aún más la distinción entre los mitos y otros tipos de narraciones (esta vez desde dentro de nuestro horizonte cultural), valga exponer la acotación que efectúa el folklorista belga Arnold Van Gennep, en su obra *La formation des légendes*⁵, respecto de los siguientes géneros narrativos: la fábula, el mito, la leyenda y el cuento.

FÁBULA: Se entiende por fábula una narración, en verso, de personajes animales dotados de cualidades humanas o que actúan como si fueran hombres. En prosa, estas narraciones se denominan cuentos de animales.

MITO: El mito sería, a la postre, una leyenda localizada en regiones fuera del alcance humano, protagonizada por personajes divinos.

LEYENDA: En la leyenda, el lugar se indica con precisión; los personajes son individuos determinados, y sus actos tienen un fundamento que parece histórico y son de cualidad heroica.

CUENTO: El cuento sería una narración maravillosa y novelesca, sin localizar el lugar de la acción ni individualizar a los personajes. Respondería a una concepción "infantil" del universo y sería de una "indiferencia moral" absoluta.

Si bien la taxonomía de Van Gennep añade una categoría más a la división trobriandesa reseñada por Malinowski -a saber, la **fábula**, la cual está de alguna manera emparentada con el cuento-, esta aportación resulta significativa, en tanto que nos posibilita hacer referencia a una cuestión que Lévi-Strauss considera central y representativa de la "lógica de lo concreto" que él atribuye al denominado "pensamiento salvaje": la animalización de lo humano y la hominización de lo animal (antropomorfismo de la naturaleza y fisiomorfismo del hombre⁶). En la fábula, encontramos tres elementos que le son peculiares: la producción en verso, la hominización de los animales y la presencia de una moraleja final.

Debemos tener en cuenta que la alusión de propiedades animales atribuidas a los seres humanos y viceversa (propiedades humanas atribuidas a los animales), constituye una suerte de constante en el imaginario griego antiguo que posibilita tanto la representación de vicios y virtudes humanas, como la difusión de moralejas y normas morales más o menos explícitas.⁷

Dentro de la clasificación considerada como clásica⁸ por Joan Prat i Carós⁹, encontramos así caracterizados a los mitos, las leyendas y los cuentos. En cuanto a temática se refiere, los mitos cubrirían los siguientes aspectos: "Mito", sería una categoría formal para designar las narraciones de tipo sagrado. Serían, entonces, narraciones consideradas como sagradas, que tratan de "seres sagrados y de héroes semidivinos, y del origen de todas las cosas, normalmente por mediación de estos seres sagrados."¹⁰

Relatan y dan fe de "cómo se pobló un mundo despoblado, como el caos se transformó en cosmos, como los inmortales se volvieron mortales, cómo aparecieron las estaciones en un clima en el que no las había, de qué manera la unidad primigenia de la humanidad se escindió en una pluralidad de tribus, naciones, etc."¹¹

Se ocuparían de "los grandes misterios del cosmos y de la naturaleza, de los profundos secretos que hay sobre el individuo, la humanidad y la sociedad. A través del mito nos acercáramos a la cosmovisión religiosa, filosófica y simbólica que cada sociedad tiene de ella misma y de las otras que la rodean."¹²

La categoría "mito" incluye subclasificaciones como son, entre otras, los mitos políticos, los mitos del eterno retorno, los mitos mágicos, etc.¹³

El segundo género literario serían las sagas o leyendas. Según Raquel López Melero, las sagas son un tipo de leyendas que "recogen acontecimientos humanos significativos, considerados popularmente como históricos. Estas leyendas suelen formar ciclos de carácter temporal, territorial o familiar."¹⁴ Las leyendas suelen explicar fenómenos extraordinarios y dignos de ser recordados, considerándose que, mientras el mito pertenece al "saber sagrado" del grupo, la leyenda pertenece al "saber histórico" y conforma la memoria colectiva del grupo.

En tercer y último lugar, tenemos a los cuentos. Su principal rasgo distintivo es que, a diferencia de los mitos y las leyendas, no pretenden referir a una verdad (ni etiológica, ni histórica, ni de ningún tipo). Su finalidad no es otra que la de divertir causando impresión, razón por la que abundan en ellos elementos maravillosos tales como las criaturas extrañas o monstruosas, apariciones, transformaciones, exotismo e imaginación desbordante todo a una. Estas narraciones forman parte de la denominada "literatura de ficción", y son conocidas popularmente como "cuentos maravillosos", "aventuras fantásticas", "cuentos de hadas", "cuentos mágicos", "cuentos infantiles", etc.

Respecto de estas tres categorías clásicamente consideradas como propias de la literatura oral, esto es, el cuento, la leyenda y el mito, cabe decir que constituyen una suerte de "tópico admitido" en los estudios mitológicos, sobre el que se ha construido una suerte de "arnés ideológico" que no llega a encajar plenamente con los casos reales y concretos, cuando es aplicado a ellos.¹⁵

"...Las distinciones entre los términos de la literatura oral, que sobre el papel pueden resultar bonitas y hasta útiles, a menudo, cuando tienen que volverse utensilios analíticos o tipológicos concretos y operativos para clasificar narraciones específicas, comienzan a hacer aguas."¹⁶

Esto ocurre porque, en múltiples mitos, encontramos entremezclados elementos que pertenecen tanto a la historia, la fantasía o al ámbito religioso a un tiempo o, en otras palabras, porque no siempre es posible distinguir plenamente un mito de un cuento o un relato histórico porque muy a menudo el mito tiene parte de cuento, parte de historia y parte de religiosidad¹⁷. Un ejemplo actual de esto lo podemos encontrar en los "cuentos religiosos" o rondalles del folklore popular¹⁸.

Una hipótesis interesante acerca de aquello que es común a los mitos, leyendas y cuentos, es la que ofrece Ramona Violant i Ribera, quien considera que cada uno de estos tres géneros establece unas determinadas reglas de comunicación¹⁹, y que todos ellos son la expresión de la afirmación cultural de esas reglas.

"Cada género actúa como una formulación verbal de disposiciones mentales primarias o fundamentales, como el sentido de lo sagrado, de la familia, de la esencia del universo, de la experiencia acumulada, o bien como una expresión de las necesidades del alma humana, la sublimación del mundo mediante un proceso mitificador, la resignación psicológica ante la destrucción humana, las relaciones de cariz religioso entre el mundo presente y el futuro, y la facultad psicológica que permite al hombre reirse de sus problemas y sus acciones. Debido a esto, cada forma concreta de mito, leyenda, cuento o fábula, proverbio o anécdota ofrece toda una serie de implicaciones a considerar que trascienden la estricta dimensión textual."²⁰

Retomamos el tema que nos ocupa, esto es, las relaciones entre los mitos y los cuentos, en aquello común a ambos (que, como vimos, apuntaba hacia una suerte de "estructuras comunicacionales", según Ramona Violant), para enfocar el problema desde sus aspectos funcionales y, por ende, sociales. Como ya anticipamos líneas arriba, Roger Pinon²¹ ofrece una relación de las funciones del cuento, dentro del grupo que los narra y escucha. Tales funciones son las siguientes:

"Entretener, distraer después del trabajo, durante la vigilia.

Enseñar moral, tabúes, filosofía, principios de vida, ridiculizar caprichos y defectos; sin duda, además, el cuento de alcance ético ha precedido al cuento amoral, el cual supone una sociedad muy avanzada.

Subsidiariamente, compensar los imperativos biológicos o sociales, dando al hombre los elementos de ensoñación que le permiten liberar sus complejos, superar su propia naturaleza, proyectar su ser profundo.

Y también contribuir al mantenimiento de la cohesión social y cultural, proporcionando ejemplos de aprobación o desaprobación colectiva."

Como vemos, prácticamente todas estas funciones sociales de los cuentos también son cubiertas por los mitos (especialmente la segunda y la última), y ello explica por qué pueden coexistir ambos (mitos y cuentos) en una misma sociedad, apelando a temas comunes, ya que la diferencia entre ambos no está sustentada por diferencias formales, ni tampoco por diferencias temáticas, sino que la distinción entre mitos y cuentos viene dada en virtud de la consideración social que poseen (verdaderos y sagrados los primeros, ficticios y laicos los segundos)²². Con todo, conviene subrayar la siguiente cuestión: un relato sagrado no obedece a función meramente recreativa alguna, y ésta es la base distintiva de los mitos frente a los cuentos.

Si bien Vladimir Propp²³ opina que, en primer lugar, no podemos obtener del cuento ninguna conclusión acerca de la sociedad que lo creó, y que, en segundo lugar, un mito y un cuento que versen sobre el mismo tema en el mismo momento histórico son incompatibles entre sí (o dicho de otra manera, que cuando el mito pierde su validez social de relato sacro, se transforma en cuento), autores como Georges Dumézil han demostrado, respecto de la primera opinión de Propp, que tanto mitos como cuentos, tomados en su conjunto, pueden ofrecernos una visión global del imaginario cultural de una sociedad dada²⁴. En referencia a la segunda aseveración del formalista ruso, i.e., la referida a mitos y cuentos sobre un mismo tema en una misma época, cabe afirmar que sí pueden coexistir (y hasta complementarse

entre sí), en virtud de que el relato laico ficcional cobra validez subjetiva en virtud de su adecuación total o parcial al relato sagrado (esto es, que un relato ficticio sobre la resurrección de la carne complementa y redondea -a nivel de imaginario cultural molar-, a los relatos considerados como sagrados acerca del mismo tema. Según Lévi-Strauss, "... el etnólogo sabe bien que en la actualidad mitos y cuentos coexisten unos junto a otros, y que, por lo tanto, un género no puede ser considerado como supervivencia del otro."²⁵

Tenemos así, ligada a la disyuntiva entre "verdad" y "falsedad", el trasfondo que otorga validez a la creencia: la consideración de "verdaderos" que poseen los relatos tradicionales, en virtud de su aceptación social como tales (y no olvidemos que, si bien no todo lo que entendemos como verdadero es sagrado, sí todo lo sagrado es concebido como verdadero -al menos, para los que lo creen sagrado). Dado que existen autores contemporáneos que parecen no distinguir entre mitos y cuentos en base a que consideran a ambos como "tradicionales"²⁶, es conveniente señalar que son precisamente los matices rayanos en la actitud religiosa los que permiten diferenciar los mitos de los cuentos. "Sería erróneo, debido a la analogía exterior, comparar el hecho del relato de mitos con nuestro relato de cuentos. Cabría compararlo más bien con la lectura del Evangelio en las grandes festividades cristianas, mediante la cual se recuerdan a la comunidad de fieles los acontecimientos que dieron lugar a la institución de la fiesta."²⁷

Sin embargo, considero oportuno hacer hincapié en lo siguiente: si bien todos llegamos a hacernos una idea más o menos imperfecta -por ser ésta muy difícil de demarcar- de aquello que entendemos y consideramos socialmente como "sagrado", e incluso podamos llegar a admitir que la actitud religiosa constituye una suerte de universal antropológico, nos es prácticamente imposible tanto el considerar como sagrados los relatos sacros de otras culturas, como el concebir nuestros propios relatos sagrados como cuentos. Dicho de otra manera, que el carácter de "verdadero", de "real" y de "sagrado" viene dado vía lingüística (por mor de la íntima relación del lenguaje con el pensamiento, y del pensamiento con los sentimientos -que son expresados y educados lingüísticamente-), y que no basta con entender una lengua distinta de la nuestra para poder captar los sentimientos de los hablantes de esa lengua. Estas dificultades para asumir la religión de otras culturas son el principal obstáculo implícito que nos encontramos a la hora de discernir mitos y cuentos fuera de nuestra propio entorno cultural (de hecho, los mitos griegos pueden fácilmente antojársenos "cuentecitos", y lo mismo podemos decir de los relatos sagrados de otras comunidades alejadas espacial y temporalmente de nosotros; sin embargo, podríamos preguntarnos qué pensaría un griego antiguo de nuestra Biblia, a la cual es fácil que considerara como poco menos que "un cuento", precisamente a causa de esas dificultades para captar "desde fuera" lo que una sociedad considera como sagrado "desde dentro"). Desde una perspectiva antropológica y filosófica, el estudio del ethos de los pueblos e individuos precisa de herramientas metodológicas tales como la "descripción densa" de Gilbert Ryle o la "visión perspícua o sinóptica" de Ludwig Wittgenstein. Clifford Geertz aún los posicionamientos de estos dos autores cuando afirma lo siguiente: "... la cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosas tales como señales de conspiración y se adhiere a éstas, o percibe insultos y contesta a ellos..."²⁸ para, acto seguido, citar al Wittgenstein de las Investigaciones Filosóficas:

"Nos damos cuenta de esto cuando vamos a un país extranjero de tradiciones completamente extrañas para nosotros y, lo que es más, aun teniendo dominio de la lengua del país. No comprendemos a la gente. (Y no es a causa de no saber lo que esas gentes se dicen unas a otras). No podemos sentirnos cómodos con ellas." <"No podemos reencontrarnos en ellos">²⁹

Retomando la distinción entre mitos y cuentos, valga citar el siguiente párrafo de José Carlos Bermejo, quien explicita lo siguiente :

"Sus límites de separación <del cuento> con respecto al mito son formalmente un poco difusos, ya que ambos utilizan los mismos temas. Y si bien es cierto que ambos tipos de narración se diferencian fundamentalmente por su función social, también lo es que en algunos casos concretos mito y cuento pueden coincidir en este terreno, contribuyendo ambos a mantener la cohesión social. La distinción mito-cuento debe establecerse, como ya hemos dicho, en base de su función social. Y no existe entre ellos ningún abismo, ni de tipo formal ni de tipo histórico."³⁰

En nuestra opinión, sí existe cierta diferenciación entre determinados mitos y la historia porque, si bien la mayor parte de los cuentos hacen referencia a sucesos acaecidos "hace mucho tiempo atrás", los mitos no se contentan con ese laxo "hace mucho tiempo", sino que algunos mitos remiten directamente "al principio de los tiempos" (o, dicho de otra manera, a una suerte de "comienzo de los tiempos" o "tiempo originario"³¹) en base, justamente, al carácter que poseen de credo legitimador, tanto "histórico" (en pureza, ahistórico) como moral, de las costumbres y necesidades humanas. El mito es a la vez "justificante, garantía de antigüedad, realidad y santidad"³², y son justamente sus particulares relaciones con la historia las que confieren al mito un estatuto peculiar (en tanto que son éstas las que abren la posibilidad de que un relato supuestamente histórico reciba su garantía de parte de la fe, y a la vez sea esa misma fe la que lo preserve de la estricta historicidad).

1. José Carlos Bermejo Barrera, Introducción a la sociología del mito griego, p. 43.

2. Bronislaw Malinowski, "El mito en la psicología primitiva", en Magia, ciencia, religión, Ed. Ariel, Barcelona 1994, pp. 103-173, especialmente p. 121. El citado artículo es el resultado de un trabajo de campo llevado a cabo entre los nativos de las islas Trobriand, las cuales conforman un archipiélago coralino situado en el noroeste de Nueva Guinea. Las objeciones planteadas a los trabajos de Malinowski (a saber, el evolucionismo explícito que en ellos se manifiesta, las pretensiones de generalización a partir de un solo caso, la ausencia de una metodología precisa para el estudio de los distintos mitos, el hecho de que su perspectiva exclusivamente sincrónica no permitiese un tratamiento diacrónico de los mitos que estudia, o la afirmación -un tanto poética- de que "era un antropólogo que hizo filosofía sin saberlo"), no inciden de forma directa en la taxonomía de relatos orales que presenta (la cual proviene de los propios trobriandeses). El funcionalismo malinowskiano, y sus críticas correspondientes, aparecen tratados en la segunda parte del presente escrito, pp. 139 ss.

3. Bronislaw Malinowski, op. cit., §§ 1-2 p. 115.
4. Bronislaw Malinowski, op. cit., p. 121 (la negrilla es nuestra).
5. Reproducida y comentada por Joan Prat i Carós, La mitologia i la seva interpretació, ed.cit., pp. 19-20.
6. Lévi-Strauss, El pensamiento salvaje, Ed. F.C.E., México 1988, ilustraciones III y IV. Esta cuestión también aparece tratada por Ernst Gombrich (desde el plano de la teoría estética), quien considera que es extremadamente difícil determinar qué parte de nuestro mundo es naturaleza -physis- y qué parte es convención -thesis, nomos, ethos-. Estela Ocampo & Martí Peran, Teorías del Arte, Ed. Icaria, Barcelona 1991, p. 154.
7. Valga citar, como ejemplo representativo, el relato homérico acerca de la furia de Aquiles ante la muerte de Patroclo, la cual le impulsa a conducirse contrahumanamente, ensañándose con el cadáver de Héctor y omitiendo cualquier muestra de piedad humana, ostentando así un comportamiento cruel similar al de los animales -que no entierran a sus muertos-(Iliada, Canto XXIV -"El rescate de Héctor"-). Otro ejemplo lo constituye la analogía que establece Semónides de Amorgos, en su Catálogo de mujeres, entre determinadas actitudes humanas y animales (la laboriosidad y castidad en el caso de las abejas y las buenas amas de casa, la holganza y la zalamería en los monos y en las malas esposas, etc.). También son relevantes los calificativos que emplea Homero en la Iliada: "cara de perro" (para Agamenón) y "perra" (para Helena), refiriéndose así a aquellos que han actuado con desvergüenza, i.e., omitiendo y despreciando la observancia de las normas de conducta social (y provocando rivalidades por ello); también nos ilustra al respecto el cinismo histórico (Antístenes, Diógenes de Sinope y otros, según Laercio), que renegaba abiertamente de todo lo que implicase "civilización", siguiendo al perro como modelo de conducta libre y espontánea, no constrañida por normas sociales. Carlos García Gual, Antología de la poesía lírica griega, Ed. Alianza, Madrid 1986, pp. 33 ss.; tb La secta del perro, Ed. Alianza, Madrid 1990, pp. 17 ss.
8. Como hemos visto anteriormente, esta clasificación de los relatos considerada como "clásica" por Prat i Carós no es otra que la taxonomía trobriandesa reseñada por Malinowski, por lo que cabe pensar que, o bien la clasificación clásica deriva de ésta última (y entonces cabría imputarle también a esta clasificación mito/leyenda/cuento la crítica general que se le hace a Malinowski, esto es, que pretendió generalizar partiendo de un solo caso, de la misma manera que esta clasificación pretende ser el "patrón de discernimiento" para todos los relatos), o bien Malinowski proyectó en su estudio las categorías literarias clásicas de su época. Acerca de estas cuestiones, puede verse Clifford Geertz, El antropólogo como autor, ed.cit., especialmente pp. 83-110 y pp. 139 ss.
9. Prat i Carós, La mitologia i la seva interpretació, ed.cit., p. 16.
10. Stith Thompson, The Folktale, New York 1964, p. 9 (citado por Prat i Carós, op. cit., p. 17).
11. Víctor W. Turner, "Mito y Símbolo", en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, Vol. VII, Ed. Aguilar, Madrid 1975, p. 150.
12. Joan Prat i Carós, La mitologia i la seva interpretació, ed.cit., p. 17.
13. Acerca de estas y otras subdivisiones temáticas de los mitos nos reiteramos en lo expuesto en el punto 1.5 del apartado anterior, "Tipologías de los mitos", pp. 45-48.
14. Raquel López Meler, "La mitología grega: estudios i tipologies", en L'Avenç, nº 62, p. 55, Barcelona 1983 (citado por Prat i Carós, op. cit., p. 17).
15. Las líneas de investigación más prolíficas a la hora de tratar las distinciones y "límites" entre mitos, leyendas y cuentos son, básicamente, tres: el enfoque histórico-geográfico de la escuela finesa (que ha influido notablemente en Estados Unidos a través de la obra de Stith Thompson y epígonos), el análisis morfológico de la escuela formalista rusa (cuyo más destacado representante es Vladimir Propp) y la perspectiva transcultural postulada por Clyde Kluckhohn y otros. Joan Prat i Carós, La mitologia i la seva interpretació, ed.cit., pp. 21-22.
16. Joan Prat i Carós, op. cit., p. 22.
17. En el caso concreto del mito griego, esta dificultad para distinguirlo de otros tipos de narraciones similares se debe al alto grado de reelaboración literaria al que ha sido sometido. José Carlos Bermejo Barrera, Introducción a la sociología del mito griego, Ed. Akal, Madrid 1994, p. 43.
18. Prat i Carós, La mitologia i la seva interpretació, ed.cit., p. 22.
19. En este punto podría establecerse cierta relación con la noción wittgensteiniana de "seguir una regla" a propósito de los "juegos del lenguaje" (en tanto que el niño aprende el lenguaje de los adultos de una manera -aprendizaje vicario, i.e., por imitación de modelos- que no está exenta de un marcado aspecto lúdico), y no olvidemos que la comunicación humana obedece ciertas reglas (establecidas por convención entre la comunidad de hablantes).
20. Ramona Violant i Ribera, "Las leyendas catalanas", en Dolça Catalunya, vol. XVI, Ed. Mateu, Barcelona 1982, p. 9 ss.
21. Roger Pinon, El cuento folklórico, Buenos Aires 1965 (reseñado por J. C. Bermejo, op. cit., pp. 51 ss.).
22. Además, cabe tener en cuenta que los mitos, a diferencia de los cuentos y otras producciones literarias, no poseen autor, dado que pertenecen "a" y son re-creados, re-vividos, "por" la colectividad. Mircea Eliade, El mito del eterno retorno, Ed. Alianza, Barcelona 1992, pp. 72 ss. y passim; Claude Lévi-Strauss, Mito y significado, Ed. Alianza, Madrid 1995, pp. 9 y 62.
23. Vladimir J. Propp, Morfología del cuento, Ed. Fundamentos, Madrid 1974.
24. Georges Dumézil, Del mito a la novela, México 1973 (traducción de Du mythe au roman, París 1970). En esta obra, el autor investiga la ideología tripartita indoeuropea y otras cuestiones de esta mitología en relación con el mar, dejando entre paréntesis el hecho de que el texto que maneja (Saxo Gramaticus I, V-VIII) sea un mito, una novela, o una narración histórica. José Carlos Bermejo Barrera, Introducción a la sociología del mito griego, ed.cit., p. 54. Un tratamiento del método de estudio de los mitos de Georges Dumézil puede verse en la segunda parte del presente trabajo, pp. 164-168.
25. Claude Lévi-Strauss, "La estructura y la forma", en Polémica Lévi-Strauss, Vladimir J. Propp, Ed. Fundamentos, Madrid 1972 (reseñado por J. C. Bermejo, op. cit., p. 49).
26. Como, por ejemplo, Joseph Campbell, quien atribuye abiertamente a un relato como "La bella y la bestia", dimensiones míticas y arquetípicas (El poder del mito, Ed. Emecé, Barcelona 1991, p. 13). A pesar de la colorista analogía entre la sala de proyección de un cine y el interior de un templo (ibíd. pp. 127-129), debemos ser prudentes y tener en cuenta que, aunque un partido de fútbol, al igual que el cine, es básicamente una reunión de personas (cohesión social e instinto gregario satisfecho a un tiempo), tales reuniones no son consideradas como sagradas por las gentes que en ellas participan, aunque "desde fuera" (esto es, desde una óptica "etic") pudieran ofrecer cierta similitud. De la misma manera, un mito y un cuento sólo son discernibles desde "dentro" (enfoque "emic") de la cultura a estudiar. De hecho, el que consideremos a los relatos sagrados de otras etnias como mitos, y no hagamos lo mismo con nuestros propios relatos sacros, es un buen índice de que la faceta religiosa humana no es fácilmente apreciable "desde fuera" del colectivo que profesa la creencia (so pena de confundir un ritual vudú con un espectáculo folklórico para turistas, o un museo con una catedral, en base a que en ambos se muestran iconos y esculturas artísticamente trabajadas).
27. Ad. E. Jensen, Mito y culto entre pueblos primitivos, Ed. F.C.E., México 1966, p. 56.
28. Clifford Geertz, La interpretación de las culturas, Ed. Gedisa, México 1991, p. 26.
29. Clifford Geertz, ibidem, pp. 26-27. El añadido entre corchetes es nuestro, y pertenece al mismo párrafo (Ludwig Wittgenstein, Investigaciones filosóficas, Parte II, XI) en la edición bilingüe de Ed. Cátedra, Barcelona 1988, p. 511.
30. José Carlos Bermejo Barrera, Introducción a la sociología del mito griego, p. 55.
31. Esto es, al momento temporal en que se gestó la condición humana, la cual ha permanecido invariable hasta el presente (valga apuntar, en un breve inciso, que la importancia internacional concedida a los relativamente recientes descubrimientos arqueológicos efectuados en el yacimiento de Atapuerca, Burgos, radica precisamente en que aportan pruebas arqueológicas acerca de la estabilidad de la condición humana en general, y de la proporción de dimensiones físicas entre hombres y mujeres en particular). De otro lado, existe la creencia en las sociedades tradicionales de que es el conocimiento del origen de las situaciones vitales -el alumbramiento, la lactancia, etc.-, lo que permite -interiorizando ese conocimiento- ejecutarlas y llevarlas a término con éxito ("Conocer los mitos es aprender el secreto del origen de las cosas"). Mircea Eliade, Mito y realidad, ed.cit., pp. 20-24 y passim.
32. Bronislaw Malinowski, op. cit., p. 121.

2 - MITO E HISTORIA

Como ya hemos dicho, el mito proporciona una suerte de "testimonio" en el tiempo presente, a expensas de un tiempo pasado que, culturalmente (en una determinada comunidad), es considerado como originario (tiempo 'arqueológico', en términos de Lévi-Strauss³³). Empero, ello no es lo mismo que asimilar abiertamente mito e historia y pretender que los mitos rindan cuenta del pasado y, por eso, deban ser "interpretados" y "analizados" de acuerdo a la presunta "verdad histórica" de la que se supone dan cuenta. Esta asunción (que arranca en Evémero y encuentra su prolongación en la denominada Escuela Histórica), considera al cuento sagrado o mito como un auténtico registro histórico del pretérito. "Tal opinión, sostenida recientemente por la llamada Escuela Histórica de Alemania y América y representada en Inglaterra por el doctor Rivers, cubre tan sólo una parte de la verdad. No puede negarse que la historia, al igual que el entorno natural, ha de haber dejado una huella profunda en todos los productos culturales y, por lo tanto, también en los mitos. Sin embargo, tomar toda la mitología como una mera crónica es tan incorrecto como considerar que es la fabulación del naturalista primitivo."³⁴

Cabe señalar que el pensamiento mítico no considera al "pasado" de la misma manera que el pensamiento racional concibe a la "historia". Si bien la asimilación de mito e historia toma al mito en mayor consideración que como una mera ficción, en tanto que no lo considera como una falsedad o una sinrazón, cabe objetar que, para el creyente, el relato sagrado o mito remite a un pasado que no es un "pasado muerto", sino una "realidad viva" o, mejor dicho, **re-vivida o re-creada** (esto es, "vuelta a ser vivida" o "vuelta a ser creada"³⁵), a través del ritual que el mito sustenta. Lo antedicho nos conduce a un inevitable tratamiento del término "realidad" que, sin pretender adentrarse en la reflexión de Austin - quien considera a la palabra "real" como un "término delimitador" del significado-, nos permita entender qué sentido posee la "historia" para el pensamiento mítico. De manera análoga a los pensadores que hoy conocemos bajo el rótulo general de "presocráticos", para quienes lo real era aquello que permanece sin alteración alguna (y cabe recordar que de esta concepción surgirá la noción aristotélica de *ousía*), también para las por Lévi-Strauss denominadas "sociedades frías"³⁶ lo real es aquello que no cambia y, en tanto que la historia -esta vez considerada desde la perspectiva occidental contemporánea, esto es, como un conjunto de cambios en el pasado que configuran el actual presente- es cambiante, parece claro que el centro de la oposición "ahistoria vs. historia" discurre paralelo a la oposición "inmutabilidad vs. mutabilidad" (porque la "historia" no es sino la crónica de un devenir en el tiempo, y esta noción es abiertamente opuesta respecto de la asunción de que lo real a la par que significativo es, precisamente, aquello que no ofrece variaciones a través del tiempo). Para el imaginario cultural colectivo, la verdadera realidad de los relatos sagrados reside en que éstos versan sobre aquellas cuestiones que afectan sin cambio alguno a la condición humana con total independencia del tiempo histórico, y esta es la razón de que determinados fenómenos humanos -a los que refieren los mitos- sean considerados como "verdades intemporales". Tenemos entonces que la consideración de "real" y "verdadero" no deviene por adecuación (del relato sacro a la historia), sino por el carácter intemporal e invariable de las condiciones humanas sobre las que versa el relato. Los mitos, entonces, no serían tanto un "registro histórico de sucesos acaecidos" como un operador intelectual que aboga por la homogeneización (en el relato), de los sucesos acontecidos en el pasado o, dicho de otra manera, que los mitos tienden a la "inmovilización" de los sucesos acaecidos en el pasado, reelaborándolos de tal manera que, de un lado, se sustraigan al carácter cambiante que posee connaturalmente "lo temporal" (tornándolos intemporales a efectos de la memoria colectiva de la comunidad) y, de otro lado, desprovendolos de los caracteres de "singularidad" y "particularidad" que como hechos históricos poseen, para trocarlos en "generalidades" y "universalidades" o, lo que es lo mismo, para acuñar "verdaderas realidades". "Sea la que sea la oculta realidad de su irregistrado pretérito, los mitos sirven para arropar ciertas contradicciones creadas por los sucesos históricos y no para un registro exacto de los mismos."³⁷

Pero el papel "intemporalizador" de los mitos no se limita exclusivamente a los hechos que puedan ser más o menos históricos, sino que también se extiende a los personajes y a la manera social de valorar tales o cuales hechos y actitudes, y de asociar y consolidar ambas cuestiones (los hechos y los valores³⁸), de manera unívoca y general para todos los miembros de una sociedad.

"La consideración histórica del mito es interesante, en consecuencia, por cuanto que muestra que el mito, tomado como un todo, no puede ser historia puramente desapasionada, puesto que siempre está hecho ad hoc para cumplir alguna función sociológica, para glorificar a un cierto grupo o para justificar un estado de cosas anómalo."³⁹

Dado que antes nos referimos a las llamadas "sociedades frías", justo es que ahora tratemos de clarificar qué pretende designar tal término y cuál es su relación con las denominadas "sociedades calientes". Antes de ello, valga hacer hincapié en que ambos tipos de sociedades reciben tales denominaciones por mor de sus particulares relaciones con la historia o, mejor dicho, por cómo conciben el devenir histórico, a la par que por su nivel de alfabetización (esto es, por su adhesión o no a algún tipo de escritura⁴⁰).

Sabido es que, en opinión de numerosos eruditos, la escritura⁴¹ es la auténtica generadora de la historia, pero, como ya señalamos anteriormente, la "historia" o, mejor dicho, el "pasado", no goza de los mismos supuestos subyacentes en unas culturas u otras; esto se hace especialmente explícito en nuestro propio panorama cultural (que trae consigo la impronta de las concepciones evolucionistas, la revolución industrial y las respectivas nociones concomitantes de "progreso" y "desarrollo", así como la contemplación de los denominados "cambios sociales"). En suma, la historia se considera como una suerte de "motor" del cambio social (en la cultura occidental).

Usualmente se ha venido utilizando en la antropología tradicional la clásica distinción entre pueblos o sociedades "con" y "sin" escritura. De hecho, a la hora del estudio de sus producciones culturales (y como tales debemos considerar a los mitos), se ha dado en admitir que el estudio de los textos escritos (relatos escritos), debía corresponder a los filólogos, mientras que la investigación acerca de la tradición oral de los pueblos sin escritura (relatos orales), vendría a ser patrimonio de los etnólogos.⁴² Lo antedicho tiene importantes repercusiones en la investigación mitológica contemporánea, en tanto que plantea el problema de si es o no lícito proponer métodos de interpretación que puedan ser válidos para ambos tipos de relatos. Frente a estas asunciones que podríamos llamar "clásicas", surge la matización que lleva a cabo Lévi-Strauss, quien explicita que no es totalmente correcto pretender que las sociedades ágrafas no posean historia (lo cual no es sino una suerte de contrapartida -alteridad- respecto de las sociedades con escritura, las cuales es evidente que sí poseen historia), sino que sería más propio considerar que las sociedades sin escritura, si bien tienen historia, "no precisan de ella" a la hora de re-crear su identidad. Como vemos, la organización conceptual del pensamiento mítico difiere notablemente de la organización conceptual de aquel modo de pensamiento que, desde la perspectiva occidental, podríamos calificar de "histórico".

"En otra parte⁴³ hemos sugerido que la torpe distinción entre los 'pueblos sin historia' y los otros podría ser convenientemente sustituida por una distinción entre lo que llamamos, por necesidad, las sociedades 'frías' y las sociedades 'calientes': unas de las cuales buscan, gracias a las instituciones que se dan, anular de manera casi automática el efecto que los factores históricos podrían tener sobre su equilibrio y su continuidad; en tanto que las otras interiorizarían resueltamente el devenir histórico para hacer de él el motor de su desarrollo."

"La finalidad de las sociedades 'frías' es obrar de manera que el orden de sucesión temporal influya lo menos posible en el contenido de cada una. Sin duda, no lo logran sino imperfectamente; pero es la norma que se fijan."⁴⁴

Según el antropólogo francés, el procedimiento empleado por las sociedades frías para atenuar el devenir histórico consiste en, sin negar tal devenir, admitirlo como una suerte de "forma sin contenido", de tal manera que se acepte que existe un "antes" y un "después", pero la única significación que poseen ambos es la de reflejarse el uno al otro⁴⁵. De esta manera, el presente apela al pasado y el pasado refiere al presente, de forma invariable.

"Sin duda, nos es difícil no juzgar desfavorablemente una actitud que contradice de manera flagrante esa ávida necesidad de cambio que es propia de nuestra civilización. Sin embargo, la fidelidad obstinada a un pasado concebido como modelo intemporal, más que como una etapa del devenir, no pone de manifiesto ninguna carencia moral e intelectual: expresa un partido adoptado consciente o inconscientemente, y cuyo carácter sistemático, en el mundo entero, está atestiguado por esa justificación, incansablemente repetida, de cada técnica, de cada regla y de cada costumbre por medio de un argumento único: los antepasados nos lo enseñaron. Al igual que para nosotros, en diversos dominios, hasta una época reciente, la antigüedad y la continuidad son los fundamentos de la legitimidad. Pero esa antigüedad se establece en el absoluto, puesto que se remonta a los orígenes del mundo y esta continuidad no admite, ni orientación, ni grados."⁴⁶

Tal como dijimos al comienzo del presente apartado, la característica más señalada del pensamiento mítico aparece constituida por (además de la tendencia a la "inmovilización" de los hechos históricos), las peculiares relaciones entre lo individual y lo colectivo o, dicho de otra manera, lo particular y lo general y, más importante aún si cabe, la manera en que los miembros de las culturas mal llamadas "primitivas" construyen su identidad y su realidad. Para la concepción ontológica de este tipo de sociedades, un objeto o acto no posee carácter de "real" más que en la medida en que imita o repite (esto es, re-crea) un arquetipo, un modelo paradigmático (que a su vez, es el que dota de sentido al acto).

"... El hombre de las culturas tradicionales no se reconoce como real sino en la medida en que deja de ser él mismo (para un observador moderno) y se contenta con imitar y repetir los actos de otro. En otros términos, no se reconoce como real, es decir, como 'verdaderamente él mismo' sino en la medida en que deja precisamente de serlo."⁴⁷

En esta importante cuestión coinciden tanto Lévi-Strauss como Eliade, quienes consideran que ese carácter de "realidad", otorgado por la repetición de modelos arquetípicos, implica una suerte de abolición del tiempo histórico (tiempo profano en la terminología de Eliade), a la vez que una ubicación de la identidad grupal (en la cual se subsumen las identidades personales), en un tiempo mítico o sagrado que remite al origen de todo y de todos⁴⁸. Según ambos autores, el vehículo que permite el tránsito de un tipo de tiempo (profano) a otro (sagrado) es el ritual, el cual posibilita (a nivel de operador intelectual colectivo), la suspensión del tiempo profano y de la duración temporal, constituyendo el ritual, por tanto, una praxis social donde se diluye la personalidad individual en la identidad colectiva). Advertida la estrecha relación de tales cuestiones con el pensamiento religioso, sólo trataremos en este apartado aquellas cuestiones relativas al mito y la historia, haciendo sucinta referencia al ritual (únicamente en tanto nos permita comprender mejor las relaciones entre mito e historia a propósito de la noción de "tiempo"⁴⁹).

"Por la paradoja del rito, el tiempo profano y la duración quedan suspendidos. Y lo mismo ocurre con todas las repeticiones, es decir, con todas las imitaciones de los arquetipos; por esa imitación el hombre es proyectado a la época mítica en que los arquetipos fueron revelados por vez primera."

"La abolición del tiempo profano y la proyección del hombre en el tiempo mítico no se producen naturalmente, sino en los intervalos esenciales, es decir, aquellos en que el hombre es verdaderamente él mismo en el momento de los rituales o de los actos importantes (alimentación, generación, ceremonias, caza, pesca, guerra, trabajo, etc.). El resto de su vida se pasa en el tiempo profano y desprovisto de significación: en el 'devenir'.⁵⁰

Para Lévi-Strauss, el ritual proporciona al miembro de las sociedades tradicionales una recurrencia que le permite, a su vez, borrar periódicamente todo atisbo de particularidad, de un lado y, de otro lado, permite unir pasado y presente en

un continuo indisoluble, conformando un sistema "sincro-diacrónico"⁵¹ (como vemos, es otra manera de decir lo mismo que Eliade, pero desprovisto de connotaciones religiosas explícitas).

"Gracias al ritual, el pasado 'desunido' del mito se articula, por una parte, con la periodicidad biológica y de las estaciones, y por otra parte, con el pasado 'unido' que liga, a lo largo de las generaciones, a los muertos y a los vivos."⁵² De otro lado, Lévi-Strauss hace hincapié en la existencia de "varios tipos de encadenamientos históricos"⁵³o, dicho de otra manera, subraya que la concepción cíclica del tiempo (propia de las sociedades recolectoras), difiere sustancialmente de la concepción lineal del devenir histórico propia de las sociedades industrializadas (esto es, la concepción de un devenir histórico lineal, frente a un acontecer cíclico de los tiempos -que es analogable tanto a los ciclos estacionales como a los ciclos vitales-). Es justamente ese carácter recurrente de la concepción cíclica o "circular" del devenir (según la cual, los sucesos ínsitos en el devenir temporal acaecen de manera repetitiva, de forma análoga a las estaciones climáticas y otros fenómenos naturales), lo que constituye un rasgo fundamental del denominado "pensamiento mítico". Esta concepción temporal, que alcanzó su elaboración tardía en la doctrina estoica del Eterno Retorno, gozó de formulaciones anteriores dentro de la cultura griega. Así, encontramos en Grecia dos tradiciones míticas que, si bien son distintas, son solidarias entre sí: de un lado, la teoría de las edades del mundo (Hesíodo⁵⁴) y, de otro lado, la doctrina cíclica (Heráclito⁵⁵). También Platón y Aristóteles, dieron fe de esa asunción circular del tiempo que bebe en las aguas de la antigua cultura babilónica.⁵⁶ Según Durkheim, la categoría de "tiempo" es fruto de la convención social y posee profundas relaciones con la religión, que es un elemento cultural que cumple funciones de cohesión social⁵⁷. Por otra parte, las religiones instituidas (con sacerdotes o castas religiosas al frente), siempre mantuvieron una estrecha relación con los conocimientos astronómicos y matemáticos, los cuales posibilitaban la institución de un calendario que reglara los días y estableciera socialmente las fechas y actividades propias de tal o cual culto⁵⁸. Para Lévi-Strauss, "El problema es éste: ¿dónde termina la mitología y donde comienza la historia?"⁵⁹, a lo que cabría añadir ¿Dónde se "tocan" la historia y la religión -y, por ende, los mitos o relatos sagrados-? Tal como hemos dicho, tanto en la noción social de "tiempo" en general, como en la noción de "tiempo público" o "tiempo social" en particular. Como sabemos, el año "cero" de nuestra era lo marca el nacimiento de un personaje supuestamente histórico y admitido socialmente -i.e., culturalmente-, como descendiente de la divinidad suprema, "hecho histórico" que, a su vez, está recogido en una narración sagrada, plasmada por escrito (en un libro también sagrado). El cristianismo tuvo mucho que ver, tanto con la difusión ideológica por vía de textos escritos, como con la instauración de un acontecimiento único en el tiempo -el nacimiento de Jesucristo-, que puso fin de una vez por todas a la concepción cíclica del tiempo de la cultura griega, a la par que abrió el camino hacia la historia linealmente considerada.

"El cristianismo, situando el advenimiento del Mesías en el pasado, introdujo en la historia una gran discontinuidad: la rompió en un antes y un después absolutos. Indicó el umbral que funda nuestra era a través de un acontecimiento único e irrepetible."

"La ruptura con el tiempo cíclico, la idea de un tiempo histórico irreversible, en el que sucesos e instantes fuesen únicos e irrepetibles, se atribuye comúnmente a las raíces hebraicas de la civilización occidental. Pero en el cosmos del Antiguo Testamento la historia tenía un comienzo absoluto y una meta previamente definida."⁶⁰

Según Lévi-Strauss, la mitología viene a cumplir la misma función en las sociedades ágrafas que la historia en las sociedades alfabetizadas. Para este autor, habría dos tipos de historia: la "historia narrativa" o descriptiva y la "historia explicativa"; la tradición oral sería representativa de la primera, y la tradición escrita de la segunda (la primera tiene como trasfondo el "describir un destino" y la segunda guarda relación con la "legitimación de un orden social" vigente).⁶¹

"No estoy muy lejos de pensar que en nuestras sociedades la historia sustituye a la mitología y desempeña la misma función, ya que para las sociedades ágrafas y que por tanto carecen de archivos la mitología tiene por fin asegurar, con un alto grado de certeza -una certeza completa es obviamente imposible- que el futuro permanecerá fiel al presente y al pasado. (...) Pero, a pesar de todo, el muro que existe en cierta medida en nuestra mente entre mitología e historia, probablemente pueda comenzar a abrirse a través del estudio de historias concebidas ya no en forma separada de la mitología, sino como una continuación de ésta."⁶²

O, dicho de otra manera, que la historia siempre es interpretada y valorada, y que esa hermenéutica está apoyada en la cosmovisión que propugnan los relatos sagrados de una sociedad dada. Lo que propone Lévi-Strauss viene a ser una suerte de "inversión del método histórico", esto es, en vez de valorar el mito desde la historia, considerar la historia como una continuación y complemento del mito; esto concuerda a su vez con los planteamientos de Malinowski, quien afirma que el mito posee funciones conciliatorias respecto de los hechos históricos que puedan ser considerados como fuente de posibles conflictos sociales.⁶³

"Todo cambio histórico crea su mitología, la cual no está, sin embargo, sino indirectamente relacionada con el hecho inicial."⁶⁴

Esto que Malinowski denomina "relación indirecta" de la mitología con los hechos históricos, se debe a que -esta vez según Eliade-, de alguna manera el mito "se apodera" de la historia y la deforma, tornándola mítica. Como ya apuntamos antes, el pensamiento mítico despersonaliza la historia y a la par la homogeneiza; esta homogeneización está relacionada con el hecho de que "la memoria popular aplica una articulación y una interpretación completamente análogas a los acontecimientos y a los personajes históricos"⁶⁵. Esto es, se da una despersonalización de los personajes históricos, en virtud de que tales personajes pasan a representar en el imaginario colectivo, no a ellos mismos, sino a sus circunstancias -las cuales son consideradas como arquetípicas-.⁶⁶

"El recuerdo de un acontecimiento histórico o de un personaje auténtico no subsiste más de dos o tres siglos en la memoria popular."

"La memoria colectiva es ahistórica (...). El recuerdo de los acontecimientos históricos y de los personajes auténticos es modificado al cabo de dos o tres siglos, a fin de que pueda entrar en el molde de la mentalidad arcaica, que no puede aceptar lo individual y sólo conserva lo ejemplar."⁶⁷

33. Claude Lévi-Strauss, "Cuando el mito se convierte en historia", en *Mito y significado*, Ed. Alianza, Madrid 1995, p. 62.

34. Bronislaw Malinowski, *Magia, ciencia, religión*, ed.cit., pp. 109-110.

35. Conviene señalar que la doble acepción del término "recrear" a saber, como "volver a crear" y como "divertimiento o recreo" posee profundas implicaciones respecto de los mitos, los actos rituales y la dimensión representativa del ser humano. Estas cuestiones son tratadas por diversos autores, entre ellos Ad. E. Jensen, quien trata las relaciones entre el juego y los mitos en su obra *Mito y culto entre pueblos primitivos* (1951), y también Clifford Geertz, el cual contempla al hombre como un "animal simbólico" (siguiendo en esto, a Ernst Cassirer y a Max Weber), esto es, como constructor y consumidor de símbolos mediante los cuales re-crea la realidad para así poder hacerla mental y lingüísticamente operable (*La interpretación de las culturas*, 1973). Asimismo, Eliade preconiza que los mitos cosmogónicos conforman el núcleo de todas las mitologías, y que la fiesta de año nuevo re-crea el momento de la formación del cosmos (el mundo ordenado -la instauración de lo cósmico frente a lo caótico-), fomentando un caos, un desorden cívico del que surgirá un nuevo orden público que rememorará el orden tradicional, el orden "de siempre". Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, 1951.

36. Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, Ed. F.C.E., México 1988, p. 339 ss. 37. Bronislaw Malinowski, *Magia, ciencia, religión*, p. 145.

38. Acerca del denominado "objetivismo científico" y del presunto hiato entre "hechos" y "valores" que dicha tesis preconiza (esto es, que los "hechos" son independientes de los "valores", y que la ciencia se basa en hechos demostrables), puede verse el artículo "Conocimiento e interés" de Jürgen Habermas. Dicho autor hace hincapié en la cuestión de que el presunto "objetivismo" de la ciencia no hace sino trazar un pretendido hiato entre "hechos" y "valoraciones", hiato que cumple la función de enmascarar la íntima relación existente entre ambos, ya que no debemos olvidar que son precisamente los valores los que ofrecen la inteligibilidad de los hechos, a la hora de una hermenéutica comprensiva, ni tampoco ignorar que el "conocimiento" (científico) no es neutral, sino que está presidido por un "interés" (político-social) que orienta y estimula la obtención del conocimiento. (Jürgen Habermas, "Conocimiento e interés", en *Ciencia y técnica como "ideología"*, Ed. Tecnos, Madrid 1992). 39. Malinowski, *ibidem*.

40. Debemos tener en cuenta que la escritura alfabética, si bien constituyó una revolución en el plano de la transmisión de contenidos y en la difusión de la misma (por lo que cabe considerarla como un producto cultural altamente refinado), no fue ni el primero ni el único sistema de escritura del que tenemos constancia (cabe señalar aquí, a modo de apunte, los pictogramas proto-sumerios -3100 a. C.-, los sistemas cuneiformes -acadio y elamita, 2500 a. C.- y los sistemas logo-silábicos o silabarios -proto-semítico, 1700 a. C.-; de los silabarios proto-semíticos surgirá el silabario fenicio, considerado como directo antecesor del alfabeto griego). Ignace J. Gelb, *Historia de la escritura*, Ed. Alianza, Madrid 1993, pp. 90 ss. y cuadro sinóptico en pp. 14-15.

41. Pero no cualquier tipo de texto escrito, sino aquel texto escrito en prosa cuyo autor posee la firme intención de ser fiel a los sucesos que narra, desprovéyendolos de cualquier componente sensacionalista destinado a promover emociones entre los lectores, cuestiones ambas (la prosa y el realismo) que inciden en que sea Tucídides (y no Heródoto), el primer historiador considerado como tal. J. P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, ed.cit., p. 171.

42. Jean Pierre Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, ed.cit., pp. 174 ss.

43. En la lección inaugural de la cátedra de antropología social del Collège de France ofrecida el día cinco de enero de 1960, París 1960, pp. 41-43.

44. Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, Ed. F.C.E., México 1988, p. 339. 45. Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 341.

46. Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, ed.cit., p. 342. 47. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Ed. Alianza, Barcelona 1992, p. 40.

48. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 42; Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, ed.cit., pp. 315-354. Según Eliade, "la suspensión del tiempo profano responde a una necesidad profunda del hombre arcaico", ya que "el hombre de las culturas arcaicas soporta difícilmente la historia y se esfuerza por anularla de forma periódica."

49. "Categoría de origen eminentemente social", si seguimos a Durkheim: "No es mi tiempo el que está organizado así; es el tiempo tal como es objetivamente pensado por todos los hombres de una misma civilización". Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ed. Alianza, Madrid 1993, p. 42.

50. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, ed.cit., p. 40 y p. 41. 51. Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, ed.cit., p. 343.

52. Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, Ed. F.C.E., México 1988, p. 343. 53. Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 339.

54. *Trabajos y Días*, v.106-201. El uso del término ring composition -composición en anillo- para designar la estructura circular del mito hesiódico de las edades lo debemos a B. A. van Groningen.

55. 22 B 30 (# 741 en la compilación de C. Eggers Lan & V. E. Juliá). La teoría cíclica hace su aparición con Heráclito y tendrá una gran influencia en los estoicos, quienes tomaron de éste la idea del fin ígneo del mundo mediante una "gran conflagración cósmica" -ekpyrosis-. Ya en Empédocles se constata la asociación de estos dos temas míticos, las edades del mundo y el ciclo ininterrumpido de generaciones y destrucciones. Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Ed. Labor, Barcelona 1985, p. 70. 56. Mircea Eliade, *ibid*.

57. Acerca de la génesis categorial en general y de la de la categoría de 'tiempo' en particular (netamente sociales ambas), puede verse la obra de Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ed. Alianza, Madrid 1993, especialmente pp. 40 ss.

58. "Las divisiones en días, semanas, meses, años, etc., corresponden a la periodicidad de los ritos, fiestas y ceremonias públicas. Un calendario expresa el ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene como función asegurar su regularidad." (Durkheim, *op. cit.*, p. 42).

59. Claude Lévi-Strauss, *Mito y significado*, Ed. Alianza, Barcelona 1992, p. 60.

60. Gianluca Bocchi & Mauro Ceruti, *El sentido de la historia*, Ed. Debate, Madrid 1994, p. 101 y p. 100 respectivamente.

61. Claude Lévi-Strauss, *Mito y significado*, ed.cit., pp. 60 ss. 62. Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 65.

63. Bronislaw Malinowski, *Magia, ciencia, religión*, ed.cit., pp. 134-135, 145-146 y 171.

64. Bronislaw Malinowski, *op. cit.*, p. 171. 65. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Ed. Alianza, Madrid 1992, pp. 43-44.

66. Eliade refiere un excelente y curioso caso atribuido al folklorista rumano Constantin Brailoiu. Poco antes de la segunda guerra mundial, el citado estudioso tuvo la ocasión de tomar constancia de la transformación de un acontecimiento en leyenda; en un pueblo de Maramuresh había una balada que cantaba acerca de un amor trágico: un hada de las montañas se había enamorado de un joven que la rechazó para casarse con su prometida y el hada, poseída por los celos, había hecho que, pocos días antes de su matrimonio, el joven se despeñase y muriera. Cuando Brailoiu preguntó a los lugareños por la fecha del suceso, todos le contestaron que había ocurrido "hacia mucho tiempo"; el rumano investigó y descubrió que la novia aún estaba viva -la cual le contó que se trató de un desgraciado y trivial accidente nocturno-, pero cuando el folklorista advirtió de ello a los habitantes del pueblo, éstos replicaron que "la vieja había perdido la razón". La leyenda obtenía su verdad merced a su correspondencia con un arquetipo: el destino trágico; "La muerte trágica de un joven en la víspera de su boda era algo diferente a la simple muerte por accidente; poseía un oculto sentido que sólo podía revelarse una vez integrado en la categoría mítica". Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, ed.cit., pp. 49 ss.

67. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 48 y p. 49, respectivamente.

3 - MITO Y RITUAL

Como ya anticipamos líneas arriba, el ritual constituye el nexo que articula los mitos con las prácticas religiosas. Las relaciones entre el mito y el rito aparecen tratadas por diversos autores, entre ellos Malinowski, quien explicita que el objetivo de su estudio consiste en hacer patentes las profundas imbricaciones que poseen entre sí mitos y ritos.

"La tesis del presente trabajo es la existencia de una conexión íntima entre, por una parte, la palabra, el *mythos*, los cuentos sagrados de una tribu y, por otra, sus actos rituales, acciones morales, organización social e incluso actividades prácticas."⁶⁸

Sin embargo, cabe señalar que si bien los cultos están compuestos de ritos, no todos los ritos conforman un acto litúrgico, esto es, un culto público celebrado en el seno de una Iglesia.⁶⁹ Con todo, consideraremos aquí el "rito" en sentido de "vehículo del culto", siendo el mito el que fundamenta a un tiempo al culto y a la manifestación ritual de éste. Ahora bien, antes de tratar los nexos que vinculan mito y religión, se hace necesario precisar qué entendemos por "religión" y por "Iglesia".

Durkheim postula que la principal característica de la religión es la división del mundo en dos planos: sagrado y profano. "Pero lo que es característico del fenómeno religioso, es el hecho de que siempre supone una división bipartita del universo conocido y cognoscible en dos géneros que comprenden todo cuanto existe, pero que se excluyen mutuamente. Las cosas sagradas son aquellas protegidas y aisladas por las prohibiciones; las cosas profanas, aquéllas a las que se aplican las prohibiciones y que deben permanecer a distancia de las primeras. Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que mantiene, sea unas con otras, sea con las cosas profanas. Por último, los ritos son reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre con las cosas sagradas."⁷⁰

Eliade contempla lo sagrado y lo profano como dos modalidades existenciales propias de los seres humanos⁷¹. Cabe matizar, empero, que la división de Durkheim apela a las "cosas sagradas/profanas", mientras que la de Eliade apunta hacia el "tiempo sagrado/profano". Sin embargo, son los trabajos de Marcel Mauss -epígono y sobrino de Durkheim-, los que nos permiten entender el sentido y la importancia social del "tiempo sagrado" en determinadas sociedades.⁷² Es justamente la acotación del tiempo social la que nos permite encajar en ella la definición de "Iglesia" que ofrece Durkheim:

"Lo que llamamos una Iglesia es una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan de la misma manera el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traducen esta representación común en prácticas idénticas." "Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ellas."⁷³

Pero, además, las creencias míticas poseen la función de explicar la regularidad del devenir, a la par que definen aquello que permanece y no cambia: la condición humana y su interacción con el medio.

"Pues las concepciones religiosas tienen por objeto, ante todo, expresar y explicar no lo que hay de excepcional y de anormal en las cosas, sino, al contrario, lo que ellas tienen de regular y constante. Hablando en términos generales, los dioses sirven mucho menos para dar cuenta de las monstruosidades, de la rarezas y anomalías, que de la marcha habitual del universo, del movimiento de los astros, del ritmo de las estaciones, del despuntar de la vegetación todos los años, de la perpetuidad de las especies, etc."

"<Las religiones> han tenido por misión esencial mantener, de una forma positiva, el curso normal de la vida."⁷⁴

Los mitos fundamentan las prácticas de celebración religiosa (exaltación social y reafirmación cultural) que, a la vez, señalan las fechas de prácticamente todas las actividades (cinegética, pesquera, agraria o ganadera), de las cuales depende la subsistencia de la comunidad, subsistencia que, en el plano del sacrificio ritual, define la condición humana en base al cocinado de los alimentos (en contraste con los dioses y espíritus que no precisan de ellos, de un lado, y con los animales que comen carne cruda, de otro lado⁷⁵). Como sabemos, en mitos pertenecientes a diversas culturas, la fusión entre naturaleza (porque el hombre es un ser natural), y cultura (porque también es un ser cultural), se sitúa narrativamente en un momento temporal originario. Y de esto pretenden rendir cuentas esos mitos: de cómo y en qué instante el hombre dejó de ser algo que fue para ser lo que ahora es (y -desde que comenzó a ser "hombre"-, siempre ha sido) o, dicho de otra manera, del momento temporal indeterminado en que el lenguaje posibilitó que el ser humano dejara de ser bestia para ser miembro de una comunidad (compuesta de hombres, mujeres, niños y ancianos, esto es, una misma esencia humana expresada en formas culturales que señalan los ciclos vitales e interactúan entre sí a lo largo del devenir personal individual). Las mitologías permiten la "adecuación a las estructuras de pensamiento socialmente generadas" mediante la difusión y uso de éstas. El trasfondo "divino" -al cual podríamos denominar, con Durkheim, "social"⁷⁶-, actúa a modo de sustrato con respecto a la cosmovisión que una determinada sociedad comparte, y posibilita una coherencia cultural (que a su vez permite la existencia de una cohesión moral, esto es, relativa a la praxis social en base a unos valores socialmente admitidos y compartidos que posibilitan la "intersubjetividad" o, dicho de otra manera, "ver las cosas desde una misma perspectiva"). Lo que los mitos pretenden hacer comprensible no puede explicitarse completamente ni desde lo oral ni desde lo escrito, precisamente porque su naturaleza es simbólica y, por ende, cultural: el carácter "divino" y "sacro" a la par que "prístino" y "originario" de la construcción (vía lingüística y, por tanto, social) de las categorías ontológicas que nos permiten establecer un cierto tipo de orden que concebimos como "siempre existente, desde el principio de los tiempos" y que nos permite organizar

nuestra experiencia y es, por ello, nuestro mayor bien. La idea de que la ordenación posee un origen divino es muy antigua: los babilonios consideraban a su ciudad -Babilonia o Bab-ilani, que significa "puerta de los dioses"-, en tanto que construida en base a "planos arquitectónicos divinos".⁷⁷

Para Ernst Cassirer, los mitos y ritos constituyen la "escuela" del hombre arcaico, tanto respecto de su iniciación en el orden, como de la actualización de su capacidad de concentración.

"Lo que el hombre consigue con la magia es la concentración máxima de sus esfuerzos (...) La técnica misma de la magia es la que requiere semejante concentración intensa (...) Si no se ejecuta en el **orden** debido y de acuerdo con las mismas reglas invariables, falla en sus efectos (...) En este aspecto se puede decir que la magia representa la primera **escuela** por donde tiene que pasar el hombre primitivo."⁷⁸

Debemos detenernos en este punto, con el fin de no generar confusiones respecto de la consideración de los términos "mito", "magia" y "religión". Como sabemos, las relaciones entre magia y religión han generado profundas controversias, principalmente en torno a la distinción o similitud de ambas. Durkheim considera que la principal característica diferenciadora de magia y religión radica en que la magia persigue fines utilitarios y su objeto no es el de vincular a los hombres entre sí -al contrario que la religión, que es inseparable de la idea de "comunidad de fieles"-.⁷⁹ Según Durkheim, el sacerdote tiene fieles, en contraste con el mago o hechicero, que lo que tiene son clientes.⁸⁰ Además, los mandatos mágicos -tabúes o interdictos- poseen implicaciones materialistas y utilitaristas, a diferencia de las prohibiciones religiosas, que provienen del respeto que inspira lo sagrado (esto es, en las prácticas mágicas se da la "inconveniencia", pero no el "sacrilegio" o el "pecado").⁸¹

"En una palabra, los interdictos (prohibiciones) religiosos son imperativos categóricos; los otros (los interdictos o tabúes mágicos), máximas utilitarias..."⁸²

Sin embargo, como el propio Durkheim explicita, magia y religión no se diferencian entre sí en lo que respecta a sus creencias y ritos, ni tampoco en la potencias o divinidades a las que invocan.⁸³

"Los seres a los que el mago invoca, las fuerzas que pone en actividad, no sólo son de la misma naturaleza que las fuerzas y seres a los que se dirige la religión: muy a menudo son exactamente los mismos."⁸⁴

Pero si bien magia y religión pueden diferenciarse en función de su consideración social, cabe señalar que eso sólo es posible en aquellas sociedades donde se distinga claramente entre ambas, y creemos que no es precisamente este el caso de las sociedades arcaicas. De otro lado, cabe señalar que la idea de asimilar magia y religión suele provocar una suerte de aversión en la cultura occidental.

"Pensamos que la religión es la expresión simbólica de nuestros ideales morales supremos, mientras que consideramos a la magia como un agregado bruto de supersticiones. Si admitimos cualquier afinidad con la magia, la creencia religiosa parece convertirse en mera credulidad supersticiosa. Por otra parte, el carácter de nuestro material antropológico y etnográfico hace extremadamente difícil separar los dos campos. Los intentos en esta dirección son cada vez más frágiles."⁸⁵

Para Cassirer la cuestión radica no tanto en una diferenciación de géneros, como en una consideración de las actitudes humanas que subyacen a ambas. La distinción que traza la cultura occidental entre religión y magia vincula a la primera -la religión- con una actitud pasiva (de desconfianza en las propias fuerzas), sumisa, y a la segunda -la magia- con una actitud activa, dominadora (de confianza en el propio poder -confianza en que la acción humana compele al mundo a ser un mundo determinado y organizado-).⁸⁶ Una vía de superación del problema consiste en considerar a ambas actitudes ("pasiva" y "activa"), como propias y peculiares de todo pensamiento mágico-religioso (nótese, incluso en nuestra cultura, la coexistencia de la religión con cierto tipo de magia denominada "magia blanca"⁸⁷). Según Cassirer, lo que no debe hacerse en ningún momento es atribuir una actitud exclusivamente pasiva al pensamiento mágico-religioso (como hicieron Schleiermacher y Frazer⁸⁸), en tanto que este pensamiento ha venido constituyendo, durante siglos, un poderoso pre-operador intelectual-emocional que ha conducido al hombre a ser, precisamente, un ser humano.

"Si esta descripción de la religión contiene alguna verdad no nos ofrece más que la mitad de ella; en ningún campo de la cultura se puede pensar que una actitud de la más baja postración pueda constituir un impulso genuino y decisivo. No puede surgir ninguna energía creadora a base de una actitud enteramente pasiva. En este aspecto, hasta la magia debe ser considerada como un paso importante en el desenvolvimiento de la conciencia humana. La fe en la magia constituye una de las primeras y más fuertes expresiones del despertar de la confianza del hombre en sí mismo."⁸⁹

Entonces, cabe entender que ambas actitudes (tanto la de dependencia de la divinidad, como también la conciencia de la posibilidad de -mediante acciones humanas- comunicarse con ella), se dan cita en el pensamiento religioso.

"Desde un principio, la religión ha cumplido con una función teórica y otra práctica. Contiene una cosmogonía y una antropología; contesta a la cuestión de los orígenes del mundo y de la sociedad humana; de este origen deriva los deberes y obligaciones del hombre. Los dos aspectos no se distinguen rigurosamente; se hallan combinados y fundidos en ese sentimiento fundamental que hemos tratado de descubrir como el sentimiento de la solidaridad de la vida; fuente común de la magia y de la religión."⁹⁰

Y esto es expresado de forma grupalmente activa mediante el ritual que los mitos fundamentan. Según Malinowski, los mitos son el credo de los ritos, esto es, el conjunto de creencias -su codificación- que sustentan y conforman el ritual.⁹¹

"Los hombres que celebran la festividad, que practican sus danzas mágicas, se hallan fundidos entre sí y con todas las cosas de la naturaleza. No se hallan aislados, su alegría es sentida por el conjunto de la naturaleza y participada por sus antepasados. Han desaparecido en el espacio y en el tiempo; el pasado se ha convertido en presente y ha retornado la Edad de Oro."⁹²

Como vemos, mitos y creencias mágico-religiosas confluyen en los rituales, y la relación entre mitos y praxis ritual es íntima y profunda. Según Durkheim, "en numerosas ocasiones, el rito no es otra cosa que el mito puesto en acción".⁹³ Y es justamente en el rito donde se evidencia el carácter que posee de "escuela" de la comunidad: toda una serie de modelos de actitudes y comportamientos se encuentran presentes en las fiestas rituales, desde la educación del sentido del ritmo, coordinación y ejecución, hasta la autoexaltación del grupo social.

"...La separación de la condición natural (...) es una característica fundamental del hombre, gracias a la cual se erige el mundo humano mediante sus rituales y mediante la capacidad de señalar y nombrar."⁹⁴

El rito en ejecución es, ante todo, acto que expresa, pero aquello que expresa en primer lugar es a sí mismo; el culto y el ritual poseen un aspecto vicario que entronca con el juego, si admitimos, con Huizinga, que el juego es, en sí, un acto lleno de sentido (esto es, que no recibe su significado en función de su "utilidad", ni tampoco de la "descarga de energía vital" que pueda conllevar).⁹⁵ De otro lado, según Jensen, el aspecto festivo de las celebraciones rituales imprime a estas actividades un sello propio y peculiar.

"El carácter festivo del acontecimiento reviste la mayor importancia; porque los contenidos de vivencia en una fiesta son distintos de los cotidianos. Las verdades míticas sólo se revelan en una atmósfera de festividad. Su contemplación en un mundo no festivo, por ejemplo su traducción a la lengua científica, los despoja de aquel brillo que constituye su vida propia."⁹⁶

Para Jensen, los cultos satisfacen la humana necesidad de separar de la esfera de lo cotidiano aquello que se considera y se siente como un contenido esencial de la vida, para lo cual la comunidad lo re-presenta y lo re-crea, convirtiéndolo así en el núcleo de sus celebraciones solemnes. Esta necesidad no sólo es el elemento agente de los cultos, sino también la garantía de su conservación y perpetuación en el seno del grupo social que los lleva a cabo. Jensen realiza un análisis de las características que Huizinga atribuye al juego, a propósito del rito cultural. Según Jensen, la obra *Homo ludens*, de Johan Huizinga, pone de manifiesto que no se puede llegar a establecer conclusiones acerca del juego y el ritual basándose predominantemente en los elementos externos del rito, en tanto que éste importante fenómeno cultural está determinado por visiones del mundo espirituales y creadoras. La aportación de Jensen respecto de Huizinga y Kerényi⁹⁷ consiste en el esclarecimiento de los presupuestos espirituales que subyacen al aspecto lúdico de los rituales; estos presupuestos encuentran su apoyatura en la dimensión religiosa de apertura a lo sagrado de que gozan los ritos, cuestión que no se hace extensible a los juegos. Para Huizinga, las principales características del juego son las siguientes:⁹⁸

El juego es acto, acción.

El juego es un acto libre (no se ejecuta por mandato y no responde a intereses utilitarios).

El juego escapa a la "vida corriente" a la vez que delimita temporal y espacialmente su duración y contexto (esto es, dónde y cuándo son válidas sus reglas).

El juego crea orden y es orden.

El juego fomenta la asociación (tendencia a la formación de clubes).

El juego fomenta la tendencia al disfraz, esto es, a la alteridad entendida como la posibilidad de ser otro.

"Resumiendo, podemos decir, por tanto, que el juego, en su aspecto formal, es una acción libre ejecutada 'como sí' y sentida como situada fuera de la vida corriente, pero que, a pesar de todo, puede absorber por completo al jugador, sin que haya en ella ningún interés material ni se obtenga de ella provecho alguno, que se ejecuta dentro de un determinado tiempo y determinado espacio, que se desarrolla en un orden sometido a reglas y que da origen a asociaciones que propenden a rodearse del misterio o a disfrazarse para destacarse del mundo habitual."⁹⁹

Huizinga encuentra en los cultos todas las características del juego y, según Jensen, pretende reducir el culto al juego de forma sistemática.¹⁰⁰ De esta forma, las acciones humanas más sagradas serían "juegos" y, entre las funciones de los juegos, destaca Huizinga su aspecto agonal: "El juego es una lucha por algo o una representación de algo. Ambas funciones pueden fundirse de suerte que el juego represente una lucha por algo o sea una pugna a ver quién reproduce mejor algo"¹⁰¹, a lo que Jensen, concordando en este punto, añade que "éstos son los dos aspectos esenciales en los cuales se pueden describir los actos de culto".¹⁰² Sin embargo, Huizinga plantea que "todos los cultos son juegos", y la objeción de Jensen pivota en torno a la inversión de esa frase o, dicho de otra manera, toma en consideración que todos los juegos no son cultos. Así, los juegos no poseen la principal característica de los cultos: su carácter sacro de remitir a la creación re-creando de forma regular y periódica los actos primigenios de los hombres en el mundo.

"... El juego ritual adquiere su carácter sagrado precisamente por el hecho de ser el recuerdo de un proceso mucho más elemental del tiempo originario y un nuevo despertar de aquella conmoción. Y en aquel 'tiempo originario' creador (lo mismo, por lo demás, que en todo otro periodo creador de la historia), hubo de revelarse al hombre el verdadero mundo o aquella parte de él, cuya esencia representaba en los actos sagrados, y no un orden ya elaborado por el hombre. Mientras el 'concepto del mundo' que se reveló de esa manera, siga conservando validez, vibrará aún en la repetición tardía un resto de aquel elemento creador, y precisamente este residuo es la característica principal del juego sagrado, es aquel 'elemento espiritual' que lo distingue del mero juego."¹⁰³

Podemos decir, pues, que los mitos y los ritos participan de la característica fundamental de las religiones: la delimitación de un ámbito sagrado y la posibilidad de acceder a él desde el plano profano. Ese ámbito sagrado tiene, al igual que el juego, un dimensión normativa -unas reglas-, y además, incide en las consideraciones sociales del espacio -porque el lugar consagrado está delimitado respecto de los lugares profanos- y del tiempo -porque se re-crea el tiempo de los orígenes, un tiempo sagrado, social y lúdico-. Como hemos visto, el ritual incluye aspectos lúdicos, aunque ello

no implique la reducción del culto al juego. Sin embargo, son esos aspectos festivos los que nos permiten comprender mejor esa función de "escuela" que, según Cassirer, cumple el ritual para las sociedades arcaicas. Esta cuestión, unida a la ordenación del tiempo mediante la institución de fiestas rituales periódicas, son los principales aspectos de los ritos que hemos pretendido destacar, en tanto que están a la base de las aportaciones del pensamiento mágico-religioso al desarrollo de la conciencia del hombre.

68. Bronislaw Malinowski, "El mito en la psicología primitiva", en *Magia, ciencia, religión*, Ed. Ariel, Barcelona 1994, p. 107. También Ad. E. Jensen considera que "la íntima conexión entre el mito y el culto constituye una característica esencial de la mayoría de las formas primitivas de la religión", en *Mito y culto entre pueblos primitivos*, Ed. F.C.E., México 1966, p. 54.
69. El culto fundamenta al rito, pero el rito no fundamenta al culto; "Hay al menos una característica que, en gran número de casos, basta para diferenciar al mito religioso: su relación con el culto" (...) "un culto está constituido por relaciones regulares entre lo profano y lo sagrado como tal". Según Durkheim, la característica principal y distintiva del culto consiste en su carácter periódico, esto es, su reiteración en fechas prefijadas en las que toda la comunidad se reúne (cohesión social). Aunque existen otros tipos de ritos que discurren paralelos al ámbito religioso, como son los ritos piaculares o mortuorios, estos ritos no poseen el carácter reiterativo y re-creativo que poseen los cultos; en los ritos funerarios ("ritos piaculares en los que la sociedad vive el sagrado infausto", en terminología durkheimiana), cuando el luto ha finalizado, éste no se repite periódicamente. Lo que define al culto es el establecimiento de una periodicidad, esto es, de una ordenación temporal -en suma, un calendario de celebraciones rituales que normativiza la vida social-. "Las divisiones en días, semanas, meses, años, etc., corresponden a la periodicidad de los ritos, fiestas y ceremonias públicas. Un calendario expresa el ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene como función asegurar su regularidad." Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ed. Alianza, Madrid 1993, nota 146 p. 152, p. 483 y p. 43, respectivamente. De otro lado, cabe añadir que también denominamos "ritos" a determinadas conductas animales (de llamada, de rivalidad, de cortejo, etc.). Sin embargo, "En la descripción del comportamiento de los animales, se le puede llamar a algo así rito, pero de esa manera se está trasladando a un fenómeno natural algo que es fundamentalmente distinto." Hans George Gadamer, *Mito y razón*, Ed. Paidós, Barcelona 1997, p. 83.
70. Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, ed.cit., p. 88. Tanto "sagrado" como "profano" conforman un dicotomía polar (esto es, ambos polos se definen mutuamente por oposición recíproca, lo cual es característico del pensamiento mítico, esto es, la estructuración de 'lo conocido' en pares de opuestos). Cabe observar, con respecto a la noción de "sagrado", que es un concepto abierto e universal y, por tanto, se presta a ambigüedad. Tal ambigüedad ha sido advertida y denunciada por Robertson Smith, según el propio Durkheim explícita en p. 640. La ambigüedad que presenta el término "sagrado" viene determinada, no tanto por los posibles errores de expresión del propio Durkheim, como por la subdivisión del ámbito sacro en "sagrado puro" (o sagrado fausto, o fausto) y "sagrado impuro" (o sagrado nefasto, o infausto), junto a la posibilidad de "purificación de lo impuro" y de "contaminación de lo puro": "Así que lo puro y lo impuro no son géneros separados, sino dos variedades de un mismo género, que comprende todas las cosas sagradas. Hay dos clases de sacralidad: una fausta y otra infausta, y entre estas dos formas opuestas no sólo no hay solución de continuidad, sino que un mismo objeto puede pasar de una a otra sin cambiar su naturaleza. Con lo puro se hace lo impuro y al revés. La ambigüedad de lo sagrado reside en la posibilidad de tales transformaciones." Durkheim, op. cit., p. 644. Las nociones de "pureza", "tabú", "contagio", "enfermedad" y "chivo expiatorio" están profundamente vinculadas a estas cuestiones, según Thomas Szasz, *Droga y ritual*, Ed. F.C.E., Madrid 1990, pp. 47-50.
71. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, ed.cit., p. 21.
72. Marcel Mauss, "Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos: Étude de morphologie sociale", 1905, *L'année sociologique*, nº 9 (hay traducción española: "Ensayo sobre las variaciones estacionales de las sociedades esquimales. Un estudio de morfología social", en *Sociología y antropología*, Ed. Tecnos, Madrid 1991, pp. 359-430). Entre los esquimales, en fechas determinadas por la comunidad, la vida de los clanes pasa, de estar presidida por un sentido utilitarista en base al aprovechamiento y administración de los recursos naturales ("tiempo profano", tiempo individual y productivo: verano), a estar bajo la égida de la unión anímica y espiritual en grupal comunión ("tiempo sagrado", tiempo social y lúdico: invierno), como lo prueba la construcción de los kashim o "lugares de reunión" en donde se celebran los rituales (reforzándose así la identidad colectiva, mediante reafirmación grupal).
73. Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, ed.cit., pp. 92-93 y p. 98, respectivamente. 74. Émile Durkheim, op. cit., p. 70.
75. Jean Pierre Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, pp. 148 ss.
76. "En el fondo, el concepto de totalidad, el de sociedad y el de divinidad son, probablemente, aspectos distintos de una única noción". Émile Durkheim, op. cit., nota 18, p. 688.
77. Mircea Eliade, "Arquetipos celestes de los territorios, de los templos y de las ciudades", en *El mito del eterno retorno*, Ed. Alianza, Madrid 1992, p. 23; *Cosmología y alquimia babilónicas*, Ed. Paidós, Barcelona 1993, pp. 32-39. También la pólis ideal que Platón plasma en su República refiere al arquetipo cósmico: tal ciudad no tendrá "ninguna posibilidad de ser feliz" si sus líneas generales no son trazadas por "los dibujantes que copian de un modelo divino", esto es, los filósofos (500c-e); "Pero quizá haya en el cielo un modelo de ella para el que quiera mirarlo y fundar conforme a él su ciudad interior" (592b). Como vemos, en el relato platónico, el orden de la ciudad es modelo del orden cósmico de la misma manera que el orden ciudadano debe ser modelo del orden personal. De otro lado, la cosmogonía narrada en el Timeo posee la función de justificar un proyecto de ordenación social (la propia estructura del texto revela un giro desde la cosmogonía hacia la política: comienza narrando la creación del mundo para luego continuar con la creación de hombres y mujeres, hasta llegar a la creación de las ciudades). Platón, *Timeo*, 27a-b y 90e-92c. Acerca de las implicaciones socioculturales en la creación de sistemas categoriales y del origen religioso-simbólico de los mismos, puede consultarse la Introducción de Émile Durkheim a *Las formas elementales de la vida religiosa* (Ed. Alianza, Madrid 1993, pp. 27-57); Ernst Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, Ed. F.C.E., México 1989, pp. 26 ss.
78. Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, Ed. F.C.E., México 1992, p. 142 (las negrillas son nuestras); también Gadamer reconoce esa función pedagógica del mito. Hans Georg Gadamer, *Mito y razón*, Ed. Paidós, Barcelona 1997, p. 81 ss.
79. Robertson Smith señaló, haciendo hincapié en la diferencia entre magia y religión, que "la magia se opone a la religión como lo individual a lo social" (*The Religion of the Semites*, 2ª ed., pp. 264-265). 80. Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, ed.cit., p. 94.
81. Émile Durkheim, op. cit., pp. 481 ss. 82. Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, ed.cit., p. 482.
83. Asimismo, cabría preguntarse si existe alguna diferencia entre el "milagro mágico" y el "milagro religioso", o si ambas (magia y religión) refieren por igual al ámbito de "lo milagroso". 84. Émile Durkheim, op. cit., p. 90.
85. Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, ed.cit., p. 143. 86. Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, ed.cit., pp. 141 ss.
87. Ernst Cassirer, op. cit., p. 157; Manuel Delgado, *La magia. La realidad encantada*, Ed. Montesinos, Barcelona 1992.
88. Schleiermacher primero, y Frazer después, postularon que el pensamiento religioso tenía a su base el sentimiento de dependencia de la humanidad respecto de lo divino. Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, ed.cit., p. 141; James George Frazer, *La rama dorada*, Ed. F.C.E., Madrid 1992, pp. 76 ss. 89. Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, ed.cit., p. 141.
90. *Ibid.*, p. 144. 91. Bronislaw Malinowski, op. cit., p. 114. 92. Ernst Cassirer, op. cit., p. 146. 93. Émile Durkheim, op. cit., p. 151.
94. Hans George Gadamer, *Mito y razón*, ed.cit., p. 84. 95. Johan Huizinga, *Homo ludens*, Ed. Alianza, Madrid 1990, pp. 12 ss.
96. Ad. E. Jensen, *Mito y culto entre pueblos primitivos*, Ed. F.C.E., México 1966, p. 56.
97. Karl Kerényi, *La religión antigua*, Ed. Revista de Occidente, Madrid 1972. 98. Johan Huizinga, *Homo ludens*, ed.cit., pp. 19-26.
99. Johan Huizinga, op. cit., p. 26. 100. Ad. E. Jensen, op. cit., p. 62 y p. 64. 101. Johan Huizinga, op. cit., p. 27.
102. Ad. E. Jensen, op. cit., p. 65. 103. Ad. E. Jensen, op. cit., p. 74.

4 - MITO Y ARTE

Como sabemos, la actividad artística entronca directamente con las capacidades simbólico-representativas humanas y, tomando esto en consideración, podemos decir que tanto el mito como el arte nos brindan una suerte de "conocimiento configurado del mundo". El "arte" es una categoría cultural y, aunque es posible encontrarla en prácticamente todas las culturas, cabe señalar que si bien esto es factible desde una perspectiva etic -con las categorías de los investigadores-, desde un enfoque emic, con las categorías propias del grupo humano estudiado, encontramos que no todas las culturas diferencian de igual modo a lo que consideran arte de lo que no lo es (o, dicho de otra manera, cómo entienden qué "entra" o "no entra" en la categoría de "arte" propia de una cultura dada). Según Durkheim, el origen primordial de cada proceso social de cierta importancia debe buscarse en la constitución del ambiente social interno.¹⁰⁴

"En la civilización occidental, una realización concreta, para ser considerada artística, debe ser valorada como tal por un grupo de autoridades que hacen o juzgan el arte y que controlan los museos, conservatorios, revistas críticas y otras organizaciones e instituciones consagradas al arte como medio y estilo de vida. La mayoría de las culturas no tienen nada parecido a este establishment del arte, lo que no significa que carezcan de cánones estéticos. Un dibujo pintado sobre una vasija o una roca, un palo o una máscara con grabados, una canción o canto en una ordalía de pubertad están sujetos a la evaluación crítica de artistas y espectadores. Todas las culturas distinguen las experiencias estéticas más satisfactorias -en el campo de la pintura, la decoración, la expresión- de las que son menos."¹⁰⁵

El término "arte" proviene del latín arts que, a su vez, procede del griego tecné. En la antigüedad griega se consideraba "artista" a "aquél que ejecuta brillantemente su técnica", esto es, al artesano especialmente habilidoso en su oficio. Además de la griega, otras culturas han considerado al virtuosismo técnico como una "fuerza" (un mana) o un "don" de procedencia divina¹⁰⁶. Pero es en la cultura occidental donde la separación entre arte y sentido práctico (plasmada ejemplarmente en la separación gremial entre Bellas Artes versus Artes y Oficios), ha llegado a definir lo artístico en base a su carencia de utilidad práctica (ya desde Kant, el objeto artístico se caracteriza por su inutilidad¹⁰⁷), potenciando así, tanto la idea del "arte por el arte"¹⁰⁸ como el énfasis otorgado a la denominada "originalidad formal" (esto es, el imperativo artístico de crear formas artísticas novedosas -o, en otros términos, "romper" con las normas establecidas-). En nuestra civilización, el arte, laicizado, se ha tornado un objeto de consumo más (creándose así un mercado y una esfera de consumidores propios); la función del arte reposa sobre su velada consideración de mercancía y su explícita carencia de utilidad práctica. En otros entornos culturales no encontramos esa separación entre "artesanía" y "arte" que es patrimonio de la cultura occidental; en esas culturas, el juicio estético no recae en la autoridad de un círculo de expertos. Sin embargo, desde la propia cultura occidental, no existen reparos a la hora de considerar que las primeras manifestaciones artísticas rupestres tuvieron a su base una fuerte impronta religiosa.

"La historia y etnografía del arte son inseparables de la historia y etnografía de la religión. El arte respecto de las creencias y rituales relacionados con lo sobrenatural data, como mínimo, de hace 40.000 años." (...) "Está claro que el arte, la religión y la magia satisfacen necesidades psicológicas similares en los seres humanos. Son medios para expresar sentimientos y emociones que no se manifiestan fácilmente en la vida corriente."¹⁰⁹

Con todo, cabe señalar que dentro de nuestra cultura existen diferencias cualitativas respecto, tanto de la valoración de la expresión estética, como de la sensibilización hacia la misma.

"La persona que revive la grandeza de un drama de Shakespeare no puede entenderse al respecto con alguien que no posea la misma capacidad subjetiva de vivencia. Y lo propio cabe decir de todos los demás dominios del arte: de la música y de las artes plásticas; pero se aplica en amplia medida también a las formas de la expresión religiosa."¹¹⁰

A lo que puede añadirse que considerar el "arte" en tanto que "comunicación" implica conocer las reglas del juego representativo, razón por la que cabe entender que la originalidad formal nunca es absoluta, sino relativa a lo ya conocido (para que el mensaje del artista no sea un mensaje aislado, a modo de "grito en el desierto").¹¹¹ En la cultura griega clásica, el género trágico constituye un ejemplo paradigmático de imbricación de mitos (relatos), arte (técnica representativa), apoteosis social (identidad política), festividad lúdica (alteridad, tiempo social) y escuela pública (aprendizaje vicario) a un tiempo.

"Los mitos griegos 'clásicos' representan ya el triunfo de la obra literaria sobre la creencia religiosa." (...) "A fin de cuentas, la herencia clásica se ha 'salvado' gracias a los poetas, los artistas y los filósofos. Los dioses y sus mitos han sido transmitidos desde el fin de la antigüedad -cuando ninguna persona cultivada los tomaba ya al pie de la letra- hasta el Renacimiento y el siglo XVII por las obras, por las creaciones literarias y artísticas."¹¹²

En la Tragedia griega, los mitos, la identidad social, el arte y la enculturación, juegan baza a la vez. Su carácter religioso viene otorgado, de forma implícita, por su remisión a un tiempo social y por el carácter intemporal de las constantes vitales y existenciales humanas que expresa¹¹³ y, de forma explícita, por su celebración en el contexto de las Dionisias o Dionisiacas, festividades convocadas en honor a Dionisos (celebradas alternativamente en zonas urbanas y rurales), que aglutinaban a todos los ciudadanos de Atenas, tanto de la capital -asteios-, como del campo -agroikos-.¹¹⁴ La tragedia permitía el "encuentro" con los límites de la condición humana y con las leyes que regulan tal condición en el contexto cívico, a la par que posibilitaba y fomentaba la unidad de los ciudadanos. Pero la tragedia no sólo reunía al pueblo, sino que también -sobre todo-, lo educaba (esto es, poseía una función pedagógica -y constructora de identidad social en última instancia-, en la sociedad ateniense). Los poemas homéricos y hesiódicos también educaban, pero bajo ellos se hallaba implícita una idea de sociedad fuertemente dividida en "nobles" y "plebeyos", con unas familias escogidas "cuyos antepasados fueron héroes".

"Como todos los poetas griegos, los trágicos fueron auténticos educadores del pueblo, por lo que la invitación al teatro de la que los atenienses disfrutaban por obra y gracia del Estado puede ser asimilada a la responsabilidad económica con respecto a los centros docentes asumida por los gobiernos actuales (...) los poetas trágicos utilizan la tradición mitológica para reflexionar sobre la ambivalente relación que la nueva ciudad democrática mantiene con el pasado del que surge y del que pretende despuntar como un sistema político-social radicalmente nuevo."¹¹⁵

En la tragedia griega -s.V-, el héroe deja de ser un "modelo a seguir", para convertirse en un "objeto de crítica", y la función de los mitos que la tragedia retoma y remodela consiste en ser la expresión de una "época pasada", con unos patrones políticos caducos y obsoletos, que se muestra como "ajena" en relación con las actuales póleis democráticas. A través del pasado social que narra la tradición, se establece una relación de otredad respecto de ella, lo cual permite reafirmar la mismidad, esto es, la identidad social ateniense del momento presente. Se trata pues, de una "alteridad interna" integrada y constituyente del periodo griego clásico.

Si bien la representación teatral (i.e., "distorsión literaria"¹¹⁶) de los relatos míticos imprimió "variantes" a éstos, todas las versiones vienen a coincidir en la referencia a un tiempo y unos valores que ya no son los presentes, pero que definen mediante contraste los valores vigentes, a la par que consolidan aquellos aspectos del imaginario global -cosmovisión-, que no pertenecen a ninguna época concreta y a la vez se dan en toda época y condición humanas. Es en este punto en donde la dimensión intemporal de los relatos sagrados confluye con aquellos aspectos invariables de la vida humana.

"El mite té una natura inespecífica, paradigmàtica, que li permet de transmetre a la tragèdia la seua intemporalitat."¹¹⁷

Según George Steiner, la íntima conexión entre las cuestiones intemporales a las que apelan los mitos y la representación plástica que el teatro trágico hace de ellas, se manifiesta en ciertos "planos" o "constantes existenciales" que definen la condición humana. Valga señalar que, aunque Steiner se refiere exclusivamente a la tragedia Antígona de Sófocles, como modelo de obra trágica en donde se dan una serie de tensiones en distintos planos de la vida de un ser humano, tales cuestiones también son tratadas, aunque no de forma unificada, por el conjunto de los distintos mitos transmitidos por la tradición cultural griega, esto es, en su mitología e imaginario.

"Creo que solamente a un texto literario le ha sido dado expresar todas las constantes principales de conflicto propias de la condición del hombre. Estas constantes son cinco: el enfrentamiento entre hombres y mujeres; entre la senectud y la juventud; entre la sociedad y el individuo; entre los vivos y los muertos; entre los hombres y Dios (o los dioses)." (...)

"Hombres y mujeres, ancianos y jóvenes, el individuo y la comunidad o Estado, los vivos y los muertos, los mortales y los inmortales se definen en el proceso conflictivo de definirse el uno al otro. La definición de uno y el reconocimiento agnóstico de lo otro (de l'autre) a través de las amenazadas fronteras del yo son procesos indisolubles." (...)

"Llegar a uno mismo -que es la jornada fundamental- es colocarse polémicamente contra 'el otro'. Las condiciones de limitación de la persona humana son las impuestas por el sexo, por la edad, por la comunidad, por la línea que divide la vida y la muerte y por las potencialidades de encuentro (aceptado o negado) entre lo existencial y lo trascendente."¹¹⁸

Para Steiner, estas oposiciones (esta dialéctica de los sexos, de las generaciones, de lo individual y lo social, de la vida y la muerte, de lo humano y lo divino), son consideradas en cuanto que elementos binarios de la existencia humana que conforman antinomias esenciales, esto es, "dualidades ontológicas fundamentales", en tanto que "en la física del ser del hombre, la fisión también es fusión"¹¹⁹ o, dicho de otra manera, que la otredad -la división- es la condición necesaria de la mismidad -de la unidad-; esto es lo que hace que tales oposiciones sean a la vez universales y locales, antiguas y futuras (y, por ello, también presentes, intemporales en suma). Todos y cada uno de los ejes de contraposición (hombres y mujeres, vejez y juventud, individuo y sociedad, vivos y muertos, mortales e inmortales), se renuevan constantemente, a la par que persisten en la condición humana actual -a pesar de la distancia temporal con la Grecia clásica-, conformando las facetas de un permanente conflicto necesario e insoluble que nos conduce a asimilar lo trágico a lo humano.¹²⁰

"El mito, en su forma auténtica, aportaba respuestas sin formular nunca explícitamente los problemas. La tragedia, cuando recoge las tradiciones míticas, las utiliza para plantear a través de ellas problemas que no admiten solución."¹²¹

Como vemos, mitos, ritos, representación, arte, tiempo festivo y apoteosis social se dan cita en la tragedia griega, y cabe señalar que estos elementos también se encuentran presentes en diversas manifestaciones culturales de otros pueblos. Para Eliade, las reminiscencias míticas que posee la conducta humana actual pivotan en torno a todos estos factores implicados, y se pueden condensar en la aspiración humana de trascender el tiempo ordinario, entendida como constante antropológica.

"... El deseo de acceder a otros ritmos temporales que no sean aquel que se está obligado a vivir y a trabajar. Uno se pregunta si este deseo de trascender su propio tiempo -personal e histórico- y de sumergirse en un tiempo 'extranjero', ya sea estático o imaginario, se extirpará alguna vez. Mientras subsista este deseo, puede decirse que el hombre moderno conserva aún al menos ciertos residuos de un 'comportamiento mitológico'."¹²²

104. Émile Durkheim, Las reglas del método sociológico, Ed. Morata, Madrid 1974, cap. V.

105. Marvin Harris, Introducción a la antropología general, Ed. Alianza, Madrid 1983, p. 479. Para un tratamiento en detalle del mercado contemporáneo del arte occidental, puede consultarse Francesco Poli, Producción artística y mercado, Ed. Gustavo Gili, Barcelona 1977, especialmente pp. 69 ss.

106. Marvin Harris, op. cit., p. 480.

107. Immanuel Kant, Crítica del juicio.

108. Noción que, en puridad, actúa como un slogan creado por la industria de la cultura para enaltecer el supuesto "valor de uso" de la obra de arte (su contemplación), a modo de "cortina de humo" respecto de su "valor de cambio" (precio, revalorización y carácter de "inversión segura" del objeto artístico). Francesco Poli, Producción artística y mercado, ed.cit., p. 55 ss.
109. Marvin Harris, Introducción a la antropología general, ed.cit., p. 485 y p. 486, respectivamente. Aunque cabría objetar a Harris que "lo sobrenatural" no es identificable sin más con "lo religioso", en base a las reflexiones durkheimianas expuestas en Las formas ..., (pp. 70 ss., en donde explicita Durkheim que las religiones han hecho más por explicar las regularidades -tanto naturales como sociales-, que por dar cuenta de irregularidades o "hechos excepcionales", desdeñando así la identificación de lo religioso con lo sobrenatural, preconizada por autores como Fiedrich Max Müller o Edward Burnett Tylor).
110. Ad E. Jensen, Mito y culto entre pueblos primitivos, ed.cit., p. 15. Al respecto, cabe reseñar la importancia de la educación de los gustos, lo cual condiciona tanto la percepción como el juicio. Edmund Burke, Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello, Ed. Tecnos, Madrid 1987, pp. 13 ss.
111. Marvin Harris, Introducción a la antropología general, ed.cit., p. 483.
112. Mircea Eliade, Mito y realidad, Ed. Labor, Barcelona 1985, p. 166 y p. 165, respectivamente.
113. George Steiner, Antígonas, Ed. Gedisa, Barcelona 1996, pp. 179 ss.
114. La tragedia griega se hallaba inserta en el marco ceremonial de las Grandes Dionisiacas o Grandes Dionisias, fiestas religiosas en honor de Dionisos que se celebraban alrededor de la segunda semana de marzo, en el interior de la ciudad, y que eran a su vez complementadas por las Dionisiacas de los Campos que se celebradas hacia septiembre, en las afueras de la ciudad. Ana Iriarte, Democracia y tragedia: la era de Pericles, Ed. Akal, Madrid 1996, pp. 32 ss.; para una sucinta exposición de las técnicas escénicas de la tragedia griega puede verse nuestro "Tragedia y sociedad", en versión electrónica, en "<http://www.uv.es/~japastor/tragedia.htm>".
115. Ana Iriarte, op. cit., pp. 6-7.
116. J. P. Vernant, Mito y sociedad en la Grecia antigua, Ed. S.XXI, Madrid 1994, p. 180.
117. Wolfgang Rösler, Polis und Tragödie. Funktionsgeschichtliche Betrachtungen zu einer antiken Literatutgattung, Konstanz, Universitätsverlag, 1980 (traducción y síntesis de J. B. Llinares, Universidad de Valencia, 1996).
118. George Steiner, op. cit., p. 179.
119. George Steiner, op. cit., p. 180.
120. George Steiner, op. cit., p. 210.
121. Jean Pierre Vernant, op. cit., p. 180.
122. Mircea Eliade, Mito y realidad, Ed. Labor, Barcelona 1985, pp. 190-200; Imágenes y símbolos, Ed. Taurus, Madrid 1987, pp. 65-66.