

G. S. Kirk

P A I D Ó S O R I G E N E S

**LA NATURALEZA
DE LOS MITOS
GRIEGOS**

Título original: *The nature of greek myths*

Originalmente publicado en inglés, en 1974, por Pelican Books

Reimpreso en inglés, en 1990, por Penguin Books, Londres

Traducción de Isabel Méndez Lloret

Cubierta de Joan Batallé

Primera edición en castellano en Labor, Barcelona, 1992

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1974, G. S. Kirk

© 2002 de la traducción, Isabel Méndez Lloret

© 2002 de todas las ediciones en castellano,

Ediciones Paidós Ibérica, S.A.

Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona

y Editorial Paidós, SAICF,

Defensa, 599 - Buenos Aires

<http://www.paidos.com>

ISBN: 84-493-1211-6

Depósito legal: B-4.212/2002

Impreso en Gràfiques 92, S.A.

Avda. Can Sucarrats, 91

08191 Rubí (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

Tercera parte
INFLUENCIAS Y TRANSFORMACIONES

10. Mitos y rituales	215
11. La influencia de Asia occidental sobre los mitos griegos ...	243
12. ¿De los mitos a la filosofía?	263
Índice analítico y de nombres	289

ABREVIATURAS UTILIZADAS EN LAS NOTAS

ANET: J. B. Pritchard (comp.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 2.^a edición, Princeton, 1955; 3.^a edición (con la misma paginación y un suplemento), Princeton, 1969.

Myth: G. S. Kirk, *Myth, its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Berkeley y Cambridge, 1970; rústica, 1973.

Mythologies: S. N. Kramer (comp.), *Mythologies of the Ancient World*, Garden City, N. Y., 1961.

Religions: Helmer Ringgren, *Religions of the Ancient Near East*, Londres, 1973 (trad. inglesa).

Prefacio

He concebido este estudio sobre la naturaleza de los mitos griegos, entre otras cosas, como complemento de mi obra anterior *Myth, its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures* (Berkeley y Cambridge, 1970).^{*} En algunos puntos, en especial en la primera parte, sigue inevitablemente las mismas líneas generales, pero, en general, amplía y desarrolla la obra precedente, dentro de los límites de un libro destinado a un público más amplio. Me he limitado a hacer una breve referencia a la obra de Brian Vickers *Towards Greek Tragedy* (Longman, 1973), que critica mi insistencia acerca del carácter esquemático de los mitos griegos que han llegado hasta nosotros. En parte se debe a que la obra del profesor Vickers apareció cuando mi libro estaba en prensa, pero sobre todo a que sus opiniones, aunque afirmadas con vigor, no me parecen bien fundadas en líneas generales.

En la edición original de esta obra, la ortografía de los nombres griegos a veces es inconsistente: en pocas palabras, los nombres más conocidos se mantienen en sus formas latinizadas familiares (por ejemplo,

^{*} Trad. cast.: *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona, Paidós, 1985.

Oedipus, Aquilles), mientras que los menos familiares (por ejemplo, Ouranos, Lykaon) se transliteran directamente.* Las traducciones del griego son siempre mías.

Estoy muy agradecido al profesor Hugh Lloyd-Jones y al doctor Christopher Gill por su generosa lectura del manuscrito de la presente obra, así como por sus correcciones y sugerencias, las cuales he adoptado casi en su totalidad. Para el capítulo final, conté con los materiales que me ofrecían en Bristol personas como el profesor Stephan Körner y los doctores Thomas Szlezák y Christopher Rowe. Grace Nevard, una antigua estudiante de Clásicas de Bristol, me prestó una valiosa cooperación como ayudante de investigación. Rachel Lee mecanografió los sucesivos borradores con una eficiencia y paciencia constantes. A todos ellos, inocentes de mis propios errores, mis más efusivas gracias.

Marzo de 1974
G. S. K.

* Como norma a lo largo de la presente edición, transcribiremos los nombres mitológicos de acuerdo con el *Diccionario de mitología griega y romana*, de Pierre Grimal, Barcelona, Paidós, 1981 (N. de la t.).

Primera parte

La naturaleza de los mitos

Capítulo 1

Problemas de definición

La naturaleza de los mitos griegos: parece el tipo de título que suele valer para todo; sin embargo, significa lo que dice. Esto es, el objetivo principal del libro será discutir qué son y qué no son los mitos griegos, sus funciones y limitaciones, así como su posible desarrollo, más que describir simplemente sus contenidos. Esto último ya lo hacen muchos otros libros; el problema consiste en que normalmente hacen poco más, aparte, quizás, de enmarcar los mitos en los contextos culturales más amplios. Si añaden algo a modo de interpretación, tiende a ser arbitrario e intuitivo; en otras palabras, carente de valor. Interpretar un mito es difícil, algunas veces de poco interés y muchos mitos, por diferentes razones, escapan a toda interpretación. La dura verdad es que, antes de ofrecer una interpretación razonada de cualquier mito, se tiene que realizar una investigación sistemática y unitaria de la naturaleza compleja de los mitos. Por eso el lector verá que estas páginas no le conducirán directamente a la comprensión más profunda de determinados cuentos griegos, sino que lo embarcarán, primeramente, en una consideración más amplia de los mitos en general.

Los libros sobre «mitología griega» que consisten fundamentalmente en paráfrasis, con interpretación arbitraria o sin ella, son interesantes

a su manera, pero tienden a dejar al lector con una sensación decepcionante e insatisfactoria. Presentados de esa manera, los mitos parecen más pedestres de como los recordábamos o esperábamos que fueran. Las únicas paráfrasis que satisfacen son las del tipo de los *Cuentos de Tanglewood*: cortas, sencillas, ligeramente emotivas y destinadas a los niños. Desgraciadamente, *sólo* pueden satisfacer a niños o a quienes son como niños. No porque los mitos mismos sean necesariamente infantiles e inocentes o procedan de «la infancia de la especie»; más bien, su encanto narrativo sobrevive mejor en un esbozo escueto y alusivo que en una exposición detallada carente del color del lenguaje original y de la forma literaria. Esto no es tan sólo una consecuencia de las dificultades de traducir de un idioma a otro; hasta cierto punto, los mismos problemas se presentan incluso a aquellos que pueden leer griego y latín. El hecho fundamental es que en la literatura griega los mitos existen en su mayor parte sólo en la forma de breves alusiones. Con algunas excepciones (en especial, el poeta subépico Hesíodo, los poetas líricos Estesícoro, Simónides y Baquílides y los trágicos), los autores griegos clásicos se refieren simplemente a uno u otro aspecto de un mito —y proceden así constantemente— sin exponerlo en su totalidad. El conocimiento de los mitos era tan completo que resultaba innecesaria una exposición formal y, al menos en el período clásico más floreciente, tal cosa parecía provinciana. Esto cambió en el mundo helenístico tras las conquistas de Alejandro Magno: Calímaco y Apolonio volvieron a contar algunos mitos en toda su extensión y fueron imitados por poetas romanos como Propertio y Ovidio; pero el tono de su exposición era artificial y sus intereses se concentraron en aspectos particulares como la etiología menor o las transformaciones físicas de héroes y heroínas en árboles, ríos o estrellas.

El resultado es que las paráfrasis modernas son más fieles, no a los inspirados poetas de la edad clásica, sino a los enciclopedistas y gramáticos inmovilistas de la época grecorromana. Los parafraseadores, tanto antiguos como modernos, corren el riesgo de transformar los mitos griegos en un asunto muy prosaico. Los mitos tienen una naturaleza alusiva, su modo de referencia es tangencial. No tienen un propósito completo ni una secuencia lógica y, cuando se les reduce a exposiciones aprendidas, pierden mucho de su encanto. Esto, unido a la tendencia de los poetas griegos a dar por sentados los argumentos míticos principales, significa que un mito no puede presentarse con frecuencia a través de las palabras continuas de un Homero, un Píndaro o un Sófocles. Usaré re-

latos poéticos donde sea posible, pero inevitablemente tendré que referirme al contenido de muchos mitos en términos prosaicos, bien en una versión moderna concisa, bien en las palabras de los antiguos mitógrafos (el mejor de los cuales fue Apolodoro, el autor de la *Biblioteca*, que escribió probablemente en el siglo II d. C.). Para evitar un exceso de paráfrasis y dar cabida a otras discusiones, sólo trataré los mitos que parezcan típicos o más significativos.

En buena medida, como resultado del gusto por la paráfrasis y la consiguiente indiferencia hacia las sutilezas de la interpretación, hay una escasez severa de obras que traten los mitos griegos de una forma crítica aceptable. Se trataría de una observación imprudente si no se sustentara en los lamentos agónicos de todos aquellos que han intentado enseñar «mitología griega» a estudiantes de cualquier nivel por encima del jardín de infancia. La obra de H. J. Rose *Handbook of Greek Mythology* ha contado con muchas ediciones desde que apareció en 1928, y se ha traducido al alemán,* pero, aunque se trata de un buen libro, continúa siendo un libro de paráfrasis. Los dos volúmenes de Robert Graves aparecidos en la colección de Penguin consisten en extensas paráfrasis adornadas con interpretaciones de una idiosincrasia poco habitual. Hay diversos diccionarios mitológicos, incluyendo uno alemán de gran extensión editado por Wilhelm Roscher,** que tienden también a ser erráticos en cuestiones de interpretación y a preocuparse fuertemente por las variaciones literarias de los mitos en el período clásico. El mejor manual es uno alemán de Preller y Robert*** (en particular, la parte reescrita por el último), pero incluso éste nos cuenta poco sobre la naturaleza de los mitos, y, en cualquier caso, no está disponible en inglés.

Muchos de los trabajos críticos sobre mitos griegos escritos en inglés durante este siglo han corrido a cargo de la llamada «Escuela de Cambridge», formada por Jane Harrison, Gilbert Murray (un australiano de Oxford), A. B. Cook y F. M. Cornford. Respondieron con entusiasmo a la obra de J. G. Frazer *The Golden Bough*,**** y a la nueva escuela de sociólogos franceses, encabezada por Emile Durkheim. De

* Trad. cast.: *Mitología griega*, Barcelona, Labor, 1973.

** W. H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*.

*** L. Preller-C. Robert, *Griechische Mythologie*, 5 vols., Berlín, 1887-1926.

**** Trad. cast.: *La rama dorada*, México, F. C. E., 1944.

acuerdo con Robertson Smith, creían que todos los mitos dependían estrechamente de rituales, y se dieron cuenta correctamente de que los mitos griegos no están alejados completamente de los mitos salvajes como si fueran de una especie superior. Pero sus interpretaciones eran unilaterales y con frecuencia poco probables, y a comienzos de 1930, los estudiosos de la antigüedad clásica estaban saturados de teoría mítica. Se habían absorbido algunas generalizaciones importantes, a la vez que un buen montón de puras falsedades; sin embargo, la reacción general parece haber sido que el trabajo de la Escuela de Cambridge era capaz de perdurar durante varias generaciones, con obras como *Prolegomena y Themis*, de Jane Harrison, y el enorme *Zeus*, de A. B. Cook.* Más recientemente, el estudioso sueco Martin Nilsson se presentó como un juez de mitos griegos mucho más crítico; sin embargo, su principal objeto de estudio, dejando a un lado el importante aunque incompleto descubrimiento resumido en el título de su obra *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*,** fue la religión.

Los estudiosos del mundo griego (digo «del mundo griego» en lugar de «de la antigüedad clásica» porque los mitos *clásicos* son en realidad *griegos*) han estado contentos hasta hace poco de dejar a otros la discusión teórica sobre la naturaleza y significados de los mitos: a antropólogos en particular, pero también a psicólogos e historiadores de la religión. Los resultados no han sido enteramente satisfactorios. Los antropólogos, como mostraré más adelante, se han enredado en teorías muy complicadas acerca de la naturaleza de la sociedad y esto ha distorsionado su acercamiento a los mitos, una de las principales manifestaciones de la cultura oral. Sin embargo, la obra de Franz Boas titulada *Tsimshian Mythology*, de 1916, y la de Bronislaw Malinowski *Myth in Primitive Psychology*,*** de 1926, han marcado hitos. Recientemente, además, en los cuatro volúmenes agrupados bajo el título general de *Mythologiques*, el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss ha avanzado una teoría estructural nueva de especial valor; pero su opacidad aplazará probablemente la aclaración esencial de problemas y definiciones

* J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903; *Themis*, Cambridge, 1912; A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, 2 vols., Cambridge, 1914 y 1925.

** Berkeley, 1933.

*** Para la obra de Boas, véase cap. 2, n.º 1; para la de Malinowski, véase capítulo 2, n.º 4.

básicos. Mientras tanto, los historiadores de la religión han seguido concentrándose en las relaciones entre los mitos y los rituales, un problema importante que se investigará con bastante amplitud en el capítulo 10, en tanto que la psicología continúa poniendo a punto, de una manera no muy inspirada, las teorías del subconsciente mítico delineadas por Freud y Jung.

En suma, no sería injusto decir que la naturaleza de los mitos es aún, a pesar de los millones de palabras impresas que se le han dedicado, un tópico confuso. El estado de los mitos griegos, en particular, es mejor sólo en la medida en que los estudiosos de la antigüedad clásica y el público culto en general se han limitado a dejar que la mayor parte de la discusión teórica se dirimiera por encima de sus cabezas, para concentrarse, mientras tanto, o en nuevas contribuciones a la industria de la paráfrasis, a veces con ilustraciones, o bien en una investigación especializada sobre las variantes literarias.

Se han registrado, es verdad, ciertas ganancias negativas. Algunas de las especulaciones más descabelladas del pasado se han dejado de lado; la teoría, por ejemplo, de que todos los mitos son alegorías de la naturaleza o de fenómenos meteorológicos. Hoy parece increíble que muchas de las mejores inteligencias de la Europa del siglo XIX pudieran pensar en los mitos sólo como descripciones codificadas de nubes que cruzan el sol o torrentes que bajan majestuosamente por las laderas. Pero así fue y debemos en gran parte a Andrew Lang, el periodista, folklorista y narrador de cuentos de hadas, que esa extraña exageración fuera puesta finalmente fuera de circulación. Él mismo colocó en su lugar otra teoría universal, a saber, que todos los mitos son un tipo de ciencia primitiva.¹ Esta concepción tiene todavía sus adeptos modernos, y un estudioso de la antigüedad clásica bien conocido escribió en 1969: «El verdadero mito es una explicación de algunos procesos naturales elaborada en un período en el que explicaciones de este tipo eran religiosas y mágicas más que científicas».² Esta y otras teorías tienen sus lados positivos, que se tomarán en consideración en los capítulos 3 y 4. Entretanto, desempeñan su papel en opiniones modernas sucintas y en ocasiones enigmáticas, como la de un experto en mitos nórdicos que

1. Andrew Lang, *Custom and Myth*, 1884; *Myth, Ritual and Religion*, 1887; *Modern Mythology*, 1897; véase R. M. Dorson en T. Sebeok (comp.), *Myth, a Symposium*, Indiana, 1955, págs. 25 y sigs.

2. T. B. L. Webster, *Everyday Life in Classical Athens*, 1969, pág. 97.

sostiene que la mitología «es el comentario de los hombres de una civilización o edad particular sobre los misterios de la existencia y de la mente humanas, su modelo para el comportamiento social y su intento de definir en forma de historias de dioses y demonios su percepción de las realidades más íntimas».³

Se podrían ordenar los resultados de las generalizaciones de este tipo, cada una de ellas inconsistente con la mayoría de las demás, cada una de ellas pretendiendo ofrecer una definición de la esencia subyacente de todos los mitos en todas partes. Lo incorrecto en tales intentos no es propiamente su arbitrariedad y la falta de una evidencia que los sustente, sino también, y eso es más grave, su supuesto tácito de que todos los mitos son de un tipo, de que puede y debe haber alguna explicación universal de la naturaleza y propósito de todos los mitos cualesquiera que éstos sean. No parece habersele ocurrido a la mayoría de los estudiosos que las miles de historias particulares a las que se aplica comúnmente el nombre de «mito» cubren un espectro enorme de temática, estilo y sentimiento; según esto, es *a priori* probable que su naturaleza esencial, su función, su propósito y su origen también varíen.

Considérese cuán diferentes son los siguientes mitos: el mito de la castración de Urano, el Cielo, por parte de su hijo Cronos, padre de Zeus; el mito de Adán y Eva; el mito de Noé y el Arca; el mito de la fabricación de Pandora y de la consiguiente propagación por ella de los males que encerraba la caja; el mito de Edipo, la solución del enigma de la Esfinge y el descubrimiento de su propio parricidio e incesto; el mito del Minotauro en el Laberinto; el mito de Zeus que narra su transformación en toro o en lluvia de oro para yacer con Europa o Dánae; el mito de los trabajos de Heracles; el mito del nacimiento del dios Apolo y su hermana Ártemis en la isla de Delos; el mito de Er en el libro X de la *República*, de Platón, donde Er alcanzó la visión de toda la estructura del cielo y de la tierra; el mito de la muerte de los dioses, o Ragnarok, en el *Edda* escandinavo; el mito de la Serpiente del Arco Iris original de muchos lugares de la Australia aborígen. Todos son mitos, no incluyen «cuentos populares» ni «leyendas» equívocas, que serán abordadas en breve, y únicamente hay que considerar unos pocos de ellos para entender que entre ellos existen diferencias profundas. Uno de los resultados fundamentales de nuestra investigación es la afirmación obligadamente

3. H. R. Ellis Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe*, Penguin Books, 1964, pág. 9.

rotunda, contra todas las teorías universalistas sobre el mito examinadas en los capítulos 3 y 4 (incluyendo novedades recientes, como la teoría estructural de Lévi-Strauss), de que no puede haber una definición común, ni una teoría monolítica, ni una respuesta simple y brillante a todos los problemas y dudas relativos a los mitos. Desde esta perspectiva, los mitos griegos se alinean con las demás.

El primer requisito consiste en desarrollar un sistema práctico de categorías y definiciones primarias. Una vez más, cabría esperar que todo esto ya se hubiera hecho hace muchos años, si no por quienes se han atrevido a concebir una «ciencia de la mitología» (y ellos van desde el filólogo clásico K. O. Müller, en 1825, a Kerényi y Jung), sí ciertamente por los antropólogos y otros que han desarrollado teorías acerca del mito universales y *quasi*-científicas. Incluso a riesgo de parecer repetitivo en mi queja, debo poner de manifiesto la extraña verdad de que no se han llevado a cabo las clasificaciones lógicas preliminares y sólo se han intentado en raras ocasiones. La mayoría de los autores se han contentado con aceptar las definiciones imprecisas y toscas del pasado, o bien las han corregido añadiendo conceptos propios razonados inadecuada y arbitrariamente. ¿Qué quiere decir el mismo término «mito» y cómo se relaciona con «leyenda», «saga», «cuento popular» o «cuento de hadas»? ¿Qué se entiende por «mitología» en tanto que distinta de «mito» o de «mitos»? También estas palabras básicas se usan de manera confusa y vaga y no se ha establecido nunca un grupo de conceptos a los cuales estas palabras se deban referir apropiadamente.

Una ojeada a los artículos sobre «mito» que aparecen en las enciclopedias (tanto si son generales como si son enciclopedias especiales de religión, filosofía, psicología, estudios clásicos o ciencias sociales) revela cuán confusa es la situación en realidad. La situación no es mejor en lo que se refiere a palabras y conceptos asociados con los mitos en sus aspectos funcionales e intencionales: «etiológico», «naturalista», «especulativo», «credencial», etc. Se debería esperar con razón que los historiadores y filósofos de la religión hubieran establecido un lenguaje viable para describir las relaciones entre religión y mitos, pero no es así. «Religión» es un concepto notoriamente fluido, pero los diferentes sentidos y categorías de «ritual» deberían haber sido resueltos sin demasiada dificultad. Sin embargo, la mayoría de los autores religiosos y antropológicos ni siquiera reconocen que haya alguna complejidad en el término y se niegan a tomar en consideración la existencia de diferentes tipos de ritual, a los que corresponden implicaciones diferentes en su

relación con los mitos. No mucho mejor es la situación con respecto a «sagrado», que será examinada con posterioridad al considerar la concepción de que los mitos son cuentos sagrados. Unos pocos autores han intentado, aunque insatisfactoriamente, resolver una o dos de estas imprecisiones, y las implicaciones de «sagrado», por lo menos, han sido objeto de un debate copioso, aunque carente de rigor. No obstante, la verdad sigue siendo que ha habido un esfuerzo continuado por parte de las disciplinas relevantes para llegar a un acuerdo sobre el uso básico de los términos o sobre la manera de evitar o limitar la ambigüedad. Podría parecer presuntuoso intentar alterar tal estado bendito de confusión, en particular dentro de los límites de un único volumen carente de pretensiones; pero esto es lo que está obligado a hacer cualquiera que escriba sobre mitos griegos u otros en 1974.

¿Qué es un mito? Propongo ésta como la forma apropiada de la pregunta, y no «¿Qué es Mito?» (con una «M» mayúscula), y aún menos «¿Qué es mitología?» (o «Mitología»). Incluso «mito» como *término colectivo* resulta sospechoso. Todas estas formas implican erróneamente que lo que se debería definir es alguna esencia absoluta de todos los mitos, alguna idea platónica de «lo que es verdaderamente mítico». Sugieren que se puede ir directamente a la esencia sin antes considerar y delimitar conscientemente los casos particulares. Ése es un tipo de proceso definitorio, pero no uno al que podamos recurrir en el caso de los mitos. Así sería posible abordar, por ejemplo, la característica de las chicas pelirrojas, porque al menos no hay duda (si ignoramos el problema de casos marginales) sobre qué son chicas pelirrojas y quiénes son las pelirrojas. En el caso de los mitos, desconocemos por dónde empezar. Lo que necesitamos, de hecho, es algún acuerdo sobre el tipo de fenómeno que podemos catalogar con propiedad como mitos, sobre cuya base podamos proceder a inferir cualidades más generales. Los mitos son una categoría vaga e incierta, y lo que para uno es mito para otro es leyenda, o saga, o cuento popular, o tradición oral. Lo que necesitamos decidir es el tipo de cosa al que puede ser aplicado el término «mito» por consenso general; y eso implicará distinguir casos para los cuales aquellos otros términos sean descripciones más apropiadas. Lo que reste puede resultar ser una clase de fenómenos agrupados atendiendo más bien a criterios formales; por ejemplo, por la posesión de una cualidad narrativa particular o por una tendencia a ser expresado en ocasiones especiales, más que por algo esencial al concepto mismo de «mito».

«Mitología», incluso cuando esté desprovisto de su mayúscula, es un término particularmente ambiguo. Puede significar dos cosas diferentes: el estudio de mitos o un grupo de mitos. En el primer uso es un término paralelo a «entomología», «astrología» y similares, palabras que implican teorización sobre o estudio de insectos, cuerpos celestes, etcétera. El uso segundo, que se ha convertido en el más común de los dos, es una extensión imprecisa y errónea del primero. Afirmaciones del tipo de «estoy interesado por la mitología» (es decir, por el estudio de mitos) son entendidas como «me gustan los mitos como tales» y, acto seguido, «los mitos de Grecia y Roma» se describen como «mitología clásica». «Mitología», en este sentido impreciso, se refiere a un grupo particular o étnico de mitos. *The Mythologies of the Ancient World*, por ejemplo, es el título de una obra útil, editada por S. N. Kramer, sobre los *mitos* de los sumerios, egipcios, griegos, etc. En conjunto, esta extensión de la aplicación apropiada de «mitología» es perjudicial. El único significado adicional que aporta la palabra compuesta, comparada con el simple plural «mitos», es un efecto de amplitud o *grandeur*. Mucha gente cree que puede disfrutar de los mitos sin necesidad de estudiarlos de forma analítica, que es como un entomólogo estudia a los insectos. En este caso, lo que les gusta no es la mitología, sino los mitos. Ciertamente, he comenzado defendiendo que hay que hacer algo de *mitología*, en el sentido correcto, para poder disfrutar de los *mitos*; sin embargo, de ahora en adelante, propongo, allí donde sea posible, renunciar al uso de «mitología» en cualquiera de sus sentidos, sencillamente para evitar malentendidos, y escribir sobre «mitos», «un mito», «un conjunto de mitos», «el estudio de mitos», etc. La ambigüedad semántica no tiene base en los usos antiguos y, para Platón (el primer escritor conocido que usó la palabra), *muthología* significó «contar o charlar sobre historias». Posteriormente, las confusiones podrían muy bien haber contribuido a determinar las reacciones casi mudas de los estudiosos de la antigüedad clásica hacia los problemas importantes todavía planteados por los mitos. «Hablar sobre mitos», en el sentido de contarlos de nuevo, ¿ha llegado a ser visto como equivalente de algún modo a su estudio analítico? Eso es discutible, y otros factores diversificadores, en particular la necesidad de prestar una atención especial a las variantes artísticas y literarias, han desempeñado ciertamente su papel. No obstante, sigue siendo cierto que «mitología» es un nombre altisonante que otorga un *glamour* espúreo y *quasi*-filosófico a lo que debe ser un simple interés.

La etimología de «mito» revela, desde un punto de vista, muy poco. Desde otro, revela lo que puede resultar un hecho crucial, aunque aparentemente banal. En griego, *múthos* significa, básicamente, «declaración», lo que alguien dice. Pasó a significar lo que alguien dice en la forma de un cuento, una historia. Eso llevó a silenciar unas aplicaciones más restringidas; por ejemplo, es la palabra que usa Aristóteles en la *Poética* para designar la trama de una obra. En un desarrollo diferente de su significado, *múthos* se contrapone en ocasiones a *lógos*. Este último término, que forma un elemento del compuesto *mutho-logía*, «mitología», implica algo así como «afirmación analítica» o incluso «teoría». De este contraste emergió el sentido exagerado de «mito» como «falsedad», un sentido que puede ser olvidado de ahora en adelante, lo cual no significa negar que los mitos sean predominantemente creaciones novelescas, imaginativas, más que registros de hechos. *Múthoi*, en cualquier caso, connota «historias» más que «afirmaciones», y, cuando los propios griegos hablaron sobre *muthoi*, significaban, la mayoría de las veces, igual que nosotros, los cuentos tradicionales relativos a dioses y héroes. No se propusieron dar a entender algo en particular acerca de la exactitud o falsedad de estos cuentos, algunos de los cuales se consideraba que contenían elementos importantes de verdad, al menos hasta la época de Platón.

La etimología y los usos antiguos sugieren que los mitos son historias y eso no contradice la práctica moderna. No todas las historias son mitos, por supuesto; las novelas no son mitos, las historias breves no son mitos, los cuentos improvisados para niños no son mitos. Por «mitos» entendemos, de forma habitual, como los griegos antiguos, historias *tradicionales*. Una vez más, sin embargo, no todas las historias tradicionales son mitos. Muchas de ellas tienen que ver con acontecimientos históricos y personajes del pasado y, aunque éstos pueden asumir cualidades que con frecuencia podrían considerarse míticas, no están clasificadas normalmente como mitos. Las historias tradicionales sobre el rey Alfredo quemando los pasteles o de George Washington talando el ceceo no son mitos para la mayoría de la gente. No son propiamente históricas, pero están demasiado involucradas con la historia y la realidad pragmática para contar como mitos. Es más seguro dar a tales tradiciones semihistóricas un nombre diferenciado y describirlas como «leyendas», puesto que no son útiles para definir mitos, excepto de forma marginal. Muchos cuentos griegos, en especial los que se conocen de la *Iliada*, de Homero, y los relativos a la guerra de Troya, son históricos o

historizantes en este sentido. Según el presente argumento, es mejor considerarlos como leyendas; no obstante, tienden a encontrarse en los manuales de mitología, donde los hechos ocurridos en Troya habitualmente ocupan un capítulo sustancial. La mayoría de la gente probablemente diría que Aquiles, Héctor y Diomedes son figuras propias del género del mito, parte de la «mitología griega», pero expondré más adelante que por lo menos habría que distinguirlos de los personajes claramente no históricos, como Apolo, Perseo o Medea. En el proceso inicial de definición y delimitación, es mejor concentrarse en ejemplos primarios y simples y dejar a un lado los cuentos *quasi*-históricos.

Según esto, ¿puede decirse que todos los cuentos tradicionales no históricos son mitos? Ciertamente no, porque las fábulas de animales, por ejemplo, son al mismo tiempo cuentos y tradicionales, y, sin embargo, habitualmente no se describirían como mitos. Tampoco lo serían otros tipos de cuentos morales o aleccionadores, que con frecuencia se transmiten oralmente de generación en generación y por esta razón son tradicionales. Una categoría más amplia, que muchos dudarían en clasificar como verdaderamente mítica, comprende lo que se llama «cuentos populares», simples cuentos de aventura, intriga e ingeniosidad, a veces con gigantes u otros elementos sobrenaturales. Los cuentos de Grimm son de este tipo; fueron recogidos de las comunidades campesinas europeas, pero virtualmente cada sociedad tiene sus cuentos populares. Estratagemas o evasiones ingeniosas, la solución de dilemas sencillos, aventuras en las que se cumplen deseos que comportan la aniquilación de monstruos y la obtención de la princesa como premio: éstas son las características de los cuentos populares que destacan más que la fantasía, la profundidad o la espiritualidad, que son las cualidades que más esperamos encontrar en los mitos. Sin embargo, no hay una distinción rígida. Cualidades de los «cuentos populares» se encuentran en algunos mitos y cualidades «míticas» aparecen a su vez en algunos cuentos populares. Mitos griegos, como los referentes a Perseo, por ejemplo, están repletos de elementos del cuento popular: la peligrosa búsqueda de la cabeza de la Gorgona, el malvado rey que la promueve, los instrumentos mágicos que ayudan al héroe, las argucias por las que éste engaña a la anciana y evita la mirada fatal de la Medusa. También la historia de Edipo se desarrolla en torno a incidentes que hacen pensar en los cuentos populares: el descubrimiento del niño por el pastor, su crecimiento en la ignorancia de quiénes son sus verdaderos padres, las tensiones a propósito del trono y el matrimonio. Está claro que la distinción es com-

pleja y será elaborada en el próximo capítulo. Mientras tanto, los cuentos populares participan de otra amplia clase de cuentos tradicionales que no se corresponden con lo que la mayoría de la gente entiende por mitos, o al menos no son representantes típicos y centrales del género.

¿Estoy siendo quizás demasiado libre con frases del tipo «lo que la mayoría de la gente considera como mitos» y con la idea de que una concepción popular de los mitos constituye una base razonable para una definición ulterior? En última instancia, la ecuación de «mito» con «mentira» es bastante popular, aunque inútil, para nuestros propósitos. Pero ésa es una aplicación particularizada, casi un uso metafórico. Sería de más ayuda una visión más amplia sobre qué tipo de cuentos debería ser llamado «mitos». «Mito» es un término tan general, y su etimología y aplicaciones primeras son tan vagas, que se está obligado a tener en cuenta *alguno* de los usos contemporáneos. Los filósofos modernos, al igual que Aristóteles, han comenzado a partir de las opiniones populares sobre cuestiones indefinidas como el Bien y la naturaleza del Ser. El uso mantenido durante largo tiempo se valora como la nueva indicación de una amplia área de pertinencia probable; las opiniones generales sobre el alcance de un término y los límites de un concepto correspondiente pueden ser un punto de partida valioso.

«La mayoría de la gente» asume que los mitos son un *tipo* especial de cuento tradicional y que las cualidades que los hacen especiales son aquellas que los distinguen como profundos, imaginativos, espirituales, universales o imperecederos. De hecho, muchos críticos han estado dispuestos a nombrar alguna cualidad única que cumpla todas estas cosas, aunque naturalmente no están de acuerdo en cuál podría ser esta cualidad. Los antropólogos, por ejemplo, se han convencido a sí mismos de que todos los mitos son cuentos sagrados en algún sentido; el expositor actual más prolijo de mitos y religiones, Mircea Eliade, cree que todos los mitos reproducen la era creativa, el momento anterior a la historia en el que las cosas fueron desarrolladas y ordenadas. Ésta es la razón por la que los mitos tienen que ver con asuntos profundos, con los orígenes «sagrados» o sobrenaturales de las cosas, por los que poseen su aura especial.

Ésa es una idea interesante, que será examinada posteriormente en el capítulo 3. Por el momento, es importante observar simplemente que algunos mitos aceptados de hecho como tales poseen una cualidad que podría ser descrita vagamente como sagrada, o como evocadora de los acontecimientos posibles de un pasado creativo, pero que muchos otros

no hacen nada por el estilo. Incluso mitos griegos proporcionan excepciones obvias y, como veremos, están relativamente limitados en los asuntos que tratan. Mitos sobre los nacimientos de los dioses y las diosas y sobre el desarrollo del presente orden de cosas pueden ser llamados sagrados en cierto sentido; algunos de ellos son extraordinariamente seculares en espíritu (la castración de Urano por Cronos, por ejemplo, o el nacimiento e infancia precoz de Hermes), pero al menos tienen que ver formalmente con seres divinos. Los mitos heroicos, por otra parte, son en su mayor parte completamente seculares y ni siquiera están localizados en una época fuertemente creativa. Es cierto que algunos de los héroes están ayudados o perseguidos por un dios o una diosa, como es el caso de Jasón, que es ayudado por Atenea o Heracles, que es obstaculizado por Hera; y, según la definición más estricta, un héroe tiene un progenitor divino, aunque éste no es el caso de muchos héroes reconocidos como tales, como por ejemplo Edipo o Belerofonte. Sin embargo, el tono dominante de estos cuentos heroicos no es marcadamente sagrado o espiritual, ni siquiera, en ocasiones, particularmente imaginativo. Esto es así porque en algunos puntos están más cerca de ser cuentos populares que mitos; el ciclo de Perseo, como se ha señalado con anterioridad, es especialmente denso en elementos propios de cuentos populares. De hecho, se ha discutido con frecuencia si los cuentos heroicos deberían ser considerados como verdaderos mitos. Con más frecuencia aún se ha admitido simplemente sin discusión que lo que recibe el nombre vago de «mitología griega» debería dividirse en «mitos divinos» y «sagas heroicas». Ahora bien, la palabra escandinava «saga» designa un cuento con base histórica, y eso es con toda seguridad inapropiado para muchos cuentos heroicos griegos, los cuales no contienen prácticamente ninguna referencia histórica. Además, la mayoría de la gente situaría los cuentos heroicos dentro de los límites de lo que entiende por mitos. Si se les pidiera que facilitaran un ejemplo de un mito griego, nombrarían probablemente a Heracles y las manzanas de las Hespérides, o a Jasón y el Vello de oro, como cuentos divinos los del nacimiento de Afrodita o Dioniso. Por último, y esto es lo más importante, algunos de los mitos griegos más imaginativos no tienen nada que ver con los dioses, lo sagrado o con cualquier era específicamente creativa: el mito del Laberinto, por ejemplo, o el del sabio centauro Quirón, o el de Talos, el gigante de bronce de Creta.

Los mitos griegos están extrañamente limitados en sus temas y éste es el resultado, como veremos, de una larga historia de desarrollo y orga-

nización consciente. En particular, carecen sustancialmente de esa obsesión por las normas de la organización social que es visible en los mitos de las culturas primitivas. Este tipo de mitos, por ejemplo, el cuento amazónico de Geriguiaguiatugo (presentado en págs. 270-271), no tienen un tono marcadamente sagrado y, aunque las acciones tienen lugar en una época creativa, no es esto lo que da al mito y a sus variantes la cualidad de una seriedad subyacente. Más bien es la habilidad del cuento a la hora de tratar asuntos de interés vital para aquellos que los transmiten de una generación a la siguiente, asuntos como la relación de las normas humanas sobre el incesto con los instintos implantados por naturaleza y ejemplificados entre los animales. La consecuencia es que los mitos no griegos, aunque puedan encajar con la idea de una «era creativa» mejor que la mayoría de los mitos griegos, dependen con frecuencia de cualidades bastante diferentes y más prácticas para su poder evocativo e imaginativo.

En general, creo que el intento de aislar algunas cualidades específicas centrales de los mitos está mal planteado. Hay demasiadas excepciones obvias. Es probablemente mejor y menos sofocante metodológicamente, en un estadio inicial de la investigación, aceptar que bajo el epígrafe de «mito» se incluyen tipos muy diferentes de cuento tradicional (con ciertas excepciones obvias, como las fábulas moralizantes y los cuentos históricos). Esto coincide con la impresión de enorme diversidad que dan conjuntos conocidos de mitos y la comparación de un grupo étnico con otro. Todo lo que es prudente aceptar como una definición básica y general es sencillamente «cuento tradicional». Vale la pena proceder a un examen de esta expresión aparentemente banal. Primeramente, subraya que un mito es una historia, una narración con una estructura dramática y un clímax, como dijo Aristóteles, un inicio, una mitad y un final. La creación mítica es una forma de contar historias. En segundo lugar, «tradicional» es significativo porque implica no sólo que los mitos son historias contadas especialmente en tipos tradicionales de sociedad (lo cual significa sobre todo en sociedades carentes de escritura), sino también que han logrado convertirse en tradicionales. Ni siquiera en una sociedad oral y carente de escritura llegan a ser tradicionales todos los cuentos, esto es, no todos se consideran lo suficientemente importantes o atractivos como para transmitirlos de generación en generación. Un cuento debe tener algunas características especiales para que esto ocurra, algunas cualidades permanentes que lo separan del contingente general de historias fugaces.

Evidentemente, no hay sólo una de tales características, como la sacralidad en algún sentido, sino toda una serie de posibilidades. Un cuento puede quedar establecido por su fuerza o encanto narrativo. Si no tiene una cualidad particular más allá de ésta, es probable que no pase de ser un cuento popular. De todas formas, con frecuencia un cuento tiene, al mismo tiempo que poder narrativo, algún interés adicional; por ejemplo, ofrece una explicación de algún fenómeno o costumbre importantes, mitiga de alguna manera un dilema social constante, registra y establece una institución útil o expresa una emoción de tal manera que satisfaga alguna necesidad a nivel individual. Además, podría reforzar un sentimiento religioso o actuar como soporte poderoso o como precedente para un ritual establecido o una práctica del culto; en este caso, es «sagrado» en un sentido más evidente. En resumen, muchos cuentos que se implantan en una sociedad con tanta fuerza como para que sean considerados tradicionales tienen que poseer, a un mismo tiempo, un poder narrativo excepcional y una clara relevancia funcional en relación con algún aspecto importante de la vida que trascienda el simple entretenimiento. Con frecuencia, puesto que la transmisión que tiene lugar en una sociedad no alfabetizada u oral presupone aceptación por parte de la totalidad del grupo (o al menos por una parte considerable del mismo, como por ejemplo los varones adultos), el aspecto importante de la vida al que se refiere el cuento es comunal o social. Es esta función social de algunos mitos, aunque no de todos, lo que llevó a antropólogos «funcionalistas» de la escuela de Radcliffe-Brown (sobre la que se habla en págs. 35, 36 y 68) a afirmar que los mitos se refieren exclusivamente a la sociedad, que son un aspecto de su modo mecánico de operar. Esto es una exageración, una posición que han moderado los antropólogos británicos contemporáneos. Algunos mitos, como por ejemplo los relativos a la satisfacción de deseos en que ha insistido Freud o aquellos que tienen que ver con la muerte como una perspectiva individual, se refieren obviamente a personas más que a grupos, incluso en el caso de que consigan permanecer *a través del* grupo en culturas tradicionales y organizadas tribalmente.

La posición a la que hemos llegado es que los mitos son, por un lado, buenas historias y, por otro, portadores de mensajes importantes sobre la vida en general y la vida en sociedad en particular. En una cultura altamente tradicional y sin escritura, los cuentos son una forma primaria no sólo de entretenimiento, sino también de comunicación e instrucción; constituyen la comunicación entre coetáneos y también entre

viejos y jóvenes y, en consecuencia, entre generaciones. Nos resulta difícil, viviendo, como es nuestro caso, en una época de *superescritura*, pero también dominada por los medios de comunicación de masas y la propaganda, concebir una forma de vida en la que las únicas formas de comunicación de masas (en tanto que distintas de la comunicación práctica entre individuos) sean rituales por un lado y orales por otro. Sin embargo, fue de este tipo de vida de donde emergieron los mitos y se transmitieron a través de la tradición hasta que, por último, fueron registrados por escrito por etnólogos, gramáticos o misioneros. El desarrollo en este tipo de sociedad a lo largo de varias generaciones dio a los mitos su densidad y complejidad características, su profundidad imaginativa y su atractivo universal. Al mismo tiempo, tienden a tener una gama limitada de temas, que sirven para desempeñar funciones múltiples y para reflejar intereses diversos. Ésta es la razón por la que las teorías globales sobre el mito son tan peculiarmente desastrosas. No sólo son incapaces de explicar muchos mitos individuales, sino que distorsionan los que explican parcialmente por dar por supuesto que sólo es relevante un tipo de interpretación y que las partes de los mitos que no responden a ella son arbitrarias y espúreas. Las sociedades míticas usan los cuentos para comentar cada uno de los aspectos de la vida y los abarrotan de pensamientos sobre intereses y preocupaciones muy diversos. Los mitos no son uniformes, lógicos o internamente consistentes; son multiformes, imaginativos y vagos en cuanto a sus detalles. Además, sus énfasis pueden cambiar de un año a otro, de una generación a otra.

Capítulo 2

La relación de los mitos con los cuentos populares

Los mitos son cuentos y los cuentos son una forma de expresión y comunicación fundamental en una sociedad tradicional. Ahora bien, los cuentos contados por narradores de historias, o de manera más informal, no tienen un perfil absolutamente fijado en una cultura no alfabetizada. Los temas centrales permanecen claramente constantes con claridad, pero los detalles y énfasis cambian según los intereses del narrador y de la audiencia. Parece haber ocurrido más o menos lo mismo en la Grecia antigua con las canciones heroicas orales que se convirtieron en la base de la épica de Homero; y una variación similar se podía apreciar todavía hace unos pocos años entre los *guslars* o cantores heroicos de la Yugoslavia rural, donde la alfabetización no ganó la baza a la tradición oral hasta época reciente.

Son principalmente los antropólogos quienes proporcionan la evidencia del cambio en el énfasis de los mitos transmitidos oralmente, porque son ellos quienes han estudiado más atentamente las sociedades no alfabetizadas en acción. Uno de los mejores estudios de la flexibilidad de los mitos y cuentos fue publicado hace unos sesenta años por el gran etnólogo americano Franz Boas en su monumental *Tsimshian*

Mythology.¹ En ella, recogía una gran cantidad de cuentos tradicionales de esta tribu india de la costa canadiense del Pacífico. Sus métodos de recopilación de versiones eran un tanto informales para los baremos modernos, pero el alcance de la obra y la perspicacia de muchas de sus conclusiones son todavía impresionantes. Estaba interesado sobre todo por la manera en que se transmitían los temas de las historias de un grupo tribal a otro y descubrió que existe una unificación gradual de los temas y cuentos en la medida en que la tradición se prolonga y los contactos culturales se amplían. Los cuentos populares europeos, concluía, son mucho más uniformes en sus contenidos que los de los indios de América del Norte. Éste es el resultado de un sustrato de estabilidad étnica y social ausente en las tribus indias, que se han visto afectadas por constantes agitaciones y migraciones durante los últimos mil años.

Boas rehusó trazar cualquier distinción absoluta entre los cuentos populares y los mitos. Se podrían hacer definiciones tipológicas más firmes de las que él hizo, pero su argumento principal se mantiene válido: que hay una filtración persistente de un tipo de cuento al otro, de los cuentos «serios» a los de «entretenimiento», hablando en términos ingenuos, y viceversa. «Los hechos», escribió, «que se han puesto de manifiesto con la mayor claridad a partir de un análisis cuidadoso de los mitos y cuentos populares de un área como la costa noroeste de América son los siguientes: que los contenidos de los cuentos populares y los mitos son en su mayor parte los mismos, que los datos muestran una corriente continua de material desde la mitología al cuento popular y viceversa, y que ninguno de los dos grupos puede pretender prioridad».² Los Tsimshian daban nombres diferentes y distinguían entre cuentos históricos o historizantes (a los que yo prefiero llamar leyendas) y aquellos otros que se sitúan en la época prehistórica o «mítica» cuando los animales y los humanos estaban entremezclados. Pero incluso aquí no hay una separación completa, y los animales encuentran su lugar en los cuentos históricos del mismo modo que detalles legendarios se introducen en el ambiente atemporal de los cuentos creativos. La discípula de Boas Ruth Benedict expresó la misma idea de forma algo diferente, añadiendo, al mismo tiempo, la sutileza discutible de que los mitos son religiosos y están asociados con el ritual: «Una historia entra y sale del complejo religioso con facilidad», escribió, «y las tramas que se narran como

1. F. Boas, *Tsimshian Mythology*, Washington, D. C., 1916.

2. *Ibid.*, pág. 880.

cuentos populares en uno y otro continente pasan a ser en un determinado lugar los mitos que explican la creación del pueblo y los orígenes de las costumbres y pueden ser dramatizados en rituales religiosos».³

Sorprendentemente, Boas y Benedict causaron un impacto escaso sobre el estudio teórico de los mitos, principalmente a causa de una nueva teoría antropológica propuesta por Bronislaw Malinowski a comienzos de la década de 1920. Malinowski había estado recluído por la guerra en las islas Trobriand, en la costa sureste de Nueva Guinea, y pudo observar a sus anchas lo estrechamente conectados que estaban los cuentos tradicionales con cada aspecto de la vida social de las islas. Los mitos, concluyó, no son un reflejo de acontecimientos cósmicos o de impulsos misteriosos del alma humana, sino más bien una «credencial» (como él lo llamó) para acciones e instituciones sociales, una validación de las costumbres, creencias y actitudes tradicionales.⁴ Todo esto estaba muy bien y era una corrección refrescante de las teorías de escritorio, pero tendía a oscurecer la importante observación de Boas de que los mitos mantienen alguna relación esencial con los cuentos populares. Malinowski distinguió tres categorías en los cuentos de Trobriand, cada una con su propio nombre nativo; corresponden aproximadamente a los mitos serios, las leyendas historizantes y los cuentos de puro entretenimiento. A diferencia de Boas y Benedict, no subrayó que los temas pasaban libremente de un tipo a otro, que el cuento popular de ayer puede ser el mito de mañana. Además, su idea de que los usos «serios» de los mitos no son ni emocionales ni reflexivos, sino que más bien están conectados con el funcionamiento mecánico de la vida social, se convirtió en el núcleo de esa teoría exagerada conocida como «funcionalismo», que se desarrolló hasta el rango de ortodoxia en el círculo de A. R. Radcliffe-Brown.

Según esta teoría, como hemos visto, los mitos, al igual que los rituales, son parte del complejo mecanismo social, y por eso se desarrollan únicamente en respuesta a las necesidades estructurales del grupo orgánico. En su obra *Political Systems of Highland Burma* (1954, reimpresión con correcciones en 1964), E. R. Leach, uno de los discípulos más brillantes de Malinowski, aún podía afirmar: «Para mí los mitos son una forma de describir ciertos tipos de comportamiento humano... acción

3. *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 1930-1935, vol. II, pág. 179 (Myth).

4. *Myth in Primitive Psychology*, 1926; reimpresión en Malinowski, *Magic, Science and Religion*, Garden City, Nueva York, 1954 (trad. cast.: *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Ariel, 1985).

ritual y creencia han de ser entendidas de un mismo modo como pronunciamientos simbólicos acerca del orden social». ⁵ Al mismo tiempo, argumentó en contra de los funcionalistas ortodoxos que la sociedad es un organismo dinámico y no estático. Eso por lo menos reconoce que los mitos pueden cambiar en sus énfasis y de hecho él mismo lo demuestra con suficiente claridad en su estudio de los mitos Kachin. Sin embargo, la relación esencial entre el mito como un fenómeno social o religioso y el cuento popular como un modo de comunicación acerca de varios aspectos diferentes de la experiencia humana quedó sepultada bajo este ejercicio grandioso y en última instancia irreal de teorización sociológica.

En fecha aún más reciente, los antropólogos, en especial los que han trabajado en África, donde la tradición de los cuentos populares es excepcionalmente fuerte, han empezado a valorar el cuento como una cosa en sí misma más que como una pieza en un engranaje social. E. E. Evans-Pritchard, decano de los antropólogos sociales británicos, admitió en *The Zande Trickster* que «hablando en términos generales, los antropólogos han ignorado durante las últimas décadas la narración popular de los pueblos que han estudiado... Yo mismo me he equivocado a este respecto y el presente volumen es un acto de penitencia». Además, se hizo eco de Boas cuando escribió que «no se puede hacer una distinción muy clara entre el mito y el cuento popular». ⁶ Ruth Finnegan adoptó una posición muy semejante en su *Limba Stories and Story-telling*; rechaza usar el término «mito» para las historias de los limba acerca de los dioses y el origen de las cosas, porque «los limba mismos no hacen ninguna diferenciación clara entre estas historias y otras; y no es completamente fácil imponerles esa distinción desde fuera». ⁷ Su propia opinión de lo que constituye un mito es quizá más bien simplista (piensa que un mito es «sistemático», está «asociado con el ritual» y se repite en una forma inalterada), pero eso no invalida su testimonio a propósito del solapamiento entre los tipos diferentes de cuento tradicional. Además, advierte que los argumentos básicos de las historias son comunes a muchos grupos tribales diferentes, pero que los limba los alteran y adaptan según su «modo de vida presente, sus intereses cotidianos y sus convenciones literarias».

5. *Op. cit.* pág. 14.

6. E. E. Evans-Pritchard, *The Zande Trickster*, Oxford, 1967, pág. 15.

7. Ruth Finnegan, *Limba Stories and Storytelling*, Oxford, 1967, págs. 34 y sigs.

Quizás la conclusión que quepa extraer de la posición de Boas, a quien en fecha reciente los antropólogos tienden (con frecuencia casi inconscientemente) a resucitar, es que *no* hay ninguna distinción viable entre los mitos y los cuentos populares. Con todo, es todavía útil, creo, incluso en ausencia de cualquier línea divisoria nítida, identificar ciertas clases de motivo, argumento y tratamiento como pertenecientes a una tradición de cuento popular más que a lo que la mayoría de la gente entiende por mitos. Los cuentos populares tienen que ver fundamentalmente con la vida, los problemas y las aspiraciones de la gente corriente, el pueblo. No tienen un tono aristocrático. Los mitos griegos, por otra parte, cuando no tratan sobre dioses, tratan sobre «héroes», figuras aristocráticas muy alejadas por nacimiento y contexto de la gente corriente. De hecho, fue este colorido aristocrático del contenido de los mitos griegos, especialmente tal como es presentado por poetas con conciencia de clase como Píndaro, lo que motivó que los cuentos de campesinos europeos, una vez se reconoció a comienzos del siglo XIX que tenían un interés por sí mismos, fueran etiquetados como «cuentos populares» o «cuentos familiares» más que como mitos, término con el que la gente de entonces designaba las hazañas gloriosas de Teseo, Heracles, Zeus, Atenea y demás. Los cuentos populares no tienen que ver con grandes problemas, como la inevitabilidad de la muerte, o con cuestiones institucionales, como la justificación de la realeza. Sus preocupaciones sociales se restringen a la familia. Problemas con las madrastras o con hermanas celosas son tópicos de los cuentos populares, preocupaciones sobre el incesto y los límites de la relación sexual lícita no lo son. Los elementos sobrenaturales de los cuentos populares abarcan gigantes, monstruos, brujas, hadas madrinas, instrumentos mágicos o hechizos; no se extienden a los dioses en sentido pleno, a preguntas sobre cómo se formaron el mundo o la sociedad, o a asuntos religiosos. Los cuentos populares tienden a ser realistas, pero al mismo tiempo impersonales; están ubicados no en un pasado intemporal, como con frecuencia ocurre con los mitos, sino en un tiempo y lugar específicos pero anónimos, y sus personajes tienen normalmente nombres genéricos. Estos cuentos están pensados para el pueblo, para un individuo cualquiera, y se mantienen tan generales y universales como es posible. Ingenio y desenlace inesperado: éstas son las cualidades que procuran diversión y emoción a las vidas ordinarias y se aplican a gente ideal en paisajes ideales simplemente porque jamás ocurre nada bastante parecido en casa.

Por último, los cuentos populares suelen contarse de maneras especiales, con abundancia de recursos narrativos sencillos para introducir sorpresa o clímax. Uno de sus temas comunes es una prueba o una búsqueda; el héroe tiene que realizar alguna acción difícil y peligrosa para sobrevivir, ganar un premio o vencer a un enemigo perverso. Con frecuencia, la búsqueda es triple, comportando cada estadio un desafío mayor que el anterior. Esta estructura se configura casi como un cliché de este tipo de aventura y se presenta incluso en los cuentos heroicos griegos. Belerofonte es desterrado porque la reina se enamora de él y lo acusa falsamente de intentar seducirla; se trata de un motivo universal, el tema de la «esposa de Putifar», presente también en otros mitos griegos; por ejemplo, las historias de Fedra e Hipólito o de Peleo y la esposa de Acasto. A Belerofonte se le imponen tres tareas, una tras otra: en primer lugar, tiene que matar a la monstruosa Quimera; luego, derrota a la feroz tribu de los Sólimos; finalmente, es expuesto a esas peligrosas guerreras llamadas Amazonas. Otro motivo narrativo típico es el del «único superviviente». Cuando los tebanos organizan una emboscada contra Tideo, padre de Diomedes, él los mata a todos excepto a uno, que fue quien llevó las malas noticias; y cuando las cincuenta hijas de Dánao reciben la orden de matar a sus persistentes primos y pretendientes, todas cumplen la orden menos una, Hipermnestra, quien se enamora de su primo Linceo y, contraviniendo la orden, se casa con él.

En realidad, Belerofonte resulta sorprendente para ejemplificar este motivo particular, porque cuando, tras su triple triunfo, el rey de Licia le envía una fuerza para terminar con él, responde matando hasta al último de ellos: «Pero, a su regreso, urdió contra él otro sagaz engaño:» —canta Homero en la *Iliada* VI, págs. 187 y sigs.— «escogiendo de la anchurosa Licia a los mejores varones, los apostó en emboscada; mas no regresaron de nuevo a casa, pues a todos los mató el intachable Belerofonte». Un descuido quizás; pero Homero lo subsana con otra estratagemática típica de cuento popular por la cual el rey finalmente abandona su cólera y le concede a Belerofonte la princesa como novia y, exactamente como dicen los cuentos de hadas, «la mitad de su reino». En palabras de Homero, «le ofreció a su propia hija por esposa y le dio la mitad de todos sus regios honores. Y los licios le acotaron un predio excelente entre los demás, fértil campo de frutales y labranza, del que iba a tener lucro».*

* Trad. cast.: Madrid, Gredos, 1991.

¿Hay aquí cierto grado de inconsistencia? Por un lado, quiero recalcar que *hay* una distinción de trabajo útil entre cuentos populares y mitos; por otro, los elementos propios de los cuentos populares parecen encontrarse incluso en los cuentos griegos que yo persisto en llamar mitos. Pero no hay ninguna contradicción real si se acepta la posición de Boas-Benedict sobre la interacción entre cuentos populares y mitos, y especialmente si se cree que en una sociedad oral cada tipo de cuento tiende a evolucionar con el paso del tiempo y las circunstancias. La historia de Belerofonte es una entidad compleja, una concreción de temas y motivos diferentes; es así, al menos, por lo que respecta a la versión que conocemos de la mano de Homero. Tiene elementos innegables de los cuentos populares: la difícil, pero familiar, situación sexual, la prenda cuyo peligroso mensaje es desconocido para el portador (pues Belerofonte fue enviado al rey de Licia con «señales funestas» que decían al rey que lo aniquilara), la triple misión, la recompensa real. Pero Belerofonte es algo más que un personaje de cuento popular. Su asociación con el caballo alado Pegaso es algo más que un recurso mágico rutinario y fracasa de un modo desconocido para los héroes de los cuentos populares por aspirar a cabalgar hasta el cielo; en otras palabras: a cruzar el límite que separa a los hombres de los dioses. Ése es el tejido de los mitos, de cuentos más complejos y más profundamente imaginativos.

La verdad es que estos elementos de los cuentos populares forman parte de todo el entramado de la narración de cuentos; por tanto, encuentran su lugar incluso en cuentos que reflejan preocupaciones más profundas y no dependen primariamente para su estatus tradicional del puro valor dramático y narrativo. Dicho en otras palabras: todos los cuentos descansan, hasta cierto punto, en estrategias narrativas garantizadas y en dramáticos cambios de situación. Los cuentos populares, en los que estos elementos tienen más peso que los imaginativos o intelectuales, son particularmente ricos en este tipo de estrategias (por eso hablamos de «motivos del cuento popular» y cosas por el estilo); pero ni siquiera los cuentos más complejos y sutiles, o mitos, pueden evitarlos completamente. Es cierto que, en ocasiones, las cualidades narrativas prevalecen sobre las otras en una parte de un mito, como ocurre sobre todo con Perseo y, hasta cierto punto, con Belerofonte. Incluso los mitos griegos más rotundamente «serios», incluyendo los relativos a los dioses, revelan el toque ocasional del cuento popular. Hera, una figura venerable en muchos sentidos, es también la típica esposa refunfuñona que hace de la vida social de Zeus un tormento y le obliga a ingeniosas

transformaciones (un toro, un oso, una lluvia de oro) que poseen también una cierta cualidad de cuento popular. Cronos es escogido por Gea, la madre Tierra, para ser su campeón porque es el más joven y el más valiente de sus hijos. Ésta es una idea típica del cuento popular, como lo es el conflicto mismo entre padre e hijo; y Cronos seccionando los genitales de Urano (los del dios cielo que no desiste de acoplarse con su esposa la tierra) tiene algo de esa cualidad de solución ingeniosa que es también común a las narraciones tradicionales del pueblo.

Sería razonable ahora aclarar qué entiendo por «cuento popular», «motivo propio de cuento popular» y así sucesivamente, incluso si la naturaleza de los mitos permanece necesariamente más bien nebulosa todavía. La alternativa a toda esta búsqueda esforzada de categorías de trabajo es abandonar completamente las nociones de «mito» y «cuento popular»; concluir que tratamos únicamente con diversos tipos de cuento y escribir tan sólo sobre «cuentos tradicionales griegos». Esto presentaría sus propias dificultades y limitaciones y es, creo, innecesariamente riguroso. Con todo, puedo advertir con suficiente claridad lo que un crítico perspicaz tenía en mente cuando escribió a propósito de un libro mío anterior que «su mayor problema es uno que comparte con muchos escritores recientes, a saber, que “mito” no resulta ser una categoría analítica de gran utilidad».⁸

8. Jack Goody, *Antiquity* 45, 1971, pág. 159.

Capítulo 3

Cinco teorías monolíticas

Una de las verdades básicas sobre los mitos, que no puede repetirse con demasiada frecuencia, es que son cuentos tradicionales. Tales cuentos desarrollan múltiples implicaciones y significados según el carácter, deseos y circunstancias de sus narradores y de las audiencias. Por consiguiente, son susceptibles de variar en sus cualidades y funciones. El fallo principal en el estudio moderno de los mitos ha sido que ese estudio ha consistido en su mayor parte en una serie de teorías supuestamente universales y mutuamente excluyentes, cada una de las cuales puede ser refutada fácilmente por numerosos ejemplos de instancias reconocidas que concuerdan con ella. Sin embargo, la mayoría de estas teorías parecían iluminar al menos *algunos* mitos; por ejemplo, los que tienen una forma particular o los que están asociados a una clase particular de cultura o comunidad. En última instancia, una teoría nunca podría comenzar a afirmarse si no hubiera ciertos fenómenos con respecto a los cuales ella pareciera más o menos relevante. Mi convicción personal, sin embargo, es que no puede haber ninguna teoría de los mitos que sea única y comprensiva, excepto, quizás, la teoría de que todas esas teorías son necesariamente falsas. La única excepción sería una teoría tan simple que apenas mereciera el nombre de tal (como la implicada en la



«Considérese cuán diferentes son los siguientes mitos: el mito de la castración de Urano, el Cielo, por parte de su hijo Cronos, padre de Zeus; el mito de Adán y Eva; el mito de Noé y el Arca; el mito de la fabricación de Pandora y de la consiguiente propagación de los males que encerraba la caja; el mito de Edipo, la solución del enigma de la Esfinge y el descubrimiento de sus propios parricidio e incesto; el mito del Minotauro en el Laberinto; el mito de Zeus que narra su transformación en toro o en lluvia de oro para yacer con Europa o Dánae; el mito de los trabajos de Heracles; el mito del nacimiento del dios Apolo y su hermana Ártemis en la isla de Delos; el mito de Er en el libro X de la *República* de Platón, donde alcanzó la visión de toda la estructura del cielo y de la tierra; el mito de la muerte de los dioses, o Ragnarok, en el *Edda* escandinavo; el mito de la Serpiente del Arco Iris original de muchos lugares de la Australia aborigen... Todos son mitos, no incluyen “cuentos populares” ni “leyendas” equívocas, que serán abordadas en breve, y únicamente hay que considerar unos pocos de ellos para entender que existen diferencias profundas. Uno de los resultados fundamentales de nuestra investigación es la afirmación obligadamente rotunda, contra todas las teorías universalistas sobre el mito [...], de que no puede haber una definición común, ni una teoría monolítica, ni una respuesta simple y brillante a todos los problemas y dudas relativos a los mitos.»

G. S. KIRK

