

La dimensión mítica

Carlos ESPEJO MURIEL
Universidad de Granada

Abstract

L'auteur de ce travail fait une réflexion à travers la problématique des différents définitions et écoles qui ont étudié le Mythe (des la Renaissance jusqu'à nos jours) en montrant les différentes solutions et un nouveau point de vue dans la dissertation de la méthodologie actuelle.

Tratar de definir un fenómeno tan sumamente complejo como es el mito no es, ni ha sido nunca, tarea fácil, sobre todo cuando puede adoptar tantas y tan diversas manifestaciones, por lo que vamos a pasar revista a todas aquellas definiciones que sobre él se han realizado, para a continuación tratar de aproximarlos lo máximo posible a su realidad en Grecia primitiva. No obstante, nos gustaría señalar que este artículo va dedicado, o es más propio de un público no necesariamente versado en el tema, pues lo proponemos mejor como instrumento de trabajo que como espacio dedicado a la reflexión.

H.J. Rose considera que fue el resultado de la operación de la imaginación ingenua sobre los hechos de la experiencia¹. R. Graves lo entendió como una redacción a taquigrafía narrativa de la pantomima ritual realizada gráficamente en las paredes de los templos, jarrones, sellos, tazones, etc...². Para M. Eliade, el mito designa una historia verdadera, de inapreciable valor porque es sagrada, ejemplar y significativa; que en Grecia, en tanto que opuesto a *logos* como a la historia, terminó por significar *todo lo que no puede existir en la realidad*³.

Por su parte, Malinowski lo vió no únicamente como una narración que se cuenta, sino como una realidad que se vive, como una resurrección de lo que fue

1. FERNANDEZ GALIANO, E., FALCON, C. y LOPEZ, R. *Diccionario de la Mitología Clásica*, Madrid 1981.

2. GRAVES, R., *Los Mitos Griegos*, Buenos Aires 1967, p. 11.

3. ELIADE, M., *Mito y Realidad*, Madrid 1968.

una realidad primordial que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, etc... y que por lo tanto, expresa, da bríos y codifica el credo, salvaguardando y reforzando la moralidad, para así responder a la eficacia del ritual, conteniendo reglas prácticas para la guía del hombre⁴.

W. Burkert lo define como la acción de contar un cuento, como una referencia en vilo estructurada básicamente por algunos patrones de acciones humanas⁵. Mientras que Levy-Bruhl, en cambio, lo considera como una historia casi sagrada que respalda la autenticidad del hermanamiento del tótem con el individuo, confiriendo poder⁶.

P. Grimal lo considera "una narración que se refiere a un orden del mundo anterior. al orden actual, y destinada no a explicar una particularidad local y limitada, si no una ley orgánica de la naturaleza de las cosas"⁷.

L. Cencilio, por su parte, nos ofrece uno de los mejores intentos de definición, considerándolo como una necesidad mental, una captación constante, estilizada simbólicamente e insistentemente expresiva de la situación universal del hombre en el mundo, de la trayectoria insoslayable que cada hombre ha de seguir, de su deber ser y el origen de sus males, de su posición excéntrica y de su centro. Y todo ello, como una verdadera praxis productiva de densificaciones vitales de sentido, que revestían los acontecimientos humanos de un simbolismo real y los conectaba soteriológicamente con la dimensión profunda del vivir⁸.

Para L. Gil, los griegos entendían por *mythos* toda suerte de relatos donde la fundamentación apodéctica (dar razón de sí mismo por medio de argumentos "lógicos") no era factible. Por ello lo considera como un tipo de discurso mental tan coherente como el nuestro, aunque no se atenga a las normas rigurosas de la lógica formal descubierta por Aristóteles. Así, el mito es el estadio previo a la ciencia⁹.

Para finalizar, Levy Strauss los definió como acontecimientos pasados que formaban una estructura permanente, apuntando al pasado, presente y futuro, de donde procedía su carácter sagrado¹⁰. Por su parte, P. Diel los interpreta como expresiones simbólicas de la lucha del espíritu contra las fuerzas oscuras que

4. MALINOWSKI, B., *Magia, Ciencia y Religión*, Barcelona 1982, pp. 123-124.

5. BURKERT, W., *Structure and history in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley 1979.

6. LEVY-BRUHL, L., *La mitología primitiva*, Barcelona 1978.

7. GRIMAL, P., *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Barcelona 1981, p. xv.

8. CENCILIO, L., *Mito, Semántica y Realidad*, Madrid 1970.

9. GIL, L., *La transmisión mítica*, Barcelona 1975.

10. LEVY-STRAUSS, C., *Mithologiques. Le cru et le cuit*, Dijon 1974, y RUBIO, R., *Las interpretaciones antropológicas del mito en la Era Victoriana*, Santander 1982.

tienden a destruirlos. Es lo que se ha denominado el combate contra la *banalisation* y la *exaltation*¹¹.

Hasta aquí un ejemplo de las definiciones más importantes que sobre los mitos se han realizado a lo largo de los últimos años, pero pasemos a estudiar su hermenéutica:

Comenzando en la antigua Grecia con *Evemero*, sobre el mito se cerró una época de silencio debido al carácter negativo del que era poseedor, de la cual apareció aisladamente en el Renacimiento con estudiosos como *Vico*, *Charles François Dupuis*, *Creuzer* y *Bachofen* (Sobre el Derecho materno, 1861), quienes hubieron de sufrir las arremetidas filológicas de *Voss*, *Lobeck* o *Buttmann*. Pero fue en el siglo XIX¹² donde nos encontramos con un panorama totalmente diverso dado que al quitarle la categoría de alegórico y darle una nueva, la de "tautagórico" (el mito no dice otra cosas sino esa cosa que no puede decirse de otro modo), el horizonte de la mitología se transformó (sobretudo gracias a *Schelling*¹³). Nace entonces la mitología comparada con *Max Müller*¹⁴, quien considera los mitos como cuentos de viejas, una especie de desviación, de perversión metafórica en el curso de la lengua. De esta forma inclinan sus investigaciones a la búsqueda de los valores primeros que en las raíces de la lengua traducían el contacto con la naturaleza, produciendo a la vez una confrontación entre la emoción y la capacidad del lenguaje (lo que le hará chocar con las reflexiones de la escuela antropológica, que se alejaba de las disquisiciones filológicas). En esta representación del positivismo historicista aparecerán *Spengler* y *Comte*, lanzando la idea de progreso.

La respuesta, pues, de la escuela antropológica no se hizo esperar (procedente de Inglaterra), y *Tylor*¹⁵, *Lang*¹⁶, *Frazer*¹⁷, *Harrison*¹⁸, *Murray*¹⁹,

11. DIEL, P., *El simbolismo en la Mitología Griega*, Barcelona 1976.

12. Seguimos aquí a M. Eliade, de cuyo estudio titulado *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, Madrid 1980, tomamos las referencias de las obras de finales del siglo pasado y principios de éste.

13. SCHELLING, F.W.J., *Introduction à la philosophie de la mythologie*, 2 vols., Paris 1945-46.

14. MÜLLER, M., *Nouvelles leçons sur la science du langage*, Paris 1880.

15. TYLOR, E.B., *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, London 1903.

16. LANG, A., *La mythologie*, Paris 1880.

17. FRAZER, J.G., *The golden Bough, a study in magic and religion*, 12 vols., London 1911-1915 (*La rama dorada. Magia y religión*, México 1944).

18. HARRISON, J., *Prolegomena to the study of Greek Religion*, Cambridge 1903; *Themis. A study of the social origins of Greek Religion*, Cambridge 1912 y *Epilegomena of the study of Greek Religion*, Cambridge 1921.

19. MURRAY, G., *The Rise of Greek Epic*, Oxford 1934.

Cornford²⁰ y Cook²¹ exponían que el salvajismo de los mitos en las grandes culturas históricas no podía provenir de una degeneración con respecto a un estadio anterior, sino todo lo contrario, que era testimonio de la supervivencia de esa "barbarie primitiva". De esta forma se pretendía anular el carácter de "enfermedad del lenguaje" y otorgarle aquel de vestigio del "salvajismo", y por lo tanto, definir el mito como estado salvaje del pensamiento. De todo esto se desprendió el hecho de concebir mayor importancia en el ritual que en el mito, lo que nos llevó a la necesidad de buscar un ritual para explicar cada mito (puesto que el rito se consideraba anterior al mito, y aquel que le confiere sentido). Sin embargo, hoy día pocos la mantienen.

De este modo se abrían las puertas al siglo XX, al son de la pisada rotunda y firme del filologismo Wilamowitziano. Esta escuela histórico-filológica alemana lanzaba su método basado en la filología, en la cronología y en el estado civil exacto de un mito, su origen y recorrido (tratando así de asimilar el mito a la Historia). Dos de sus representantes más conocidos fueron Gruppe²² y Nilsson²³.

Pero es con la Primera Guerra Mundial cuando se empieza a tomar el mito en serio, apareciendo tres corrientes fundamentales:

* SIMBOLISMO: la *Einführung* de Jung y Kerenyi²⁴, la irrupción "teológica" de Otto²⁵, la "folklórica" del ruso Propp²⁶, y el "simbolismo/funcionalismo" de M. Eliade²⁷.

20. CORNFORD, F.M., *From Religion to philosophy. A study in the Origins of Western Speculation*, New York 1912; *The Unwritten Philosophy*, Cambridge 1967 (*La filosofía no escrita*, Barcelona 1974).

21. COOK, A.B., *Zeus. A study in Ancient Religion*, 3 vols. en 5 tomos, Cambridge 1914, 1925 y 1940.

22. GRUPPE, O., *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte, während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit*, en *Lexicon der griechischen un römischen Mythologie*, de W.H. Roscher, suplemento, Leipzig 1921. Del mismo autor, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München 1906.

23. NILSSON, M.P., *La religion populaire dans la Grèce ancienne*, Paris 1954, y *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vols., München 1967 (I), 1961 (II). (*Historia de la religiosidad griega*, Madrid 1970).

24. JUNG, C.G. und KERENYI, K., *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Francfort 1941. KERENYI, K., *Mythologie und Gnosis: <Éranos Jahrbuch>* (1940-1941, Zurich 1942) 157-229.

25. OTTO, F., *Das Heilige*, Breslau 1917 (*Lo Santo*, Madrid 1965); *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933 (*La fenomenología de la religión*, Madrid 1973); *Die Götter Griechenlands. Das Bild des göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Francfort 1947.

26. PROPP, V.J., *La morfologie du conte*, Paris 1921 (*la morfología del cuento*, Madrid 1974 y *Las raíces históricas del Cuento (Istoriceskie Kornj volsebnj skazki)*, Madrid 1974).

27. ELIADE, M., *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (*Tratado de historia de las religiones*, Madrid 1974).

* FUNCIONALISMO: la etnología de *Malinowski*²⁸ y *Levy Bruhl*²⁹.

* ESTRUCTURALISMO, con *Levy Strauss*³⁰.

Veámoslas detenidamente: en cuanto a la corriente simbolista, la mitología tiene su propio lenguaje constituido por imágenes (mitologemas) que se fundamentan en la *psique* colectiva. *Jung* y *Kerenyi*, dos exponentes de esta escuela, aprovecharon los elementos Viquianos y Nietzscheanos para enfocar el mito como eterno retorno, repetición de gestos arquetípicos y teofanía, y como producto de una sacralización del tiempo y el espacio.

A raíz de la consideración del símbolo, como el signo, como objeto no perteneciente al orden de la inteligencia sino al de la afectividad y la voluntad, aparecieron dos posturas:

* la que lo asimila, como hace *Freud*³¹, a las otras formas de expresión "sintomática" de los deseos inconscientes, y

* la que lo coloca por encima del concepto y lo relaciona con el esfuerzo por expresar aquello que en la experiencia última de la *psyché* escapa a las categorías del entendimiento (tal y como hacen *Jung*, *Kerenyi*, *Van der leeu*³², *Otto* y *Eliade*). *Psyché*, por otro lado, que en la época de las culturas agrarias se hace más compleja y por lo tanto, hace que la imaginación ya no sea solamente afectiva y divagante, sino que también sea expresiva y simbolizante; o sea, capaz de crear símbolos e imágenes de significación precisa. Los pilares de esta teoría fueron la sublimación activa y la espiritualización teórica. Y los mitos en este sentido oculto trataban pues dos temas: el metafísico y el ético, refiriéndose los símbolos, fundamentalmente, a tres instancias: la imaginación exaltativa y represora (subconsciente), el intelecto (consciente) y el espíritu (superconsciente).

Propp, por su parte, señaló que el mito que había perdido su significado social se convertía en cuento, aunque no por esto el mito era la causa eficiente del cuento. Además, mito y cuento sobre el mismo tema podían coexistir en una misma época (error, como vemos, debido a su formalismo y a su incapacidad para adaptarse a la Historia, así como, la constatación que al tener funciones distintas

28. MALINOWSKI, B., *Argonauts of the Western Pacific*, Nueva York & London 1922 (*Los argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona 1973) y *Myth in primitive psychology*, London 1926.

29. LEVY BRUHL, L., *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1910; *La mentalité primitive*, Paris 1922; *L'âme primitive*, Paris 1927 y *La mythologie primitive*, Paris 1935 (*La mitología primitiva*, Barcelona 1974).

30. LEVY STRAUSS, Cl., *Anthropologie Structurale*, Paris 1958 (*Antropología Estructural*, Buenos Aires 1968); *Mythologiques. 3 vols.*, Paris 1964-68 (*Mitológicas*, México 1968) y *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1966 (*Las Estructuras elementales del Parentesco*, Buenos Aires 1969).

31. FREUD, S., *Totem y Tabú* (*Totem und Tabu*), Madrid 1967.

32. VAN DER LEEUW, G., *L'Homme primitif et la religion. Etude anthropologique*, Paris 1940.

podían convivir dentro de una misma cultura). *Kirk* también establece una distinción entre mito y cuento en la que señala que el primero tiene algún propósito bajo cuerda además de contar una historia mientras que los cuentos reflejan simples situaciones sociales³³.

M. Eliade, por su parte, concilió dos de las corrientes arriba mencionadas, concretamente el simbolismo y el funcionalismo, con un sencillo método de consideración del mito en sí mismo como reflejo de las experiencias específicas del hombre arcaico, con su modo de expresar propio y según una técnica especial. Así pues, los mitos son transformaciones de hechos remotos y de experiencias hierofánicas que han recibido una expresión cultural peculiar y se han convertido en fundadoras de un sistema ritual o cultural. Además, lanzó la teoría de *mito y ritual*, de acuerdo con el mito como justificativo del rito, o mejor dicho, el rito como actualizador del mito, considerando tanto a uno como a otro como las dos caras coexistentes de un mismo fenómeno religioso. Sin embargo, el aspecto negativo de esta teoría radicaba en la existencia de una gran riqueza mítica sin correspondencia alguna con rituales, o al revés; a la vez que conlleva una identidad mito-religión que muchos no aceptan, así como la facilidad para incurrir en anacronismos, dado que se abstiene de hacer referencia al contexto cultural.

Este autor también estableció una distinción entre mito, fábula y cuento, considerando a los dos últimos como historias falsas, y proponiendo una clasificación de los mitos que abarcaba desde los mitos cosmogónicos a los mitos de renovación pasando por los mitos escatológicos. Encontrándole una "lógica" propia o una coherencia intrínseca que les hacía ser verdaderos en múltiples planos³⁴.

Por lo que se refiere a la segunda corriente, el funcionalismo, lo primero que nos encontramos es la etnología de *Malinowski*, que tiene como función, reforzar la cohesión social y la unidad funcional del grupo, presentado y justificando en una forma agradable de entender, fácil de retener y de transmitir de generación en generación, el orden tradicional de las instituciones y conductas. Realmente esta corriente trató el mito como una realidad viva que acontecía en un tiempo pasado, sin ser simbólico y cumpliendo la función de reglamentación de la colectividad; de ahí la profunda conexión entre mito y culto.

También consideró que existía una conexión íntima entre la palabra, el *mythos*, los cuentos sagrados de una tribu y sus actos rituales, acciones morales, organización social e incluso actividades prácticas (oponiéndose, pues, a la escuela de Mitología Natural alemana que imputaba al hombre primitivo un número de

33. KIRK, G.S., *La naturaleza de los Mitos Griegos*, Barcelona 1984, pp. 24 y ss.

34. ELIADE, M., Morfología y función de los mitos, en *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid 1981, pp. 411-435.

intereses imaginarios, confundiendo los diversos tipos de narración). También se opuso a la escuela historicista porque no aceptaba que se tomase a la mitología como una mera crónica; así como a la psicoanalítica. Por lo tanto, sus tesis fue: el mito no es únicamente una narración que se cuenta sino una realidad que se vive. No es simbólico sino que es expresión directa de lo que constituye su asunto. Es una resurrección de lo que fue una realidad primordial que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos, morales, sumisiones sociales, etc... El mito entra en escena pues, cuando el rito, la ceremonia, o una regla social o moral demandan justificante, garantía de antigüedad, realidad y santidad.

Respecto de los argumentos de los mitos señalaba que se refieren a las verdades especialmente angustiantes o negativas, tales como la pérdida del poder de rejuvenecer, la muerte por brujería, etc... estando todos estos temas bastante claros por sí mismos, por lo que a pesar de que los mitos los desarrollen, no necesitan explicación, lo único es que al ser elementos del error humano, de la culpa y del infortunio, asumen grandes proporciones.

Por último, la función del mito consistió en fortalecer la tradición y dotarla de un valor y prestigio aún mayores al retrotraerla a una realidad más elevada, mejor y más sobrenatural, de eventos iniciales (aunque se le ha criticado que erige toda una teoría en función de un sólo elemento de estudio, como son los habitantes de Guinea).

Por lo que respecta al otro representante de esta corriente, *Levy Bruhl* hemos de señalar que lanzó un pensamiento muy peligroso que favoreció el colonialismo europeo, pues para él el pensamiento primitivo o salvaje era inferior al nuestro ya que no poseía el material lógico y lingüístico que nos permite realizar con facilidad y rapidez una gran cantidad de operaciones mentales.

De acuerdo con la tercera y última corriente, el Estructuralismo, el mito se interpreta como un conjunto semiológico que puede ser estudiado descomponiéndose el relato en mitemas que plantean los problemas de una sociedad: sin lugar a dudas, el máximo representante de este movimiento fue *C. Levy Strauss*.

1965 marca la expansión de esta corriente con la aplicación de un análisis estructural muy influido por la lingüística de *Saussure*, en la que se considera el mito como un sistema semiológico, un metalenguaje con una estructura que puede estudiarse paradigmática y sintagmáticamente, y descomponerse en elementos significativos mínimos (los mitemas) cuyas combinaciones y oposiciones forman su trama particular. De esta manera superaba los problemas del pragmatismo funcionalista de *Malinowski* y las concepciones del pensamiento primitivo como propio de una mentalidad infantil de *Levy Bruhl*. Para él, el mito es un modelo o instrumento lógico en cuyos códigos y estructuras peculiares se reflejan las graves contradicciones de una sociedad.

El gran mérito del estructuralismo fue haber dejado aparte la especulación sobre el remoto origen del pensamiento mítico y sobre la turbia psicología mitopoética de los primitivos para atender a la forma en sí, destacando el valor de la relación sincrónica de los temas y motivos más que el estudio histórico de elementos sueltos.

Levy Strauss distribuyó las frases-relación o mitemas a lo largo de dos ejes, uno horizontal que sigue el mismo orden del relato, y otro vertical que reagrupa en columnas todos los mitemas que pueden clasificarse en un mismo apartado por sus afinidades temáticas. Desde su punto de vista, el mito no hay que comprenderlo sino descodificarlo; gracias a lo cual caerá la irrealidad y falsedad de los contenidos expresivos del mito por el mero hecho de estar formalizados según un lenguaje distinto y según códigos expresivos diferentes de los del lenguaje filosófico, teológico o científico (aunque no llegó a extraer las últimas consecuencias de su hallazgo). Con todo ello, los mitos pasaron a significar la mente que los elabora, y a través de los cuales se expresa una imagen del mundo ya inscrita en la arquitectura de la mente.

Tres fueron los elementos que distinguió:

- 1.- *La Armadura* como conjunto de propiedades que permanecen invariables en diversos mitos.
- 2.- *El Código* como sistema de funciones asignadas por cada mito a sus propiedades (consistente en una gramática y un léxico).
- 3.- *El Mensaje* o contenido de un mito particular.

La crítica le ha atacado fundamentalmente que no todas las estructuras sociales y míticas se regulan según divisiones binarias, y que cuando analizan la estructura se olvidan fácilmente de todas las circunstancias que le rodean. A esto hay que añadirle también, que cuando observan en el mito un código convencional regido por sus propias leyes en el que la fantasía creadora del individuo podía introducir muy pocas innovaciones, hacen que los contextos míticos no fuesen expresiones de la actividad pensante sino esquemas impuestos a ésta, algo así como categorías *a priori* que determinan el pensamiento. Y no sólo esto, sino que el sentido real del mito no depende de uno sólo de sus elementos sino de su conjunto, con todas sus implicaciones formales, sintácticas, sintagmáticas y paradigmáticas (dado que *Levy Strauss* olvida con frecuencia que la estructura mítica constituye una unidad significativa solamente dentro de un contexto ritual). Además, el hecho de adoptar "axiomas" para deducir un sistema acerca del hombre no es tan fácil como en el caso de los objetos materiales o matemáticos, a no ser que se trate de

regiones muy circunscritas de las actividades del hombre, como en el caso de la organización de parentesco, campo en el cual el éxito es indiscutible³⁵.

A continuación, y siguiendo con el esquema, tendríamos la figura de G. Dumezil³⁶, exponente de la filología comparada (indoeuropeo) y la sociología, aunque su obra se orienta más hacia un funcionalismo sociológico y un estructuralismo *sui generis*. El sentido de su sistema de representaciones viene dado por la tripartición, reflejo de las tres clases funcionales de la sociedad indoeuropea: sacerdotes, guerreros y trabajadores; si bien este esquema encuentra sus mayores dificultades en la propia mitología griega.

El no considera el mito como un elemento derivado del rito sino como un elemento de cohesión social que recoge todas las tendencias existentes en el seno de una sociedad (en sus estudios utilizó el indoeuropeo pero siempre en su vertiente filológica nunca etnológica)³⁷.

También nos encontramos con el grupo de Mauss³⁸, Granet³⁹ (para el caso concreto de China) y Gernet⁴⁰ (para el caso concreto de Grecia), quienes aunan la Historia, la Lingüística y la Psicología, considerando el mito como "un hecho social total" que corresponde a los tipos de sociedad donde las categorías de lo económico, lo político, lo ético y lo estético no están aún disociadas y permanecen incluidas en su expresión simbólica (por lo que está fundamentalmente marcado por la polivalencia y la polisemia); además, el lenguaje del mito recurre a imágenes concretas más que a nociones abstractas, sin que entre imágenes y nociones haya una separación radical, sino sólo diferencias de niveles de abstracción.

Por último, tendríamos el estructuralismo filológico de Kirk, Vernant y Detienne. El primero de ellos propone tres funciones del mito, como son la narrativa, la operativa y la explicativa; por lo que el mito es una narración que despierta el interés, entretiene y produce un cierto goce estético. Pero así mismo, su recitado oral garantiza la regular reiteración de los ciclos naturales, reintegra al

35. BERMEJO, J., *Mito y Parentesco en la Grecia Arcaica*, Barcelona 1980.

36. DUMEZIL, G., *Ouranos-Varuna*, Paris 1934; *Mythes et Dieux des germains*, Paris 1939; Le nom des "Arya", en *Rev. Hist. Rel.*, 363 (1941), 36-59; *Horace et les Curiaces*, Paris 1942; *Naissance d'archanges*, Paris 1945 y *Mythe et Épopée*, Paris 1973.

37. DUMEZIL, G., *Los dioses de los Indoeuropeos*, Barcelona 1970.

38. MAUSS, M., *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, en *Année sociologique* 7 (1902-1903), 1-146; *Origine des pouvoirs magiques*, en *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris 1909, pp. 131-187 y *Manuel d'ethnographie*, Paris 1947.

39. GRANET, M., *La religion des Chinois*, Paris 1922; *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 2 vols., Paris 1926; *La civilisation chinoise*, Paris 1929 y *La pensée chinoise*, Paris 1934.

40. GERNET, L., *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris 1955 y *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968 (*Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid 1980).

hombre a la prístina pureza desde los inicios, da validez a las instituciones, etc... (por ello, su estrecha relación con las ceremonias, los ritos y la magia)⁴¹.

Considera, que es más prudente asumir que la narración y los aspectos funcionales de los mitos tienden en muchos casos a desarrollarse en sí y por sí mismos, más que relacionarlo con analogías del lenguaje o sistemas de comunicación en general. Pero lo primero que se propone es distinguir el mito de otros géneros narrativos similares como el cuento o la leyenda (dado que los mitos tienen con frecuencia algún serio propósito fundamental, además de contener una historia), así como de entre los pueblos iletrados y los pueblos con literatura. Por último, habla también de la multiplicidad funcional en los mitos y que los mitos difieren enormemente en su morfología y su función social, con lo que derriba el esquema de Levy Strauss.

Por lo que respecta a Vernant⁴² y Detienne⁴³, ambos evitan las generalizaciones en el mito, niegan su unión a la religión o al ritual, incluso dudan de su existencia, por lo que determinan un eclecticismo metódico que relaciona la estructura sintáctica con una semántica etnográfica e historico-cultural. Junto a Vidal Naquet⁴⁴ proponen que los mitos nos iluminan importantes aspectos de la estructura social, pero nunca anteriores al siglo VIII o IX a. dne. Por su parte, Vernant reconoce que aún hoy en día no disponemos de un método absolutamente científico para analizar los mitos, y que por ello el mitólogo debe enmendarse y dirigirse hacia los lingüistas, los lógicos y los matemáticos para que ellos le provean de ese útil que le falta: el modelo estructural de una lógica que no será la lógica binaria del sí y del no, sino una lógica distinta a la del *logos* (precisamente la innovación de Detienne radica en la utilización de textos de tipo científico para completar los de tipo mitológico).

41. KIRK, G.S., *Myth. Its meaning and functions in Ancient and other cultures*, London 1970 (Mito: su significado y funciones en las distintas culturas, Barcelona 1973).

42. VERNANT, J.P. et VIDAL NAQUET, P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1972; *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris 1973 (*Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona 1983) y *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974 (*Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid 1982).

43. DETIENNE, M., *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris 1972 (*Los Jardines de Adonis*, Madrid 1983); *Dionysos mis à mort*, Paris 1977 (*La muerte de Dionisos*, Madrid 1982); *Les Ruses de l'intelligence. La mêtis chez les Grecs*, Paris 1974; *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979; *l'invention de la mythologie*, Paris 1981 (*la invención de la mitología*, Barcelona 1985) y *Dionysos à ciel ouvert*, Paris 1986 (*Dioniso a cielo abierto*, Barcelona 1986).

44. VIDAL NAQUET, P. et LEVEQUE, P., *Clisthène l'Athénien*, Paris 1964; *Economies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris 1972 y *Le Chasseur noir*, Paris 1981 (*Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego: el Cazador negro*, Barcelona 1983).

Ambos tratan de hacer una "psicología histórica" y toman como modelo el iniciador de esta corriente (*Meyerson*⁴⁵), tratando de averiguar lo que ha sido el hombre mismo, el hombre de la antigua Grecia al que no se le puede separar del cuadro social y cultural del cual es a la vez, creador y producto.

Ya para terminar, nos gustaría aproximarnos u ofrecer una visión sobre el estado actual de la cuestión. Para ello debemos exponer que si bien este último grupo es el que está realizando los estudios más atrevidos y más interesantes respecto del análisis mitológico, no podemos olvidar las consideraciones de *L. Cencilio*⁴⁶ (con las que mostramos nuestro mayor acuerdo) respecto de las directrices fundamentales del estudio mitológico, que son las siguientes:

- No imponer al objeto expresivo pautas a priori, ni en cuanto al contenido, ni en cuanto a la estructura, ni en cuanto a la prioridad de su significación.
- No desarraigar las realidades que se investigan de su contexto humano.
- No mezclar confusamente datos de cualquier procedencia sólo por el hecho de venir a corroborar nuestras hipótesis preconcebidas, sino adaptarse a líneas evolutivas y a concomitancias objetivamente existentes.
- Fijar claramente el objeto formal.
- Modular el método a partir del objeto y no viceversa.
- No excluir, por principio, consideraciones últimas y totales ni cuestiones de fondo, aunque evitando siempre que en ellas se proyecten nuestras convicciones personales ateniéndose a los puros datos, sin imponerles simplificaciones que los violenten.
- No hacer un uso acrítico de los conceptos básicos que se adopten como puntos últimos de referencia (es el caso del "lenguaje" de Levy Strauss).
- Y por último, cuando el método que responde a la naturaleza del objeto, sin violentarla, no dé más de sí, resultará entonces plenamente científico no extender las afirmaciones más allá de donde la certeza deje de serlo.

Así pues, a través de este denso recorrido por los entresijos del mito descubrimos que el hombre occidental casi siempre ha intentado acercarse al mito con su prejuicio historicista, falseando totalmente el sentido del mismo y mostrándose incapaz de ofrecer una adecuada interpretación; a lo sumo, ha logrado

45. MEYERSON, I., Le temps, la mémoire et l'histoire, en *Journal de psychologie* (1956), pp. 333-354, y MEYERSON, I. et DAMBUYANT, M., Un type de raisonnement de justification, en *Journal de psychologie* (1946), pp. 385-404.

46. CENCILIO, L., *Op. cit.*, pp. 324 y ss.

ver en él restos desfigurados de anécdotas históricas y en ellos hace consistir su valor (aunque siempre de manera deficiente). Pero llegados a este punto, el pensamiento mítico resulta, a nuestro modo de ver, no pre-lógico ni pre-científico como pensara Levy Bruhl, sino supra-lógico y supra-histórico, y desde luego de una calidad poética superior a la de nuestro pensamiento anclado en la anécdota física. Por lo que la negación del lenguaje en cuanto estructura lógica en la línea de la expresividad totalizante, es lo que definiría precisamente al Mito (pues es la proyección sobre la realidad formalizada del hombre de las fuerzas básicas e informalizables, una proyección que se formaliza en la única forma en que la mente humana puede hacerlo: mediante el símbolo, la metáfora, la analogía, etc...).

El Mito pues, es una necesidad mental. No es ni un producto de la actividad mecánica de una mente uniforme ni una mera divagación fantástica de mentes aberrantes, sino la captación constante, estilizada simbólicamente e insistentemente expresiva de la situación universal del hombre en el mundo. Y todo ello no como una mera teoría expuesta fríamente a la curiosidad de los teólogos, sino como una verdadera praxis impulsivamente vivida en un ritual que jalona la vida. Praxis productiva, no de bienes económicos, sino de densificaciones vitales de sentido que revistieron los acontecimientos humanos de un simbolismo real que los conectaba a su vez, soteriológicamente, con la dimensión profunda del vivir.