

Religión y mito

FRANCISCO DÍEZ DE VELASCO Y PATXI LANCEROS (EDS.)

LUC BRISSON

DONATELLA DI CESARE

FRANCISCO DÍEZ DE VELASCO

FÉLIX DUQUE

ANA IRIARTE

PATXI LANCEROS

FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS

VINCENZO VITIELLO

ÍNDICE

Introducción	
FRANCISCO DÍEZ DE VELASCO · PATXI LANCEROS	7
El papel del mito en Platón y su incidencia en la Antigüedad	
LUC BRISSON	15
Traducción de Eugenio Castro	
El mito del fin. Sobre el mesianismo judío	
DONATELLA DI CESARE	41
Traducción de Carlos Vitale	
La globalización del mito: enredos religiocéntricos y espejismos universales	
FRANCISCO DÍEZ DE VELASCO	65
El hipopótamo y la iglesia. Poesía de la devastación de la Tierra	
FÉLIX DUQUE	129
Entre mito y sociedad: descodificando mitos con Jean-Pierre Vernant	
ANA IRIARTE	165
La comunión de los santos una invitación al fanatismo	
PATXI LANCEROS	195
Mito y pensamiento en Grecia y la India	
FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS	245
De lo sagrado: ocaso y regreso	
VINCENZO VITIELLO	265
Traducción de Julio Pérez Ugena	

**LA GLOBALIZACIÓN DEL MITO: ENREDOS
RELIGIOCÉNTRICOS Y ESPEJISMOS UNIVERSALES**

Francisco Díez de Velasco

1. LA INTEMPESTIVA GLOBALIZACIÓN DEL MITO

Este ensayo, en el que no se ha renunciado a mantener el tono personal y plagado de interrogantes propio del contexto de oralidad en el que surgió, intenta reflejar una serie de indeterminaciones (que casi podríamos definir como un desasosiego) frente a un objeto de estudio que para muchos, que provenimos del campo disciplinar de las «ciencias de la antigüedad», nos parecía evidente e indiscutible. Mito era un compañero, que por muy imaginario que se nos evidenciase, estaba bien presente en nuestra práctica de investigación¹

1 Véase como ejemplo Francisco Díez de Velasco, «El mito y la realidad» en Francisco Díez de Velasco, Marcos Martínez y Antonio Tejera (eds.), *Realidad y mito*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1997, pp. 3-16, aumentado como capítulo 1 de *Lenguajes de la religión. Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia Antigua*, Madrid, Trotta, 1998 (interesa en general todo el volumen y las referencias bibliográficas sobre nuestro tema que aparecen en él).

y docencia: era un «clásico». De hecho, con la progresiva «decadencia» (adelgazamiento o deconstrucción —en palabras más suaves o sofisticadas—) de las humanidades, casi se había convertido en nuestro mejor aliado, porque cultivar su amistad y compartir su conocimiento era de muy buen tono: parecía que todavía podíamos enseñar (y aprender) algo nuevo de la mano de Penteseilea, de Atalanta, de Deyanira o de Circe cuando ya Pericles, Fidias, Sócrates o Epicuro no conseguían llegar del mismo modo a nuestros auditorios (o quizá no éramos capaces de transmitirlos con igual entusiasmo que antes, cuando también nosotros creíamos más firmemente en ellos).

Nos terminamos, así, convirtiendo en amenos contadores de mitos, capaces, gracias a nuestros instrumentos depurados de trabajo —entre los que habría que singularizar en un puesto cada vez más de honor al análisis iconográfico²—, de

- 2 Recordemos el impacto que tuvo la exposición *La ciudad de las imágenes* (y el catálogo editado al cuidado de Claude Bérard, *La cité des images. Religion et société en Grèce ancienne*, Lausana-París, Nathan, 1984) o, por ejemplo, la fuerza argumental y visual (que va más allá del mundo antiguo) del *Mythes grecs au figuré de l'antiquité au baroque* de Stella Georgoudi y Jean Pierre Vernant (París, Gallimard, 1996), donde destaca, desde luego, la reflexión de Vernant en el capítulo que denomina «Frontières du mythe» (pp. 25-42); desborda el mundo antiguo, pero tiene un interés grande para calibrar la perduración de los temas míticos grecorromanos el diccionario de Jane D. Reid *The Oxford Guide to Classical Mythology in the Arts, 1300-1900s*, Oxford, Oxford University Press, 1993, 2 vols.; como ejemplos de análisis muy centrados en la iconografía griega, resultan interesantes los trabajos de Harvey Allan Shapiro, *Myth into art. Poet and Painter in Classical Greece*, Londres-Nueva

transformar al difunto mundo antiguo en algo revivido, gracias en especial al poder de las imágenes, de su inmediatez y cercanía a la hora de entrelazar pasado y presente, tan aptas en una sociedad audiovisualizada como es la nuestra.

Así, con un «Érase una vez», hubiera querido simplemente comenzar su narración Jean Pierre Vernant³ al desgranar cosmogonías, peleas divinas, guerras ejemplares y héroes imparables. Nosotros casi terminábamos haciendo lo mismo en clase, tras los pasos del que podríamos probablemente reivindicar como el último de los grandes mitólogos⁴, pilar de una escuela ejemplar en estos asuntos, la

York, Routledge, 1994, o de Thomas H. Carpenter, *Arte y mito en la Antigua Grecia*, Barcelona, Destino, 2001 (Londres, Thames and Hudson, 1991). El instrumento de consulta fundamental, del que se hablará con más detalle más adelante (en la nota 8), es el LIMC.

- 3 Así comienza su libro de divulgación titulado *L'univers, les dieux, les hommes*, Vernant raconte les mythes, París, Seuil, 1999; en la versión mexicana lo titulan, sin complejos, *Érase una vez: el universo, los dioses, los hombres, un relato de los mitos griegos*, México, FCE, 2003; la edición española es más sobria y académica (incluso más que la francesa): *El universo, los dioses, los hombres: el relato de los mitos griegos*, Barcelona, Quinteto, 2007 (antes Barcelona, Anagrama, 2000).
- 4 Como expone Ana Iriarte en este mismo volumen, donde destaca en su análisis, con no poca razón, la importancia de la contribución que Vernant denominó «El problema mitológico» en el *Diccionario de las mitologías y de las religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo*, Barcelona, Destino, 6 vols., 1996-2002 (París, 2 vols., 1983 donde la ordenación es diferente), vol. II, pp. 55-59, coordinado por Yves Bonnefoy (obra de la que tendremos ocasión de volver a hablar más adelante, por ejemplo en la nota 47 al citar a Mircea Eliade y su definición de mito). La reflexión de Vernant sobre los temas que nos interesan aquí (ya que su obra sobre temas mitológicos es extensísima, también en co-

denominada «de París», aunque en su seno hubiera surgido ya la duda, expresada en una obra clave de Marcel Detienne, *La invención de la mitología*⁵, que por su parte también empezaba con un «Érase una vez». Se trata ésta de una destilación del pensamiento postmoderno aplicado al tema que nos interesa, fechada solo dos años después de la *Condition...* de Lyotard, quien, por cierto, se había dejado en el tintero gran parte del aparato erudito, todo ese minucioso análisis a golpe de tecnología lexicográfica que había preparado para la ocasión Luc Brisson, compañero nuestro en esta publicación, y que tendría que haber sido coautor de dicho trabajo⁶.

laboración con Pierre Vidal-Naquet y Marcel Detienne, principalmente) tiene desarrollos clave tanto en el capítulo final (titulado «Raisons du mythe») de *Mythe et société en Grèce ancienne*, París, La découverte, 1974 (reed. 1988, hay ed. española, Madrid, Siglo XXI, 1981) como también en el capítulo final (titulado «Del mito a la razón») de su *Mythe et pensée chez les grecs*, Maspero, 1965 (hay ed. española, Barcelona, Ariel, 1973). En general resulta muy interesante Ana Iriarte / Laura Sancho Rocher (eds.), *Los antiguos griegos desde el observatorio de París*, Madrid, Ediciones clásicas, 2010, aunque curiosamente (o muy significativamente) el mito no resulte ya un tema estrella (anegado, por ejemplo, por la fuerza de los *gender studies*), aunque Ana Iriarte en el prólogo a la obra le dedique sustanciosas páginas (de la 21 a la 38) y no menos interesante resulte su coloquio con Luc Brisson en *Minerva* 10, 2009, pp. 15-20.

5 Barcelona, Paidós, 1985 (París, Gallimard, 1982).

6 Que por su parte publicó como monografía aparte ese mismo año (París, Maspero), y que en español presenta un prefacio especial (con unas muy sugerentes y claras puntualizaciones sobre la contraposición *mitos-logos* derivadas del paso de la oralidad a la escritura), se trata de *Platón, las palabras y los mitos: ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?*, Madrid, Abada, 2005. Quizá quedó fuera del proyecto de Detienne por resultar evidentemente mucho menos postmodernas las posiciones de Brisson

Desde luego, a partir de aquel entonces, la inseguridad del objeto de estudio no se podía obviar, por mucho que pudiéramos llegar a pensar que este famoso libro no era más que una «boutade», otra más de las que acostumbra a producir a veces un autor tan excepcional en sus programas de trabajo como el que citamos⁷.

No en vano, de hecho, en todo este proceso estábamos denominando grandilocuentemente «analizar mitos» a lo que otros llamarían sencillamente «contar cuentos», y parece que de cuento a mito se pierde la fuerza prestigiosa del término mitología para nombrar el quehacer desarrollado, sin que se pueda, por otra parte, reivindicar un nombre de sustitución que tenga valor suficiente. En todo caso, sin casi darnos cuenta, estábamos transformando en narración placentera nuestra antes árida y sesuda dedicación compartida, no ya al fuego del hogar sino al calor visual del cañón de videoproyección, dando así quizá razón a nuestros colegas dedicados a ciencias más «duras» cuando plantean que «los

en relación a las de éste (pero téngase en cuenta que no es más que una opinión de lector alejado más de un cuarto de siglo de este «divorcio» intelectual).

7 Véase, por ejemplo, *Comparar lo incomparable. alegato a favor de una ciencia histórica comparada*, Barcelona, Península, 2001 (París, Seuil, 2000). Detienne (que actúa como editor) y su grupo de trabajo habían publicado con anterioridad un volumen reflejando los planteamientos comparados del colectivo de investigadores en lo relativo a los temas de mitología: *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*, París, Albin Michel, 1994. También destacan las reflexiones sistemáticas del autor en la primera parte de su *La escritura de Orfeo*, Barcelona, Península, 1990 (París, Gallimard, 1989).

de humanidades» (antes nos llamaban «de letras», como si careciesen de ellas) solemos enredarnos tanto en las palabras que terminamos justamente «contando cuentos».

Y es que —hay que volver a recordarlo— hablar de mito era una actividad no solo legítima, sino indiscutible desde la perspectiva que entronca en la antigüedad clásica: la palabra era una herencia bien querida, los documentos formaban una muy bien estudiada y estructurada biblioteca, hasta casi todas las imágenes estaban ya a nuestra entera disposición, clasificadas con esmero para un uso inmediato gracias a los desvelos de proyectos internacionales de siglas rimbombantes como el LIMC⁸, amparados por venerables institu-

8 Sigla tras la que se esconden los inefables latines (antigua lengua «muerta» de la caduca cultura «universal») del *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (Zurich-Múnich, Artemis Verlag, 1981-1999, 8 volúmenes dobles), obra en cuatro idiomas (francés —que era el que antes tenía la preeminencia—, alemán —segundo de a bordo en el pasado, por el peso de la erudición germana en estas lides—, inglés —el idioma triunfante finalmente—, e italiano, solo el título estaba en latín). Véanse más detalles del proyecto en la página web de la Fundación LIMC (<http://www.limcnet.org>). Recordemos también el empeño internacional anterior (surgido tras los horrores de la Primera Guerra Mundial y no específicamente centrado en la mitología, y hoy en día el proyecto más antiguo puesto en marcha por la Union Académique Internationale aún en activo) que fue (y sigue siendo) el CVA (*Corpus Vasorum Antiquorum*, véase <http://www.cvaonline.org>), o muy útiles bases de datos, siendo quizá la más señera el Beazley Archive (<http://www.beazley.ox.ac.uk>), más moderna en su concepción y menos internacional en su confección, y que, por tanto, solo utiliza el inglés como si *lingua franca* incontestable fuese (como si de un nuevo latín se tratase). Este tipo de grandes esfuerzos tiene sus precursores, por ejemplo, en el imprescindible W.H. Roscher

ciones que imaginaban que la «Cultura» amansaría a las fieras (o que la pluma era más fuerte que la pistola o el misil). Los mitos «clásicos» se vieron entonces convertidos en puentes de concordia, en un lenguaje común en torno al cual serían capaces de convivir hasta los más acérrimos enemigos. No olvidemos que durante los terribles años de la Guerra Fría parece que una de las contadas mesas en torno a las cuales había tanto rusos como estadounidenses, y tanto egipcios o sirios como israelíes, era ésta de la iconografía mitológica clásica.

Pero hasta en aquellos momentos de autocomplacencia mítica (o quizá se podría decir que hasta mística⁹, al horror de guerras sin retorno que acabarían no en paz perpetua, sino en completa combustión) había algo que fallaba en el producto final y que ya se preludiaba en el libro que nos ha servido de acicate hasta ahora, y no en vano mezclando

(ed.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig-Berlín, Teubner, 1884-1937, 6 vols. (con un tratamiento destacado de la iconografía). Interesa también el estudio general sobre la historia del uso de mitología y mito que en su día realizó uno de los grandes especialistas en el tema: Otto Gruppe, *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit*, «Roscher Lexikon supplement», 1921 (recordemos también su *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, Múnich, Beck, 1906). También en general y entre otros grandes trabajos en este tema, recuérdese el de Ludwig Preller (y Carl Robert) *Griechische Mythologie*, Berlín, Weidmann, 1854-1921 con varias ediciones y reimpressiones).

- 9 Conceptos que se relacionan de modo interesante en Hans Jonas, «Myth and mysticism: a study of objectification and interiorization in religious thought», *Journal of Religion*, 49 (1969), pp. 315-329.

en su título toda la ambigüedad que el término invención es capaz de transmitir, añadido a la no menor ambigüedad que el término mitología vehicula, como estamos empezando a ver. Tras la concordia global que se conformaba en torno a una copa producida en un taller del Ática hace dos milenios y medio, se evidenciaba un privilegio: la mirada admirada se dirigía hacia una cultura en particular, singularizándola. Así, la invención no sería otra cosa que buenas dosis de desmemoria, olvido del otro, o de los otros (alterización de todos), globalización que ordenaba la multiplicidad sorda de la interminable barbarie: un cuento parecido al que encontramos en tantos «mitos» griegos (con Troya como paradigma¹⁰) y que convertía a unos pocos (los que se reconocían sin traición a sus raíces y orígenes en la «herencia» griega) en mejores que los demás, valorando las obras literarias y filosóficas grecorromanas, los vasos griegos, las esculturas de la Antigüedad, los objetos y productos denominados «arte» por antonomasia, «clásicos» por definición, como patrones del gusto y por ello más valiosos que cualesquiera otros. De ahí el desasosiego que comentamos, la violencia simbólica que vehiculaban (y vehiculamos al usarlos de esos modos): parecían constituir un extraordinario regalo que convertía en abalorios desvalorizados lo de los demás.

Entonces, ¿éramos mejores que esos «demás» gracias a los mitos y a todo este legado? ...

10 Véase, por ejemplo, mi trabajo «Conflicto, mito y modelo: imaginando la guerra de Troya (una lectura iconográfica)», *Veleia*, 18-19 (2001-2002), pp. 177-189.

Hay que reconocer que se trata de unas indeterminaciones ante las que no reparaba mucho cuando limitaba mi docencia (y mis investigaciones) a la religión griega (donde el mito resulta un elemento indisociable de todo lo demás), pero que se manifestó de forma imparable cuando empecé a explicar de forma sistemática religiones comparadas, que requieren un tratamiento temático y global (comparando muchas religiones, y en muchas ocasiones siendo, además, las «de los otros», las más interesantes y ejemplares para desarrollar ciertos argumentos). Al globalizar el foco, el mundo clásico quedaba reducido a un elemento más, y hasta lo antes evidente (por ejemplo, el mito) parecía serlo menos, una lección que en teoría ya nos era bien conocida, pero que no había sido tan fácil de interiorizar, de convertir en práctica, si su aplicación conllevaba perder al mito en el proceso.

El desasosiego era, además, pedestremente práctico: frente a temas que funcionaban muy bien en el aula y para los que la comparación era muy fructífera (por ejemplo, al tratar de los especialistas en la religión, de seres sobrenaturales, de espacios o tiempos de la religión, de rituales y hasta de símbolos), el mito globalizaba mal, resultaba desigual la comparación que se construía al amparo de su nombre y, además, al invocarlo se entremezclaban asuntos vistos anteriormente y mejor expuestos en otras ubicaciones y comprendidos de modos más explicativos (por ejemplo, al tratar de dioses, de estructura de panteones, etcétera, en general, al repasar lo que atañe a los seres sobrenaturales).

Por otra parte, además, el mito llegaba mal a los alumnos, había problemas con el marco referencial, e incluso hasta en el caso de los griegos, pues, salvo excepciones, desconocían casi todo de ese mundo complejo e intrincado donde las narraciones se hacían abigarradas y se perdían entre recovecos conformados por versiones variadas sin que alcancemos a discriminar en ellas el orden y tendiendo, por tanto, a dudar hasta de la cordura o franqueza de sus creadores. Relatos dispares que conforman la diferencia griega, hija, no lo olvidemos, del privilegio *atenocéntrico* (que nos hace ver casi todo por los ojos de Atenas), pero que no deja por ello de transmitir también otras voces de otras ciudades, de otras sensibilidades, de momentos y contextos marcados por la diferencia que apuntalan la apuesta por la libertad, por la autonomía, que caracteriza el modelo de horizontalidad¹¹ al que tan aficionados fueron los griegos durante gran parte de su historia. Añadamos, por otra parte, que en la clase, mis alumnos casi parecían conocer lo mismo de todos los relatos, ya fueran de Oriente o de Occidente, del Septentrión o de los terceros mundos meridionales (y hasta podríamos decir que, en ocasiones, resultaba que nada sabían en última instancia de ninguno de ellos).

11 Véase, para el concepto de horizontalidad aplicado a este tipo de asuntos, mi «Esbozo de un análisis comparado de algunos mecanismos de integración en las religiones imperiales, nacionales y universales» en Natale Spineto (ed.), *La religione come fattore di integrazione. Modelli di convivenza e di scambio religioso nel mondo antico*, Alejandría, Edizioni dell'Orso, 2008, pp. 5-13.

Además, a veces llegaban a conocer mejor y más de otros elementos bien alejados de lo griego que de los propios relatos helenos, quizá por utilizar videojuegos exóticos o por perderse en vagabundeos por la Red, donde todo cabe, en ocasiones permitiendo alcanzar niveles de gran profundidad en temas desusados en el estándar académico «a la europea». En resumidas cuentas, casi se puede decir que no había para ellos un privilegio cultural respecto de los relatos griegos y, como consecuencia, aumentaba la incomunicabilidad (personalmente me sentía como un marciano, ya que lo que era evidente para mí, podía resultar desconocido para muchos en el aula y viceversa): es como si no hablásemos la misma lengua.

Cabe en este punto expresar la duda: ¿por qué insisto en compartir este problema que puede tildarse como de índole personal y que parte de una vivencia determinada y concreta en tanto que docente?

En parte, porque pienso que es posible que esté reflejando algo más allá del caso particular, ya que ocurre que mito era un término evidente no solo para quienes nos hemos dedicado al estudio del mundo antiguo, como ya se dijo; lo era también para todos aquellos que fueron y fuimos educados con la mirada puesta en lo clásico como espejo, y para quienes los modelos de pensar (incluso nuestra lengua) estaban ahormados por los de Cicerón y Homero.

Se trata de una carga conceptual compartida con tantos antepasados ejemplares y que configura un tupido árbol genealógico como el esbozado por el antaño entusiasta mitólogo-

go Bruce Lincoln¹² tras las huellas de uno de los más notables analistas de mitos: Georges Dumézil, que recordemos que nombró *Mito y Epopeya* a uno de sus programas de investigación más señeros (publicado en tres libros), y tituló *Esquisses de mythologie* a la serie de sus trabajos últimos, y *Étude de mythologie comparée indoeuropéenne* a los primeros¹³.

- 12 Lo expone en *Theorizing Myth: Narrative, Ideology and Scholarship*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999, p. 144. Para el cuadro 7.1, véase también la crítica de Russell McCutcheon, *The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rhetoric*, Londres-Nueva York, Routledge, 2003, cap. 10, pp. 213–229. Resulta también destacable su «Reflections on Myth and Society», capítulo 7 de *Myth, Cosmos and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge (Mass.)-Londres, Harvard University Press, 1986, pp. 141–171.
- 13 Su primer libro fue *Le festin d'immortalité, étude de mythologie comparée indoeuropéenne*, París, Geuthner, 1924. Le siguió *Le problème des centaures, étude de mythologie comparée indoeuropéenne*, París, Geuthner, 1929, y un lustro después, su «clásico» *Ouranós-Varuna, étude de mythologie comparée indoeuropéenne*, París, Maisonneuve, 1934. Quizá su obra más destacada fue *Mito y epopeya*, I (*La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*, Barcelona, Barral, 1973 [París, Gallimard, 1968]), II (*Tipos épicos indoeuropeos, un héroe, un brujo, un rey*, México, FCE, 1996 [París, Gallimard, 1971]) y III (*Historias romanas*, México, FCE, 1996 [París, Gallimard, 1973]), recopiladas en un solo volumen en la edición francesa, París, Gallimard, 1995). También ha sido muy discutida su *Del mito a la novela*, México, FCE, 1973 (París, PUF, 1970) y su serie de últimas publicaciones *Apollon sonore et autres essais. Esquisses de mythologie*, París, Gallimard, 1982; *La courtisane et les seigneurs colorés. Esquisses de mythologie*, París, Gallimard, 1983 (del único que hay traducción al español, México, FCE, 1989); *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux. Esquisses de mythologie*, París, Gallimard, 1985; y la póstuma *Le roman des jumeaux. Esquisses de mythologie*, París, Gallimard, 1994. Véase sobre el autor lo expuesto por Marco García Quintela, *Dumézil (1898-1986)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1999; *Dumézil, une introduc-*

En esta genealogía de la «alta nobleza» mitográfica (que se evidencia en el uso de mayúsculas y negrillas por parte de Lincoln para nombrarlos, convirtiéndolos en ancestros de memoria deseable¹⁴) destella, además de Dumézil, sin la menor duda y por los más altos méritos propios, Claude Lévi-Strauss y su titánico empeño (o espejismo) universalizador, que quería hacer del mito lenguaje global, y que ha

tion, Crozon, Armeline, 2001, y sus puntualizaciones en «El estructuralismo en historia de las religiones» en M. Cruz Marín Ceballos y Jesús San Bernardino Coronill (eds.), *Teoría de la Historia de las religiones: las escuelas recientes*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2006, pp. 69-122 (trata tanto a Dumézil como a Lévi-Strauss y aún siendo un gran especialista en el primero, trata la posición respecto del segundo, en lo relacionado con el mito, de un modo muy ponderado e interesante). Puede resultar también útil la consulta de Carlo Ginzburg, *Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1994 (Turín, Einaudi, 1986) en el capítulo dedicado a Dumézil (previamente publicado en *Quaderni Storici* 19: 3, 1984, pp. 857-882).

- 14 Apellidos en mayúsculas a los que dirige su trabajo el (a la larga muy crítico con ellos y muy en particular con el último) Daniel Dubuisson, *Mythologies du XXe siècle (Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade)*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1993; algo diferente (más en la línea de la interpretación eranosiana) es Robert Ellwood, *The Politics of Myth. A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade and Joseph Campbell*, Nueva York, State University of New York, 1999, y también (con otra combinación) Ivan Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*, Iowa City, University of Iowa Press, 1987. El análisis mitológico se convierte en una charla con los ancestros, como evidencian Laurie L. Patton y Wendy Doniger en su introducción a *Myth and Method*, University Charlottesville-Londres, Press of Virginia, 1996, pp. 1-26 (en este libro hay interesantes trabajos, por ejemplo, de Strenski, Dundes, Lincoln o de las editoras del volumen, además del de Segal que se citará en particular más adelante en la nota 73).

producido *Mitológicas*¹⁵. Se trata del trabajo enciclopédico más complejo, profundo y notable producido por un solo autor en este campo¹⁶ (y al que dedicó veinte años de in-

- 15 *Mitológicas* I (*Lo crudo y lo cocido*), II (*De la miel a las cenizas*), III (*El origen de las maneras de mesa*), IV (*El hombre desnudo*), México, FCE-Siglo XXI, 1968-1991 (París, Plon, 1964-1971) y sus secuelas *La alfarera celosa*, Barcelona, Paidós, 1986 (París, Plon, 1985), e *Historia de Lince*, Barcelona, Anagrama, 1992 (París, Plon, 1991), también el opúsculo *Mito y significado*, Madrid, Alianza, 1987 (Toronto, University of Toronto Press, 1978). La onda expansiva de estas publicaciones ha llevado a que la producción sobre mitología en Sudamérica sea muy copiosa y privilegiada, véase por ejemplo: Alejandro Ortiz (ed.), *Mitológicas amerindias*, Madrid, Trotta, 2006 (EIR 5). Resulta muy interesante la lectura del libro de Lawrence E. Sullivan, *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions*, Nueva York-Londres MacMillan, 1988 (véanse referencias en pp. 982-983). En otro nivel de análisis (el del uso culto y para el culto) resulta interesante (aunque vaya en contra de los presupuestos finales de este trabajo su planteamiento general –tener por mitología lo que sería teología, máxime hablando de dioses–) el libro de Reginaldo Prandi, *Mitologia dos Orixás*, São Paulo, Schwarcz, 2001.
- 16 La tendencia enciclopédica ha multiplicado las aproximaciones producidas por contribuciones de muchos autores, la más impresionante en su día por su volumen y ambición, fue la dirigida por Louis H. Gray y George Foot Moore, *Mythology of All Races*, Boston, Marshall Jones Company, 1916-1932, 13 vols., que organiza las mitologías por lo que hoy llamaríamos quizá «grupos culturales» (el concepto de razas que da título a la obra no deja de tener interesantes implicaciones coloniales que no dejarán de evidenciarse a la hora de desentrañar los usos del mito y que evidentemente atañen también a este gran esfuerzo editorial sobre el que se incidirá en la conclusión de este trabajo). Por su parte, Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legend*, edición revisada, Bloomington, Indiana University Press, 1955-1958, 6 vols., organiza el material

mersión mítica). En su día fue «universalmente» admirado (recordemos el impacto de «lo crudo y lo cocido», convertido en emblema del pensar el mundo para tantos «sectarios» del estructuralismo triunfante) y quizá resulte, hoy, de los más olvidados en nuestra desmemoriada «sociedad del conocimiento», a pesar del acicate que constituyen las necrológicas. Parece que ya casi nadie dispone del tiempo que exige dedicarse a degustar la sinfonía de relatos que se entreteje en esta tetralogía, en la que el placer de la lectura pone a prueba duramente la resistencia de la inteligencia.

También evidencia Lincoln, en el puesto de honor, a otro antepasado que produjo un intento universalizador poderoso, convirtiendo el mito en clave analítica global con visos de eternidad (a la que se enfrenta, por otra parte, Roland Barthes¹⁷ desde las sutilidades, a veces casi imperceptibles para los profanos, del análisis semiótico). Nos referimos a Mircea Eliade, hoy denostado no solo por formar parte de aciagos estantes de productos ideológicos de la Guerra Fría, sino también por sus muy particulares silencios y desmemorias respecto de los años de plomo del auge de los fascismos.

por motivos «míticos» desde un punto de vista que, al no discriminar entre lo folclórico, lo legendario y lo mítico —que en cierto modo queda redimensionado a la baja en este elenco de posibles candidatos desde los que extraer la indexación—, no anda lejos de lo que se termina defendiendo en nuestro trabajo. Ya hemos tenido ocasión de citar (en la nota 4) la enciclopedia dirigida por Yves Bonnefoy; por su parte, las obras enciclopédicas menos voluminosas son legión.

17 *Mythologies*, París, Seuil, 1957, p. 194 (hay traducción al español, México, Siglo XXI, 1980).

Transformado de ancestro benéfico en tótem maldito de la historia de las religiones, al que incluso en una actuación chocante de *damnatio memoriae* se ha borrado, en la segunda edición, su nombre del puesto de honor en la dirección de la enciclopedia a la que dedicó sus últimos esfuerzos y en la que, por otra parte, en la voz mito se propaga (en ambas ediciones) una mirada que podríamos denominar como muy clásica (por no llamarla algo rancia) de todo este asunto...¹⁸

Porque, pensando en Eliade y el mito, ¿quién que estudiase religiones hace veinticinco años podía prescindir de la lectura de este autor «clásico» y entonces indiscutido? ¿Y quién en la actualidad, si no es por la obligatoriedad de una lectura de clase propuesta por algún anticuado profesor (entre los que, no lo oculto, me sigo contando), se acerca a obras como *Mito y realidad*, entre las muchas otras de este autor sobre el tema?¹⁹ Aunque, todo hay que decirlo, en ocasiones la dedicación al mito que evidencia el título de alguno de sus traba-

18 Véanse s.v. «Myth, an Overview», *Encyclopedia of Religion*, en ambas ediciones (la más reciente que tiene como editor en jefe a Lindsay Jones, Nueva York, Thomson-Gale, 2005, 16 vols., y la original que dirigió Mircea Eliade en 1987 en la misma editorial y plaza) el artículo lo firma Kees W. Bolle; más adelante (en la nota 57) se hablará del artículo «Myth and History» firmado por Paul Ricoeur, que aparece a continuación del anterior.

19 Sigo la traducción de Luis Gil (Barcelona, Guadarrama, 1968, que se basa en la edición de París, Callimard, 1963); hay otra edición con el título más cercano al del original francés, *Aspectos del mito*, Barcelona, Paidós, 2000 (deriva de la segunda edición de París, Callimard, 1973). La dedicación mitológica de Eliade, que abarcó múltiples artículos y recopilaciones, se pone bien de manifiesto en los trabajos citados en la nota 14.

jos, como el muy célebre *El mito del eterno retorno*, que apuntaló su fama, se deba al marketing, al deseo de más vender del editor (la histeria mítica del beneficio), y no a la voluntad del autor y al propio contenido del libro²⁰. Y hay que reconocer, al hilo de esta reflexión, que el marchamo mito vende mucho, o por lo menos lo hacía en el pasado, y era de muy buen tono hacer de la mitología la dedicación central de una carrera intelectual, reflexionando sobre el mismo hasta llegar a convertirlo en huésped amable de nuestra mente, tras los pasos de tantos otros viejos modelos para pensarnos como humanos: tras Schelling, tras Müller, tras Lang, Tylor, Frazer, y tantos más que pueblan los repertorios y síntesis al uso²¹.

20 El título lo puso el editor Gustave Payot (se publicó en París en 1949) y quedó así en casi todas las lenguas a las que se tradujo, pero Eliade en cuanto pudo (en la segunda edición en inglés, Nueva York, Harper, 1959) ya tituló la obra *Cosmos and History*, que es el nombre con el que la concibió. Se trata de un libro con una interesante historia cuyas conexiones con Eugenio d'Ors y con España en general se analizan en mi trabajo «Eugenio d'Ors y Mircea Eliade», *Archaeus, Studies in the History of Religions* XIII, 2009, pp. 227-279; también en «Mircea Eliade y Eugenio d'Ors (y el arquetipo)», *Ilu* (12), 2007, pp. 81-112, y «Mircea Eliade y Eugenio d'Ors: notas sobre su correspondencia», *Ilu* (13), 2008, pp. 55-70.

21 Véase Burton Feldman y Robert D. Richardson (eds.), *The Rise of Modern Mythology (1680-1860)*, Bloomington, Indiana University Press, 1972. Resultan clarificadoras las apreciaciones de Andrew Von Hendy, *The Modern Construction of Myth*, Bloomington, Indiana University Press, 2002 (respecto de la universidad que publica ambos trabajos y tantos otros sobre mitología en general que se han citado o citarán en estas páginas, recordemos también el programa «Mythology Studies», que ofrece los simposios sobre el tema editados por Tho-

Pero añadamos que no podríamos dejar de asociar a los Dumézil, Lévi-Strauss y Eliade, aunque Lincoln no los destaque de igual modo en su elenco de apellidos ilustres, otros notables (y *sui generis*) empeños (bastante conectados entre sí, por otra parte, siendo el entorno del «Círculo Eranos» una plataforma común), como el trabajo conjunto de Carl

mas A. Seboek, *Myth: A Symposium*, Bloomington, Indiana University Press, 1955, o por Gregory Schrempf y William Hansen, *Myth. A New Symposium*, Bloomington, Indiana University Press, 2002). Entre muchos otros trabajos, algunos ya citados (como el de Gruppe en la nota 8), véanse también Jan de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Friburgo-Múnich, FreAlber, 1961; Renate Schlesier (ed.), *Faszination des Mythos. Studien zu antiken und modernen Interpretationen*, Frankfurt, Strömfeld, 1985; William G. Doty, *Mythography. The Study of Myths and Rituals*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2ª ed., 2000 (1ª, 1986); las reflexiones colectivas recogidas por Fritz Graf (ed.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, (Colloquium Rauricum 3), Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1993 (destacando el artículo de Walter W. Burkert, «Mythos, Begriff, Struktur, Funktionen» pp. 9-24, y también del mismo autor, «Antiker Mythos, Begriff und Funktion» en Heinz Hofmann (ed.), *Antike Mythen in der europäischen Tradition*, Tubinga, Attempto, 1999, pp. 11-26, o de entre sus obras principales—casi todas ellas tratan del mito en alguna medida— *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, University of California Press, 1979; por su parte, de Graf destaca su *Griechische Mythologie*, múltiples ediciones y traducciones, 1985ss.). O también el trabajo de Geoffrey S. Kirk, *El mito. Su significado y funciones en las distintas culturas*, Barcelona, Barral, 1973 (Cambridge, Cambridge University Press, 1970); de este mismo autor *La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona, Argos Vergara, 1984 (Hardmondsworth, Penguin, 1974). Añádase el más reciente Jeppe S. Jensen (ed.), *Myth and Mythologies: A Reader*, Londres, Equinox, 2009, esp. pp. 17-27: en todo caso téngase en cuenta que lo anterior es una lista sin ánimo (ni posibilidad en un tema tan tratado por la investigación) de exhaustividad.

Gustav Jung y Károly Kérenyi²², el de Gilbert Durand²³ o el muy ambicioso y desarrollado a lo largo de toda su vida por Joseph Campbell²⁴. Y quedarían fuera programas nada des-
deñables (aunque estén más sometidos al *non legitur* consecutivo de haber sido principalmente vehiculados en lenguas progresivamente olvidadas por los mandarines anglófonos de la academia), centrados en una metodología muy fructífe-

22 *Introducción a la esencia de la mitología*, Madrid, Siruela, 2004 (Ámsterdam-Leipzig, Pantheon, 1941).

23 *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*, Madrid, Anthropos, 1993 (Paris, Berg, 1979), *Introduction à la mythologie. Mythes et société*, Paris, Albin Michel, 1996.

24 Es muy notable su programa de publicación durante más de un decenio bajo el título general de *Las máscaras de Dios: I (Mitología primitiva)*, II (*Mitología oriental*), III (*Mitología occidental*), IV (*Mitología creativa*), Madrid, Alianza, 1991-1992 (Nueva York, Viking Press, 1959-1968). Dejó inconclusa, a su muerte en 1987, su obra más ambiciosa: *Historical Atlas of World Mythology*, pensada en 4 volúmenes, solo concluyó el primero (*The Way of Animal Powers*, Nueva York, Alfred van der Marck, 1983), el segundo fue póstumo (*The Way of the Seeded Earth*, Nueva York, Harper, 1988-1989, 3 vols.), y los dos últimos (*The Way of the Celestial Lights* y *The Way of Man*) quedaron en mero esquema. Su trabajo quizá más influyente ha sido *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, FCE, 1959 (Nueva York, Bollingen, 1949). Los planteamientos de Robert Segal «Joseph Campbell's Theory of Myth» recopilado en Alan Dundes (ed.), *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, Berkeley, The University of California Press, 1984, pp. 256-269, son muy ilustrativos (también son interesantes en ese volumen la recopilación de trabajos clásicos de Lauri Honko, Jan de Vries o Raffaele Pettazzoni, entre otros —como el magistral análisis levi-straussiano de la saga de Asdiwal—) y, en general, el libro de Segal dedicado a este autor (*Joseph Campbell, an Introduction*, Nueva York, Signet, 1990, 2ª ed., 1ª 1987).

ra de raíz histórica, como el de Raffaele Pettazzoni²⁵, intentando aproximar una mitología universal; o el de su discípulo Angelo Brelich²⁶, tratando de delimitar su campo conceptual y desbordando para ello el mundo griego en el que sus análisis, por otra parte, eran magistrales.

25 Destaca *Miti e leggende*: I (*Africa-Australia*), III (*America Settentrionale*), IV (*America Centrale e Meridionale*), II (*Oceania*), Turín, UTET, 1948-1963 (reordenados por temas por Giovanni Filoramo en Turín, UTET, Turín, 1990-1991, 6 vols.). Véase al respecto lo que en su momento dijo sobre esta obra Mircea Eliade en «Mythologies et religions» en *Briser le toit de la maison*, París, Gallimard, 1986, pp. 143-166 (se trata de un texto de 1955, y hay que tener en cuenta que Eliade consideraba a Pettazzoni uno de sus maestros: véase M. Eliade-R. Pettazzoni, *L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959*, París, Cerf, 1994, recopilada por Natale Spineto). Los otros trabajos de mitología de Pettazzoni son muy numerosos (casi se puede decir que produjo como mínimo uno anualmente durante casi toda su vida activa) y pueden servirnos como ejemplo ilustrativo de un interés continuado que también caracteriza a muchos otros generalistas con producciones muy extensas, como es el caso de Campbell o Eliade entre los ya citados, o la de James Georges Frazer o de Friedrich Max Müller, entre los más destacados «padres» fundadores. La bibliografía completa de Pettazzoni realizada por Mario Gandini, en la que se reflejan todos estos trabajos con sus diversas ediciones («Bibliografia degli scritti di Raffaele Pettazzoni» *Strada Maestra* 66, 2009, pp. 179-255), es muy útil.

26 Véase, por ejemplo, el planteamiento general (del primer capítulo) en *Come funzionano i miti. L'universo mitologico di una cultura melanesiana*, Bari, Dedalo, 2003 (editado póstumamente con introducción por Maria Grazia Lancellotti). Es interesante también la reflexión general en «Mitologia. Contributi a un problema di fenomenologia religiosa» en *Mitologia, politeismo, magia e altri studi di storia delle religioni (1956-1977)* (editado póstumamente por Paolo Xella), Nápoles, Liguori, 2002, pp. 93-106; aunque el mito se trata de pasada (a pesar de poblar la recopilación a cargo de Colette Nieri e incluir algunas páginas del antes citado

Dura lección... Todos estos antepasados universalizados del mito se han desvanecido actualmente en los balances a beneficio de inventario de los herederos de las nuevas generaciones, que pueblan nuestras aulas en «Occidente» (salvo quizá en sus «reminiscencias» en «sagas» como *Star Wars* o *Matrix* o cualquiera de las otras mil posibles caras audiovisualizadas del mito heroico)... Nadie entre ellos se entiende desde Edipo o desde Sísifo, quizá también porque tras el «ellos» hay una cada vez mayor proporción de «ellas», y los modelos freudianos y hasta los camusianos resultan bien poco respetuosos en este asunto. Y, si es así en el «Occidente» que creó el psicoanálisis, el existencialismo, el estructuralismo y los demás «ismos» (tantos de ellos conformados desde lo masculino, cuando no del machismo)... ¡cuánto más entre las generaciones cada vez más nutridas de jóvenes escolarizados y educados a lo largo del resto del planeta! En el mundo de la globalización, donde se desvanece el peso de lo europeo, de lo occidental, de lo que miraba a Grecia y Roma con aprecio (y que, como vemos, además ya no lo hace o desde luego, si se molesta en hacerlo, el entusiasmo que le dedica es muy escaso), la inmediatez del mito como concepto operatorio global es mucho menor que antaño.

Miti e leggende de Pettazzoni), véase también Angelo Brelich, *Tabù, miti e società. Economia e religione nell'analisi delle culture*, Bari, Dedalo, 2007. Recordemos que Brelich fue el traductor de la obra antes citada de Jung y Kerenyi (que fue su primer maestro y del que hizo muchas otras traducciones al italiano) titulada *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Turín, Einaudi, 1948.

¿Qué hacer, por tanto, en estas circunstancias? ¿Cómo globalizar el mito sin seguir los pasos de, por ejemplo, un Eliade o un Campbell?

Pasemos a buscar en la palabra y sus usos alguna luz, intento que nos llevará a deambular entre las dos ciudades emblemáticas (espejismos cuando no fantasmagorías) que marcan sendas raíces desde las que discurrir y descubrirnos en el mito: Atenas y Jerusalén.

2. ¿QUÉ SERÍA MITO? ENTRE ATENAS Y JERUSALÉN

Mythos es un laberinto: es una palabra que tiene tan larga y controvertida historia que hace que el campo semántico no evidencie, en verdad, mucha claridad para quienes no tienen esa pasión de lexicógrafo²⁷ de reconstruir autores y momentos de uso (que por otra parte, dado lo mermado de la documentación que queda de lo producido por los antiguos, no dejaría de tener su buena parte de entelequia o a lo sumo, de constructo, sesgado, no lo olvidemos, por siglos de manos nunca inocentes de copistas imprescindibles pero caprichosos). Así, todo revuelto como en un trabajo de *brainstorming*, mito (es decir, *mythos* como categoría de sig-

27 Que es capaz de navegar por los caminos de la erudición que promueven grandes instrumentos como el TLG (*Thesaurus Linguae Graecae*) o el TLL (*Thesaurus Linguae Latinae*). En este mismo volumen, Luc Brisson expone una aproximación muy interesante que no es de extrañar que tenga a Platón como plato fuerte.

nificado entre los griegos²⁸) resultaría ser: discurso, relato, diálogo, noticia, consejo, orden, decisión, proyecto, pero también: fábula, leyenda, rumor, cuento, mentira. Desgranar contextos como hace Richard Buxton²⁹, entretejer fronteras como plantea Detienne, repensar límites como han hecho tantos investigadores (por ejemplo, entre muchos otros, Claude Calame³⁰, Philippe Borgeaud³¹, Ken Dowden³² o Alberto Bernabé³³), ofrece algún consuelo, y quizá el ca-

- 28 Resulta clarificador Claude Calame «'Mythe' et 'rite' en Grèce: des catégories indigènes?» *Kernos* 4, 1991, pp. 179-204; es interesante también el análisis de las convenciones en busca de definir lo que es mito en diferentes campos (etnografía, filosofía) que se plantea por parte de algunos de los participantes en el ya citado (en la nota 21) coloquio editado por Fritz Graf *Mythos in mythenloser Gesellschaft...*, pp. 271ss.
- 29 *El imaginario griego. Los contextos de la mitología*, Madrid, Cambridge University Press, 2000 (Cambridge, Cambridge University Press, 1994), esp. parte III: ¿Por qué la mitología?, pp. 161-205.
- 30 «Illusions de la mythologie» en *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Lausana, Payot, 1996, pp. 9-55 (antes publicado en *Nouveaux Actes Semiotiques* 12, 1990, pp. 5-35).
- 31 «La mémoire éclatée: À propos de quelques croyances relatives au mythe», en Pierre Gisel y Jean Marc Tétaz (dirs.), *Théorie de la religion*, Ginebra, Labor et Fides, 2002, pp. 201-221 (también las reflexiones más generales en *Exercices de mythologie*, Ginebra, Labor et Fides, 2004).
- 32 *The Uses of Greek Mythology*, Londres-Nueva York, Routledge, 1992, esp. caps. 1-3, y la conclusión.
- 33 Por ejemplo, en el bloque V de su *Dioses, héroes y orígenes del mundo. Lectura de mitología*, Madrid, Abada, 2008. No podemos dejar de citar entre los numerosos otros estudiosos españoles del mito griego, tanto a Carlos García Gual (por ejemplo, *Introducción a la mitología griega*, Madrid, Alianza, 1992 y 2006, esp. pp. 193-281, o las reflexiones generales en *Prometeo. Mito y literatura*, Madrid, FCE, 2009, o *La Mitología: interpreta-*

mino de las contradicciones cognitivas por el que deambula Paul Veyne³⁴, con la duda de fondo sobre creencia e increencia (por otra parte tan moderna, tan actual) permita aproximar algunas respuestas.

Y la primera: que el mito no parece vehicular pensamientos fuertes. No es de extrañar que dudemos de él en una nueva y mayor medida desde las desganadas y sospechas desencadenadas por la postmodernidad (debilidad que desmonta la debilidad).

Pero ¿y cuándo la filosofía se inmiscuye? ¿Hasta qué punto esta (tan nuestra) destilación del eurocentrismo consigue salvar a los mitos, hacerlos sólidos? Podemos seguir de nuevo a Luc Brisson³⁵ e intentar comprender al inabarcable

ciones del pensamiento mítico, Barcelona, Montesinos, 1987); como a José Carlos Bermejo (*El mito griego y sus interpretaciones*, Madrid, Akal, 1988; *Introducción a la sociología del mito griego*, Madrid, Akal, 1979; *Mito y parentesco en la Grecia arcaica*, Madrid, Akal, 1980, y en colaboración: *Lecturas del mito griego*, Madrid, Akal, 2002; *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid, Akal, 1996), o a nuestro compañero en este volumen, Francisco Rodríguez Adrados. Es muy notable la producción sobre el tema de Lluís Duch, tanto en catalán como en español (como muestra sirva tanto su *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, Herder, 1998, como su introducción a la edición española —vol. I, pp. 33-49— del ya citado en la nota 4, *Diccionario...* de Yves Bonnefoy). Aunque ya está muy anticuado, puede ser útil para calibrar toda esta extensa producción (con un gran número de trabajos de muchos otros autores) mi artículo «Bilan de la recherche espagnole en histoire des religions de l'antiquité. I. Religion et mythologie grecques», *Mélanges de la Casa de Velázquez XVIII*, 1992, 143-164.

34 ¿Creyeron los griegos en sus mitos?, Barcelona, Granica, 1987 (París, Seuil, 1983).

35 Además de su contribución en este libro y el antes citado (en la nota 6) *Platón...*, véase *Introduction à la philosophie du mythe, tome I: Sauver les*

Platón y sus secuaces, pero resulta difícil obviar, por ejemplo, la mirada que lanza Pierre Vidal Naquet, por ejemplo, hacia la Atlántida³⁶, y no intuir que en última instancia, a los mitos (en general y a los platónicos en particular) no hay quien los salve.

Y es que, además, no se puede pensar la palabra mito sin el (falso, imaginario y venenoso) enfrentamiento *mythos*–*logos*³⁷, confortable producto binario que haría de *logos* el discurso verdadero y de *mythos* una narración no histórica, suave, placentera, imaginal, «romántica», pero incluso (o sobre todo) también [...] falsa o improbable (o simplemente de un carácter tan débil que la falsedad no resultaría asunto muy relevante).

mythes, París, Vrin, 1996 (Darmstadt, WBG, 1990). Interesa también la segunda parte de este proyecto editorial, que es la única que ha sido traducida al español, obra de Christoph Jamme (aunque en las ediciones francesas la firman ambos), *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*, Barcelona, Paidós, 1998 (Darmstadt, WBG, 1991).

36 *La Atlántida, pequeña historia de un mito platónico*, Madrid, Akal, 2006 (París, Belles Lettres, 2005).

37 Es muy famoso y citado el libro de Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart, Kröner, 1940 (2ª edición 1942, reimprección Darmstadt, Scientia, 1975 y 1986, la fecha de ambas ediciones no puede ser más significativa de una época muy particular de la «ciencia» –también mitológica– alemana); conviene leer todo este asunto teniendo presente la lección inaugural en Chicago de Bruce Lincoln «Gendered Discourses: The Early History of 'Mythos' and 'Logos'», *History of Religions*, 36, 1, 1996, pp. 1-12 (también son interesantes, en general, los primeros capítulos de su antes citado en la nota 12, *Theorizing Myth*).

Mythos aparece como una narración popular (que se propaga en cualquier parte, que la cuenta cualquiera, pura oralidad). *Logos*, como un discurso culto (contrastado, escrito y bien escrito). Si me apuran, casi se podría llegar a decir *logos-mythos*... bien pensado-mal pensado: recordemos nuestra otra herencia, la cristiana, en la que *logos* es ni más ni menos que el principio, punto alfa. ¡Pobre *mythos*!, que vehicula no pocos relatos de comienzos, tan variados, tan dispares, tan desacordes, que no pueden ser todos verdad (haciendo que, en última instancia, ninguno lo sea), tan lejos de la «lógica» de un relato fuerte en el que poder (o deber) creer sin dudar, con la fiera firmeza del fundamentalista.

Soportamos hasta hoy la carga de sospecha, pero también de sensorialidad lúdica, inconsistente y placentera respecto del mito y la mitología. Y nos enredamos también con ese fácil binarismo que terminaría hasta explicándose completa y perfectamente desde la biología, desde las ciencias cognitivas, la neurofilosofía (casi podríamos atrevernos a proponer neuromitología). *Logos* sería hemisferio izquierdo, *mythos*, derecho, casi partiéndonos la cabeza... y al final, de nuevo, la terrible disyuntiva verdad-mentira, percepción segura-percepción engañosa, día-noche...

Pero conviene recordar las sutilezas y paradojas post-platónicas en la conformación de lo tenido por historia/mito-verdad/mentira: nada siendo lo que parece. Así Evémero nos cuenta la «verdadera» historia del mito, la inscripción vista, la tumba del propio Zeus sometida a autopsia, la isla Panquea visitada y, de fondo, Casandro, Tolomeo y Alejandro como

mitos vivos-dioses vivos, nuevos Zeus benéficos y paternales, de un modo que casi convence, casi nos engaña, incluso hasta hoy³⁸, y nos parece mera racionalización (rimbombantemente denominada evemerismo³⁹) lo que no era más que el cínico juego de la burla (mito que permite reírse de los tiranos y de sus súbditos gracias a la osadía casi bufonesca del filósofo).

38 Le pasa, por ejemplo, a Veyne, que en el ya citado (en la nota 34) *¿Creyeron los griegos en sus mitos?* (p. 57), piensa que Evémero es un crédulo cuando parece más un cínico que se divierte haciendo política con la religión y riéndose de los gobernantes que se creen dioses y de los gobernados tan dóciles, que aceptan lo que les mandan, y que para ello imagina hasta las mayores estupideces paradoxográficas (como la Panquea trifuncional y las inscripciones de reyes convertidos en dioses del Olimpo): es difícil no ver la mano de Teodoro de Cirene (y de la escuela filosófica atea) en toda esta ensalada. Véase también lo expuesto en mi libro *Lenguajes de la religión. Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia Antigua*, Madrid, Trotta, 1998, p. 23.

39 Qué decir del delirio de entender como racionalización del mito y de la religión los planteamientos de este autor hasta producir este paradigma fantasmagórico, el evemerismo, otro de los constructos que retuercen lo imaginario para hacerlo categoría analítica luego aplicada a tantos otros, por ejemplo, confucianos evemeristas, más próximos así, más comprensibles, a la par que sus viejas historias pueden, por tanto, entenderse como mitos; así, los chinos —para no poco gozo, nos figuramos, del Evémero ilustrado e imaginario que fue Voltaire— no sólo son como nosotros (y recordemos que en la época de las «Luces» eran más, imperio soberano y desdeñoso de todo lo europeo —de hecho, de todo lo vehiculado por cualquier caterva de bárbaros viniesen de donde viniesen—, salvo quizá de los productos mecánicos surgidos de los talleres de los mejores relojeros europeos), sino un poquito menos, ya que después de todo, tras tanta soberbia oriental e imperial, no supieron defenderse, a la hora de la verdad, de la tecnología moderna y las cañoneras de otros imperios (en este caso, además de no menos soberbios, también narcotraficantes).

Habría dos lenguajes, *logos*: lo racional, *mythos*: ¿lo que no requiere lógica?... Se desvela así finalmente el mito como patología, enfermedad del lenguaje, la loca de la casa (historia nocturna, feminización del discurso ilógico), un producto infantil (redes de enigmas⁴⁰, lo húmedo frente a lo seco, hembra-macho) del que el lenguaje lógico sería el hermano mayor (en un evolucionismo cultural biologicista que en última instancia, en la línea de lo que estamos repasando, gradúa y somete).

Aquí llegamos a otra respuesta, la segunda, ya en parte adelantada y que atañe al peso de lo femenino: algo pasa con el mito pues parece vehicular una desvalorización de las mujeres ya por asociación, ya por analogía, ya por presencia de ellas de un modo inaceptable para el hoy... Y de fondo tan pocas mitólogas, mitógrafas o como queramos denominar al quehacer «científico» del pensar en estos asuntos... Salvas sean (entre otras) la magistral Jane Harrison⁴¹ o la eliadiana Wendy Doniger⁴², además de las proliferantes

40 Es difícil no referirse al trabajo tan esclarecedor de nuestra compañera en este foro Ana Iriarte, *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*, Madrid, Taurus, 1990 (también su *Entre Ares y Afrodita: violencia del erotismo y erótica de la violencia en la Grecia antigua*, Madrid, Abada, 2008, del que es coautora con Marta González).

41 Es impresionante su obra *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 1ª ed., Cambridge, 1903; 3ª ed., 1922; reed. Princeton, Princeton University Press (Mythos series), 1991.

42 Su trabajo sobre el mito incluye tanto recopilaciones (*Mitos de otros pueblos. La cueva de los ecos*, Madrid, Siruela, 2005 [Nueva York, Macmillan, 1988; Chicago, University of Chicago Press, 1995]), como trabajos

y redundantes crédulas de la mitología de la Diosa tras los pasos, por ejemplo, de Marija Gimbutas (aunque antes estaban en estos asuntos Robert Graves y por supuesto Johann Jakob Bachofen)⁴³.

comparados (*Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, Chicago, University of Chicago Press, 1981) y teóricos (*The Implied Spider: Politics and Theology in Myth*, Nueva York, Columbia University Press, 1998, o «Minimyths and maximyths and political points of view» en el ya citado en la nota 14 *Myth and Method*, pp. 109-127).

- ⁴³ Véanse, entre sus obras: *Diosas y dioses de la vieja Europa (7000-3500 a. C.)*, Madrid, Istmo, 1991 (Londres, Thames and Hudson, 1974); *El lenguaje de la diosa*, Madrid, Gea, 1997 (Londres, Thames and Hudson, 1989); *The Civilization of the Goddess*, Nueva York, HarperCollins, 1991, y la póstuma *The Living Goddesses*, Berkeley, The University of California Press, 1999. Entre una extensa bibliografía donde la tendencia junguiana prolifera, véase también Christine Downing, *La Diosa. Imágenes mitológicas de lo femenino*, Barcelona, Kairós, 1998 (Nueva York, Crossroad, 1981), para una aproximación general al tema: David Leeming y Jake Page, *Goddess: Myths of the Female Divine*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 1996 (Leeming ha publicado gran número de obras sobre temas míticos, por ejemplo, *Oxford Companion to World Mythology*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2005). También es interesante el planteamiento de Marta Weigle, *Spiders and Spinsters: Women and Mythology*, Santa Fe, Sunstone Press, 2007 (1ª ed., 1982). Graves dedicó a la mitología de la Diosa una no desdeñable parte de sus desvelos, tanto como novelista como en su faceta más (aunque muy *sui generis*) académica; quede como ejemplo el arcano *La Diosa blanca*, Madrid, Alianza, 2 vols. (Londres, Faber & Faber, 1948). Para el célebre *El matriarcado* de Bachofen contamos con la traducción (con introducción) al español de María del Mar Llinares (Madrid, Akal, 1987 [Stuttgart, 1862]). Puede resultar interesante (y polémico) repasar todo lo anterior teniendo en cuenta los planteamientos de Cynthia Eller, *The Myth of the Patriarchal Prehistory: Why an Invented Past Won't Give Women a Future*, Boston, Beacon Press, 2000.

Y además, por otra parte, ¿qué han hecho finalmente tantos pensadores (y tan pocas pensadoras)?... Queda en el terreno de la duda si han conseguido salvar al mito o si lo han matado definitivamente, convirtiéndolo en mera erudición, enterrándolo bien hondo al sacarlo de sus contextos de uso para ahorarlo a la «Academia». Se ha convertido en un tema aún más estrella desde Platón, conformando esa pura y última herencia romántica, como bien resaltó Hans Georg Gadamer⁴⁴, en la que no puede menos que insistir Manfred Frank⁴⁵, retornando a él como profecía de la superación de la modernidad desde esas entrañas que no son desde luego los sesos (quizá resultaría más suave, menos secamente corporal, si dijéramos cerebro), desde el descontento hacia el humano-máquina en pos del humano-divino tras los pasos del nuevo mito que sería Dioniso y ese poder orgiástico (y liberador) que busca, como meta ciega, aniquilar la sociedad industrial triunfante, y parecería que transforma el ocaso en retorno⁴⁶. Pero hay que tomar conciencia

44 *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997 (Tubinga, Mohr, 1993), p. 15 (se desarrolla, en especial, en el ensayo titulado «Mito y razón» de 1954; interesan los planteamientos de todo el libro y en particular, el capítulo fechado en 1981 titulado «Mitología y religión revelada»).

45 Véase *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994 (Frankfurt, Suhrkamp, 1982) y *Gott im Exil. Vorlesungen über die neue Mythologie, II. Teil*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, además de *Mythendämmerung. Richard Wagner im frühromantischen Kontext*, Múnich, Wilhelm Fink, 2008.

46 Cómo no citar en este contexto a Michel Maffesoli, *L'ombre de Dionysos. Contribution a une sociologie de l'orgie*, París, Klincksieck, 1985, o su

de que la alquimia romántica (o como se quiera llamar al mundo de los herederos de Hölderlin, de Wagner —o hasta, si me apuran, de Nietzsche—) no rompe de hecho con el esquema heredado, solo propone no escoger el *logos*, optar por ese «buen salvaje», ese avatar que dicen que también llevaríamos en nuestro interior.

¿Cómo escapar al binarismo? Vayamos a lo que nos susurra el antes citado Eliade⁴⁷, al pontificar en la obra colectiva definitoria de la potencia de la reflexión francesa de antaño (bajo la muy ilustrada forma de un diccionario) que, dirigida por Yves Bonnefoy, vio la luz el mismo año que el ensayo demoledor de Detienne, ya citado, y con la participación, por otra parte, también de éste último⁴⁸. Plantea Eliade:

El mito, tal y como es vivido por las sociedades arcaicas, constituye la historia de los actos de los Seres Sobrenaturales, que esta historia es considerada verdadera (puesto que se refiere a realidades) y sagrada (puesto que es obra de Seres Sobrenaturales).

contribución al congreso sobre «Religión y violencia» («La violencia fundadora», en Patxi Lanceros y Francisco Díez de Velasco, *Religión y violencia*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2008, p. 62ss.), y también el trabajo de Vincenzo Vitiello en el presente volumen.

47 «Aproximación a una definición» en el ya citado (en la nota 4) Yves Bonnefoy, *Diccionario de las mitologías*, vol. I, pp. 59-60.

48 Con la larga entrada titulada «Teorías de la interpretación de los mitos en los siglos XIX y XX», pp. 60-72, publicada a continuación de la de Eliade citada en la nota anterior.

Ha usado un truco para contornar el problema etnocéntrico y religiocéntrico de la falsedad/verdad... para juntar agua y aceite, historia-razón y mito... Habla de sociedades arcaicas... y así tendrían mitos (como relatos imaginarios, diríamos, pero verdaderos para ellos) otras muchas culturas y otros muchos modelos religiosos más allá del griego que nos creó la palabra.

Pero con arcaico está separando, está construyendo la distinción (y diríamos que, en última instancia, renunciando a una teoría general del mito), implicando que, por lo menos, no tendrían mitos los no arcaicos, y en particular, siguiendo nuestra argumentación, ni el judaísmo, ni el cristianismo, ni el islam, apartando (y protegiendo) así a esa media humanidad que emparenta en tanto que apellidables como Ben Abraham (reivindicando este ancestro «mítico», leyenda «dorada»). Habría pues otro nivel de verdad, no arcaica, que no tendría mitos, sino a lo sumo historia sagrada, «verdad» que terminaría en uno de sus caminos con el *logos* encarnado y que hace del mito simple divertimento o pura patraña, no *religio* sino *superstitio*: lo que es mito no sería por tanto religión, repensándose pues, así, esta combinación *religión y mito* en torno a la cual reflexionamos en este libro⁴⁹...

49 La reflexión de Ernst Cassirer en este punto no puede dejar de referirse: en español se puede consultar tanto su *Antropología filosófica*, México, FCE, 1945 (New Haven, Yale University Press, 1944), capítulo VII, como los dos capítulos primeros de su *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, FCE, 1975 (original de 1926), o, en especial, la primera parte de su obra última *El mito del Estado*, México, FCE, 1993 (New Haven, Yale University Press, 1946).

En estas disquisiciones parece que se evidencia de modo claro una geografía; nos estamos moviendo como turistas entre dos ciudades, dejándonos llevar entre enredos religioso-céntricos que en última instancia sostienen el privilegio, el tratamiento desigual... Y que inciden en la compleja construcción (o alquimia) identitaria que realizamos usando esta palabra que nos es tan propia (nuestra identidad en tanto que culturalmente emparentados con lo griego... con Atenas), pero también tan ajena (en tanto que hijos no retornados de Jerusalén). Y que choca con otras referencias en el mundo de la cultura global, otras ciudades sacralizadas en geografías menos fáciles de asimilar... Benarés (y todavía con ella podríamos entroncar por medio de esa disciplina que los estadounidenses bautizaron «Nueva mitología comparada» y que tenía al ya invocado Georges Dumézil como gurú, y a lo indoeuropeo, como espejismo⁵⁰), pero también Lhasa, Pekín, Kyoto, Cuzco, Stonehenge, Wirikuta... ¿tendrían mitos?

50 Véase C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumezil*, Berkeley, The University of California Press, 1973, también Jaan Puhvel, *Comparative Mythology*, Baltimore-Londres, The Johns Hopkins University Press, 1987 (especialmente el capítulo I, «The Study of Myth», pp. 7-20), y, por supuesto, el propio Friedrich Max Müller y su mitología comparada que tiene a la India como punto de partida (resulta muy ilustrativo su trabajo denominado justamente «Mitología comparada», publicado en 1856, y que ha tenido múltiples ediciones y se incluye como primer capítulo en la edición en español titulada *Mitología comparada*, Barcelona, Edicomunicación, 1988), y que conviene leer junto con el capítulo 3 de Tomoko Masuzawa, *In Search of Dreamtime: the Quest for the Origin of Religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993.

Para empezar, revisemos Atenas, de quien heredamos la palabra que nos convoca. Hemos visto como con la contraposición *mythos-logos* se evidencia una progresiva banalización del significado de mito. Así parece que mito se referiría a los «pequeños» relatos en los cuales incluso cabría la posibilidad de no creer o hacerlo de modo poco comprometido. Ya vislumbramos, tras los pasos de Paul Veyne, que creer pero no creer en el mito vehicula la posibilidad de las contradicciones (el yo escindido hecho de sol y de luna), de escoger, de mutar y consensuar, ofrecer a cada cual lo que desea escuchar, a cada ciudad, a cada territorio, sus propios productos imaginarios que no tienen por qué ser asumidos por el vecino, verdades de unos pero no de otros, verdades de la noche pero no del día, fracciones de verdades, menos que medias.

Se trataría, en general, de narraciones heredadas cuyo valor conformador de los comportamientos colectivos podía ocasional o generalmente ser cosa del pasado pero cuyo manejo, de todos modos, era necesario, pues ofrecían un marco de referencias compartido y un contexto imaginario común... Y así destaca con fuerza otra vez el componente imaginal, el uso de las representaciones pictóricas, escultóricas, etcétera, en espacios de narración del mito. No solo palabras, no solo poesía, no solo épica... Imágenes que mostraban modelos de comportamiento, de entender el mundo, de entender el papel de unos y otros en él: varones, mujeres, griegos, bárbaros, humanos, animales, dioses, héroes... instrumentos de identidad(es). Servían, desde luego, para construir la praxis social, pero otros dicen: ¿y hasta para reflejar la realidad que fue, la his-

toria que el olvido contaminó de leyenda? Quizá lo que «en verdad» se nos muestra es aquello que nunca pudo haber sido más allá de la indeterminación de los no lugares, de las geografías de lo imaginario... Permítanseme algunos ejemplos.

Y así en este punto se «aparecen» en nuestro camino las amazonas⁵¹, como aquellas que siempre andaban a la vuelta de un pliegue de la tierra y nunca se terminaban de hallar (ni siquiera siglos más tarde en el río que lleva su nombre⁵², tan grande que no se le podían comparar ni siquiera los del Asia Central, tan inmenso y extraño que parecía salido de un mito extemporáneo en el que, no muy lejos, debían morar feroces mujeres guerreras). Porque tampoco Alejandro las había hallado aunque lo digan sus secuaces, porque «realmente» se usaban para pensar a las mujeres que se encierran en gineceos⁵³ y que nunca harán otra guerra que no sea la que tiene a Eros (y no a Ares) como aliado. Aquellas otras figuras de mujeres de poder presuponen un mundo al revés, de varones apocados recludos en androceos que esta vez no podrían ser

51 Véase el análisis de Ana Iriarte, *De amazonas a ciudadanos: pretexto gineocrático y patriarcado en la Grecia antigua*, Madrid, Akal, 2002.

52 Carlos Alonso del Real, *Realidad y leyenda de las amazonas*, Madrid, Espasa Calpe, 1967. Entre tantos relatos, incluidos los de los cronistas y participantes en la aventura americana, termina hallando amazonas en no pocos lugares, haciendo de leyenda, de mito, realidad certera, en una lectura desde luego bien diferente de la que planteamos aquí.

53 Cómo no pensar en el libro de Paul Veyne, François Lissarrague y Françoise Frontisi, *Los misterios del gineceo*, Madrid, Akal, 2003 (París, Gallimard, 1998), y, en especial, el estudio iconográfico de Lissarrague y la interpretación de Frontisi.

otros que el abandono, la muerte o la servidumbre, ya que no se necesitan para criar a la prole sino solo para el acto mecánico de procrearla, inútiles para ser «verdaderas» mujeres. Sociedad patas arriba donde el varón no es nadie, donde los bárbaros (en particular las bárbaras) se imponen, donde los sueños de la razón androcéntrica producen, al final, los monstruos de la servidumbre del útero (del tálamo y el paritorio) y el telar. Las amazonas acompañan en imágenes a las griegas hasta en la acción del tejer, al aparecer representadas en formas cerámicas exclusivamente femeninas como el epinetron⁵⁴, domesticador de la lana del mismo modo que la espada y el escudo subyugan al bárbaro. Son el contramodelo que angustia y sobrecoge, y que permite aceptar la comodidad (y esclavitud, y heteronomía) de la vida bajo el techo del esposo, tejer en vez de combatir, mantener la simetría de la belleza en vez de tener que aceptar la mastectomía como tributo a la valentía en el combate, que no puede ser estorbada por lo que la naturaleza dota a las hembras en las especies que clasificamos como mamíferos. Amazonas, imaginadas gracias al poder del mito y en última instancia sometidas, como todas las demás, al yugo de Eros: inermes ante la mirada del varón imperante, como dicen algunos que le ocurrió

54 Una búsqueda en la anteriormente citada (en la nota 8) base de datos del Beazley Archive muestra que hay 75 epinetra aparecidos hasta el momento (de los cuales están completos solo 28), entre los que la escena de amazonas aparece significativamente en cuatro de ellos (Museo Nacional de Atenas 2184; Louvre MNC 629; Museo Arqueológico de Brauron 16231 y Museo Arqueológico de Eleusis 907).

a Penthesilea ante el imponente Aquiles momentos antes de morir a sus manos⁵⁵. Finalmente el lazo del mito está echado, la imaginación ha tomado el poder y permite que las preeminencias perduren y las mujeres se dejen someter y, así, quienes usan del mito y pagan a sus propagadores le encuentren razón de ser a su pervivencia.

¿Y qué decir de Edipo⁵⁶? En este caso no nos importa ya, en nuestra calidad de postfreudianos, el componente de la morbosidad incestuosa, del franquear la puerta prohibida. Es mucho más relevante y evidente la necesidad de destacar esa otra preeminencia, la de los mayores sobre los jóvenes, más terrible cuanto ya la fuerza muscular no acompaña al imaginario del sometimiento; ya no son mujeres contra varones, sino jóvenes, en plenitud de fuerzas, frente a las flaquezas del camino de senectud. Edipo, castigado terriblemente hasta por un parricidio involuntario, se convierte en paradigma del horror que puede desencadenarse si la impaciencia lleva al hijo a desembarazarse de modo voluntario y explícito del patriarca, al calor de lo que se heredará, incluida hasta la madre, aunque a la que se llame así en tantos casos pueda resultar ser segunda o tercera esposa, más joven incluso que el propio parricida, más deseable cuanto es madre

55 El artículo del ya citado (en la nota 8) LIMC, s.v. Penthesileia (redactado por Ernst Berger) muestra cumplidos ejemplos, quizá el más notable por su fuerza expresiva sea el numerado como 34, custodiado en los Antikensammlungen de Munich 2688.

56 Entre tanta bibliografía, cabe destacar Jean Pierre Vernant y Pierre Vidal Naquet, *Edipe et ses mythes*, París, La découverte, 1986.

y de sangre extraña, y Eros sabido es que rara vez perdona a quienes le cortejan, aunque sea sin querer, sin darse cuenta.

Así, lo impensable se piensa gracias al mito, se imagina en el teatro, en las pinturas, en las palabras trenzadas al calor de la lumbre o de la conversación en la plaza pública. Pensarlo para olvidarlo, para arrinconarlo: no hay amazonas en el gineceo, no hay edipos entre las (mejores o peores) familias; las amazonas son tan bárbaras y viven tan lejos que nadie las vio, y Edipo, ciego y errante, solamente puebla los sueños compartidos en el escenario. El mito presentaría por tanto no pocos valores terapéuticos, tanto de curación comunitaria como individual: sanando el vivir y convivir con lo inaceptable por medio de visibilizarlo y luego pasarlo al limbo de lo no consciente por medio de los juegos de lo trágico y lo cómico.

Relatos diversos, contextuales, distintos si trenzaban un debate, una conversación, una representación teatral o pictórica, el symposion, el hogar o el ágora. Los mitos conformaban, por tanto, una herencia cultural diversa entre los griegos, diseminada por ósmosis con su expansión por todo el Mediterráneo y más allá en el helenismo, utilizada por muy diversas culturas y en muy diversos contextos. Pensemos que la griega (y la grecorromana) fue la cultura hegemónica en aquel medio mundo de entonces (cultura casi global), como ahora lo pueda ser la norteamericana: recordemos la parte que tiene la hegemonía en la fortaleza de los productos ideológicos que se vehiculan junto al dominio económico, político y militar (pinturas vasculares antaño, industria de lo audiovisual hoy).

Y ahora, tras Atenas, revisemos brevemente Jerusalén. ¿Habría mito allí? Una respuesta muy contrapesada la ofrece Donatella di Cesare en este mismo volumen desde la mirada centrada en el componente judío⁵⁷. Nosotros discurriremos desde las identidades hechas de hibridación (excesivas, en ocasiones violentas) también hacia las otras Jerusalenes, topografía compartida y reivindicada desde todas las religiones llamadas «del libro».

57 Véase también Howard Schwartz, *Tree of Souls: The Mythology of Judaism*, Oxford, Oxford University Press, 2004; Julio Treballe, *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 235ss.; o el ya citado (en la nota 49) Ernst Cassirer, que dedicó al tema un notable trabajo «Judaism and the Modern Political Myths», recopilado en Robert Segal (ed.), *Philosophy, Religious Studies and Myth*, Routledge, 1996, pp. 73-84 (interesan también otros trabajos sobre judaísmo recopilados en el volumen, como los de James Barr, John McKenzie o Geo Widengren, además de los que tratan de otros temas variados obras de grandes pensadores ya citados o que se repasarán más adelante como Bultmann, Eliade, Pettazzoni, Doniger o Kirk), hay que añadir que se recopila también el trabajo muy interesante de Paul Ricoeur «Introduction: the Symbolic Functions of Myth», pp. 327-340, aunque este autor trata de un modo más claro el tema que nos interesa en este punto (mito y judaísmo) en el artículo «Myth: Myth and History» de la ya citada (en la nota 18) *Encyclopedia of Religion*, dirigida por Eliade (artículo que se mantiene idéntico, solo con una puesta al día –sui generis– bibliográfica en la segunda edición). Ejemplo de los problemas derivados de aplicar a la herencia bíblica este tipo de análisis es el famoso libro de James George Frazer, *El folklore del Antiguo Testamento*, México, FCE, 1981 (1907-1908 múltiples ediciones posteriores), en el que tiene buen cuidado de no usar el término mito salvo en contextos muy significados (bien distinto es Robert Graves y Raphael Patai, *Los mitos hebreos*, Madrid, Alianza, 1986 [Nueva York, Doubleday, 1964]).

Desde luego, intentar ofrecer algo más de detalle a lo ya dicho anteriormente requiere no olvidar que hablamos desde Atenas (desde la palabra y su contexto forjado en Grecia...), y que habría que terminar derivando nuestra mirada hacia el mito en la cultura europea pero entendida como judeocristiana además de clásica.

Y es que la cristianización actuó principalmente en un doble sentido: a la par que se asimilaron y redefinieron algunos modelos míticos grecorromanos (que, además, tenían una plasmación iconográfica notable y placentera), se produjo una desmitologización de la herencia cultural, que intentaba orientar la búsqueda de las raíces identitarias hacia otros contextos (principalmente bíblicos, pero también locales). Por su parte, el Renacimiento, en tanto que reivindicación (parcial) de la herencia clásica, resultó un redescubrimiento de las posibilidades de expresión colectiva del mito antiguo⁵⁸ que, en mayor o menor medida, perdurará en las sociedades europeas (y sus ámbitos de influencia) hasta

58 Pero véase una mirada bien diferente por parte de Philippe Walter, *Mitología cristiana. Fiestas, ritos y mitos de la Edad Media*, Paidós, Barcelona, 2004 (Imago, París, 2003); es interesante la posición de Lynn White «Christian Myth and Christian History» en *Dynamo and virgin reconsidered: essays in the dynamism of Western culture*, MIT Press, Cambridge (Mass.), 1973, capítulo 3 (originalmente publicado en *Journal of the History of Ideas* 2, 1942, pp. 145-158) y también el planteamiento de Michael Stausberg, «Renaissancen: Vermittlungsformen des Paganen» en Hans G. Kippenberg, Jörg Rüpke y Kocku von Stuckrad (eds.), *Europäische Religionsgeschichte: ein mehrfacher Pluralismus*, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, pp. 695-721.

las primeras décadas del siglo xx, a pesar de la desmitologización de base que promueve la Reforma (acabando con tanto relato «mítico» que se había trasmutado en mariología, cristología y hagiografía).

De hecho, todavía Picasso fue capaz de entenderse como Minotauro⁵⁹. Pero ¿qué creador actual escogería ese tipo de referencia? Pensemos, por ejemplo, en el pop art y cómo se enfanga en otros lares, y quizá los últimos días de Andy Warhol y las últimas cenas que repetía *ad nauseam*⁶⁰ ilustran de modo paradigmático cómo lo «popular» (lo pop) se ha construido ante, cabe o contra lo clásico, perdido el mito que aún habían conservado las vanguardias hasta incluso cuando la abstracción y lo surreal descoyuntaron el conócete a ti mismo entendido como el ser conscientes de los propios límites antropomórficos. Pero no hay tampoco que olvidar que, frente a la modernidad, su contrapunto romántico convirtió al mito en reivindicación de lo no sometible a las leyes del lucro y la materia... Mitos como tablas de salvación, también, del humano tan frágil en su corporalidad hecha de carne frente a la fuerza adamantina de la máqui-

59 Véase la exposición *Picasso y el Minotauro* (http://www.museoimaginado.com/picasso_y_el_minotauro.htm) y el catálogo dirigido por Juan Manuel Bonet, *Picasso Minotauro*, Madrid, Museo Nacional del Prado, 2000. Otro referente ejemplar lo podemos encontrar en el uso que hace del mito García Lorca y que analizó tan lúcidamente Ángel Álvarez de Miranda en el trabajo que titularon *La metáfora y el mito* (Madrid, Taurus, 1963; hay una nueva edición: Sevilla, Renacimiento, 2010).

60 Resultan muy sugerentes los dos capítulos finales de Jane Daggett Dillenbergh, *The religious Art of Andy Warhol*, Nueva York, Continuum, 1998.

na, inseguridad que no deja de destacar, en lo que se refiere al tema que nos interesa, Hans Blumenberg⁶¹. Mitos que algunos han intentado desentrañar en nuestro presente de modos más o menos creativos, pero a mi entender poco convincentes⁶², salvo quizá que sirvan para construir un modo de imaginarse en lo político (mitos políticos) con todas sus derivas fanáticas o revolucionarias, como disecciona en este mismo volumen Patxi Lancers⁶³. O que se conviertan en esa

61 Hans Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós, 2003 (Frankfurt, Suhrkamp, 1979); *El Mito y el concepto de realidad*, Barcelona, Herder, 2004 (es «Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos», en M. von Fuhrmann (ed.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, Munich, Fink, 1971, pp. 11-66); «Mito fundamental y mito de arte» *Teoría/Crítica* 6, 1999, pp. 187-225; acompañense las lecturas, por ejemplo, con Antonio Rivera «La filosofía del mito de Hans Blumenberg, de la politización del mito al esteticismo moderno de la realidad» *Analecta malacitana*, 27.1, 2004, pp. 31-64.

62 Por ejemplo, el capítulo IX de Leszek Kolakowski, *La presencia del mito*, Madrid, Cátedra, 1990 (ed. or. 1972), o el capítulo I de Mircea Eliade, *Mitos, sueños y misterios*, Madrid, Grupo Libro, 1991 (París, Gallimard, 1957), entre tantos otros.

63 Véase también *Política mente. De la revolución a la globalización*, Barcelona, Anthropos, 2005; los caminos del mito político también los navegaríamos, por ejemplo, tras los pasos del ya citado (en la nota 49) Cassirer y su *El mito del Estado...*, o también de André Reszler, *Mitos políticos modernos*, México, FCE, 1984 (París, PUF, 1981); de Christopher Flood, *Political Myth*, Londres, Routledge, 2002; o de Dietrich Harth y Jan Assmann, *Revolution und Mythos*, Frankfurt, Fischer, 1992. Añadamos para un antepasado «mítico» clave en este asunto el trabajo de Willy Gianinazzi, *Naissance du mythe moderne: Georges Sorel et la crise de la pensée savante*, París, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2006; y, en general, a Antonio Rivera, «Los mitos políticos: las patologías modernas de la Res Publica» *Teoría/Crítica* 6, 1999, pp. 99-125.

placentera dedicación que ahonda en la fuerza distintiva de lo literario frente al resto (mito literario como producto de la acción continua de intertextualidad que nos metamorfosea en «gente cultivada» para la que esa «nada que lo es todo», que decía Pessoa, parece mantener un sentido, producto de una sofisticación que nos envanece).

Así, los mitos de origen grecorromano, retocados, revueltos —y aun en competición con rivales levantinos (judeo-cristianos, a su vez contaminados, «paganizados», «mitizados»⁶⁴)—, mantuvieron parcelas de supervivencia, actuando como elementos conformantes de una herencia cultural que sostenía la elitización, que identificaba en particular a los jefes (que consumían productos que evidenciaban su privilegio en el comprender/se por medio de las referencias comunes que los convertían en una aristocracia más allá de la sangre).

Pero, además, frente a los retos de la diversidad mundial a los que se enfrentaron las poblaciones europeas en distintos momentos (tanto en el control de territorios coloniales alejados y marcados por la diferencia, como en las derivas a través de los complejos territorios interiores que abría el

o las interesantes reflexiones de Manuel García Pelayo, *Mitos y símbolos políticos*, recopilado en *Obras Completas I*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, pp. 907-1031 (trabajo de 1964), o «Mito y actitud mítica en el campo político» en *Obras Completas III*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991 (trabajo de 1974), pp. 2723-2748.

64 Por ejemplo, lo repasado en Cécile Hussherr y Emmanuel Reibel (eds.), *Figures bibliques, figures mythiques. Ambiguïtés et réécritures*, París, Éditions rue d'Ulm, 2002, donde el mito literario redefine lo bíblico (de un modo bien diferente a lo que aquí proponemos).

psicoanálisis, entre otros), los mitos griegos servían de marco de comparación cuando la herencia judeo-cristiana no resultaba operativa o pertinente (sirvan de ejemplos los ya citados recursos a las amazonas o a Edipo, pero aquí para reflejar la alteridad del territorio americano o de las no menos ajenas topografías imaginarias del inconsciente).

Los mitos servían además para construir la sensorialidad, para educar el *sensorium*, para ofrecer motivos artísticos o decorativos, para entender un cuadro o canalizar un sentimiento algo inusual que se podía achacar, por ejemplo, al imparable poderío de Eros... Surgiendo así hasta el juego fascinante del desnudo representable, que nos pudiera parecer hoy algo tímido (salvo excepciones por otra parte espectaculares aunque escamoteadas durante milenios⁶⁵) hasta que recordamos que refleja un mundo previo a la revolución pornográfica... Construían una práctica sensorial muy ocular y muy poderosa... Se compartía una estética, un orden de la mirada, construido a imagen de unos patrones (unos cánones) blancos como ese mármol que, de puro viejo, había perdido sus colores; hecho de perfección, de cuerpos impecables de diosas y dioses como estrellas de Hollywood (y al revés), diferente de ese universo de cuerpos carnales,

65 La lectura de Martin F. Kilmer, *Greek Erotica*, Londres, Duckword, 1993, es muy sugerente. De la dificultad, casi diríamos que biológica, de ir más lejos que en esos documentos de la Grecia antigua en la figuración de lo explícitamente sexual, lo único a destacar es que quizá, en nuestro presente, este tipo de imágenes son más evidentes (están más visibilizadas, por antonomasia en la Red) que entre los griegos.

encarnados y valoradamente oscuros, entrelazamiento de pieles rezumantes que repite hasta la saciedad el género que multiplica las X.

Pero también los mitos vehiculaban valores de transacción cultural... Servían para aprehender lo diferente por medio del recuerdo de una herencia compleja y variada, hecha también de narraciones en ocasiones bien poco edificantes desde el punto de vista de la moral cristiana, pero que liberaban («mitos soteriológicos») de los barrotes de la tentación puritana. El olvido del mito se conjuraba al mantener el estudio del latín o el griego, y de la literatura y la cultura clásicas como materias privilegiadas de aprendizaje para los escolares de antaño. Así la elite cultivada, por ejemplo en el Imperio Británico, podía jurar por Júpiter sin usar en vano el nombre de Dios, a la par que dominaba sobre unas colonias que se extendían por una cuarta parte del globo terráqueo, imperio mayor que el romano o el de Alejandro, aunque nunca alcanzase la promesa que se imagina en la Jerusalén celeste, que es topografía final, del omega, geografía del Edén recobrado, más allá del tiempo humano, gran «mito» que todo lo curaría.

3. MÁS ALLÁ DE ATENAS Y JERUSALÉN: ¿QUÉ HACER CON EL MITO?

Dotados de estos instrumentos atenienses y hierosolimitanos para pensar la diferencia, cuando los europeos durante su expansión extraeuropea se enfrentaron a sociedades no

cristianas (y no monoteístas en general) tendieron a detectar y reconocer en ellas, por comparación o analogía, lenguajes expresivos que conocían en su plasmación mítica greco-romana (aplicada a «paganos» diversos con anterioridad, redefinida a partir del Renacimiento, retocada y retorcida antes y después). Las complejidades de las narraciones relativas a los héroes y los dioses del hinduismo, o las que ofrecían la cultura japonesa o china, las tradiciones ancestrales presentes en las sociedades étnicas americanas, africanas, asiáticas o australianas con las que interactuaban, fueron identificadas casi «naturalmente» como mitos. Por medio del uso sin tasa de la analogía, todos estos idólatras politeístas desembocaban en la misma categoría que los paganos precristianos, con el plus de poder que sostiene esa seguridad que otorga pensar en ellos como productos periclitados necesitados de evolución, hasta llegar a la perfección propia.

Y así, con la expansión europea moderna y contemporánea, el elenco de los mitos (y las sociedades en las que se creía poder detectarlos) creció, y se intentó ir más allá de la mera *interpretatio* (más allá de actuar como romanos), más allá de calificar como Venus a Yemanyá o a Parvati (aunque nunca llegando, como algunos se atreven a hacer, a adorarlas como si la Virgen María fueran, rotas todas distinciones, vistas todas ellas como meros aspectos, simples reflejos de la multiforme Diosa). Aparecen, además de nuevas Atenas⁶⁶

66 Las repasa André Reszler, *Les Nouvelles Athènes. Histoire d'un mythe européen*, Gollion, Infolio, 2004, una Atenas que reivindicó Roger Caillois

como foros del pensar y del actuar (civilizado-civilizador), múltiples tentativas de globalización del mito, empeños «serios» de conformar teorías generales del mito, pero siempre intentando mantener la distinción (globalización necesariamente desigual, puesto que tiene a Europa, y luego a sus sucursales que configuran el «Occidente», como lo nuclear). Lógicamente no se solía, salvo casos excepcionales, aplicar el término mito para las narraciones que se transmitían en el seno de la religión cristiana (y en general de las monoteístas). Así, por ejemplo, relatos como los de la destrucción de Sodoma y Gomorra o de la construcción de la Torre de Babel no se clasificaban como mitos, mientras que narraciones comparables o equivalentes en otras culturas, sin duda, hubiesen sido tenidas por tales. El relato bíblico del diluvio no se estimaba un mito, mientras que el relato babilónico del diluvio sí lo era sin dudas, a pesar de sus muchos mutuos parecidos y de la filiación detectable entre uno y otro (que se escamoteaba en ocasiones o incluso servía simplemente de legitimación colateral de la verdad del relato revelado cuando la óptica sencillamente era tan crédula que se expresaba planteando que la Biblia siempre tiene razón).

Pero todo este proceso no era, desde luego, una incongruencia, era lógica imaginaria y lógica de dominio: era clave conformar una percepción diferencial respecto de las

frente a la Esparta «nazi» en una reflexión en la que los mitos no andaban lejos; recordemos su libro nacido en el pleno auge de los fascismos (de 1938), *Le mythe et l'homme*, reeditado por París, Gallimard, 1987.

narraciones ancestrales, que eran calificadas de míticas en ciertas culturas y religiones, pero en otras, las «nuestras», no. En los ámbitos de las tres religiones monoteístas se estimaba que dichos relatos configuraban parcelas de una revelación que no resultaba lícito someter a comparación, y sólo los descreídos señores de la ciencia se podían permitir hacer historia de las religiones, mitología comparada, entremezclándolo todo: los milagrosos embarazos de madres vírgenes⁶⁷, las imaginarias resurrecciones de dioses que mueren y las apoteosis de reyes (y sus descendientes) cuya carne mortal se hace divina gracias a los desvaríos compartidos del sentido imaginario. Era una tarea heroica, hacer ciencia de las creencias, pero sólo para los ojos cultos de los pobladores de las metrópolis, nunca en los vastos territorios coloniales donde la religión todavía operaba como instrumento de dominio frente al mito que poblaba los «paganismos» necesitados de evolución mesurada y pasito a pasito: magia (y mito)-religión (sin mito, la cristiana)-ciencia (suprema cosmovisión, ni mito, ni religión). Y es que eran como niños, sólo Europa (y no toda ella, desde luego no la que estaba

67 Que tienden a convertir en mera arqueología a la mariología como se deriva del proyecto que propone Pierre Saintyves (Émile Nourry) *Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos. Ensayo de mitología comparada*, Madrid, Akal, 1985, traducción de José Carlos Bermejo de la edición de París de 1908; a pesar de las «poéticas» palabras que engarza en su conclusión, ¡qué diferente resulta en comparación la perspectiva analítica de Philippe Borgeaud en *La mère des dieux: de Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, Seuil, 1996.

aguende los Pirineos) había madurado, y por tanto su dominio era (y seguiría siendo) imprescindible.

Se acompañaba esta discriminación, además, otra vez, como desde Platón, de una desvalorización del significado e importancia de lo que se denominaban mitos: eran tenidos por relatos no verdaderos, estimados en grados diversos como invenciones ingeniosas o cargadas de la fascinación de lo estético y, en muchas otras ocasiones, como productos ideológicos inaceptables (e inmorales) que era preciso hacer desaparecer (y la acción misionera tanto cristiana como musulmana actuó —y sigue actuando— de modo eficaz en este empeño, codo con —o contra— codo).

De nuevo surge la dicotomía verdad-mentira, que convierte el proceso que repasamos en una acción de poder, porque el contacto europeo con no europeos no fue neutral (huelga decirlo a pesar de tanta propaganda «civilizada»), como tampoco lo fue, por su parte, el de los portadores del islam frente a la interminable caterva de seguidores de la *yahiliya*, o de los misioneros budistas a lo largo de toda Asia arrasando con el chamanismo y con tantas otras formas religiosas, entre tantos otros. Pero dejaremos estas historias «orientales», esos otros «mitos» y otros «centrismos» para más propicia ocasión, ya que desbordan los límites de nuestro viaje que, de la mano de la palabra que descortezamos, partió de Atenas y Jerusalén y tiene a lo eurocéntrico como eje.

Lo que hizo Europa fuera de sus viejas fronteras fue una colonización (como la griega en su día) que se sustentó

(como hacían los griegos en su contraposición con los que llamaban bárbaros) en el dominio ideológico que extrae sus certezas de creerse mejores. Mejores por vehicular los valores del milagro griego que permitía graduar... salvajismo-barbarie-civilización / mito-realidad / paganismo-cristianismo y ahora también ciencia. Habría, pues, como estamos evidenciando, otro cartucho en la recámara que enterraba aún más profundamente el cadáver del mito, pues tenía que hacerle hueco también a la religión: ni el buen salvaje, ni los tristes trópicos, salvarían al mito. La ciencia convertía a la mitología en la loca de la casa y a sus cultivadores colonizados en «como niños» sometidos a patria potestad al carecer de verdaderas patrias (que les otorgarían mayoría de edad), pues no tenían nación (nuevo mito de poder que servía para discriminar a estos nuevos bárbaros y encerrarlos entre fronteras de papel y sobre el papel).

Sin embargo, esa Europa que se derramaba fuera albergaba en su seno a los desesperados de la modernidad reivindicando al mito, no como enajenación, sino como auténtico lenguaje, más puro que el común, amando justamente a los salvajes en cuanto sus mitos eran buenos para pensar de otra manera. Niños románticos deseosos de la calidez de los relatos del «Érase una vez» que les permitiesen hacer oídos sordos a la modernidad ruidosa e invasiva hasta de los corazones a los que se privaba incluso de sus cuentos, de sus leyendas, de sus viejos mitos: ¡cándidos Emilios!

Llegados a este punto, no obstante, tras dejar atrás a griegos, romanos y modernos, ¿cómo pensar entonces el mito

desde un pensamiento que se podría (o desearía) denominar como post-colonial? Esta pregunta impertinente supone, de manera evidente, que el mito sería un producto de la panoplia del pensamiento colonial y, por tanto, nos obliga a darnos cuenta de que su universalidad no sería más que un espejismo, que el mito sirve para hacer la guerra, que presenta una indudable carga de etnocentrismo y religiocentrismo. Nos lo caracterizaría como un término acuñado en la cultura europea y que no se suele (ni probablemente se puede) emplear fuera de sus bordes de un modo equilibrado, respetuoso de la diferencia: en resumidas cuentas, nos mata al mito.

Surge una nueva mirada que parece haber convertido en periclitados los esfuerzos por construir algún tipo de teoría general del mito, más allá de su uso para el mundo grecorromano y europeo: la ofrecen los análisis configurados desde el intento («mítico» y heroico) por superar las premisas implícitas previas, conformadas en mayor o menor medida como instrumentos de control ideológico que justificasen, como ya hemos estado viendo, la preeminencia sobre las culturas colonizadas de las de los colonizadores. Pero también de esa otra colonización interior que es la de varones sobre las mujeres, de varones y mujeres (o viceversa) sobre quienes no se consideran necesariamente atrapados por esa elección binaria; y de los humanos sobre los animales; orquestación afinada quizá con la finalidad de hacernos olvidar la vieja reivindicación que enfrentaba a ricos y pobres, a poderosos y subalternos.

Se rompe, pues, con los espejismos universales, pues to que cualquier teorización globalizadora (que no fuera un

arma de guerra) necesariamente hubiera debido sustentarse en la redefinición no etnocéntrica ni religiocéntrica (entre otros centrismos) del concepto de mito; y no solo en la búsqueda de un marco referencial sofisticado («científico») y teóricamente aséptico semejante al que se construía desde la lingüística, intentando detectar unidades mínimas de expresión mítica con la forja de neologismos como *mitema* (que asemejaría al fonema en las lenguas, y que fue una de las ambiciones —y sonados fracasos— de Lévi-Strauss) o *mitologema* (enredado en las turbulentas corrientes del inconsciente colectivo, en el no menos sonado fracaso de la apuesta de Kerenyi y Jung).

Pero ya Lévi-Strauss había bebido (¡y cuánto!) en una fuente: Vladimir Propp⁶⁸, que no empleaba el término mito como espejismo de una dedicación privilegiada en una universidad de élites y al que no parecía importarle, por tanto, hablar «simplemente» de leyendas y cuentos⁶⁹ (quintaesencias de lo «popular» —palabra mágica—), quizá por desearse más allá de las premisas de una ciencia burguesa que situaba al mito como baluarte de la distinción (o incluso

68 Qué decir de su *Edipo a la luz del folklore*, Madrid, Fundamentos, 1980 (Moscú, 1949), o su *Morfología del cuento*, Madrid, Fundamentos, 1973 (Moscú, 1928), y *Las raíces históricas del cuento*, Madrid, Fundamentos, 1974 (Moscú, 1939), y de los dos ensayos de ambos recopilados en *Polémica Claude Lévi-Strauss-Vladimir Propp*, Madrid, Fundamentos, 1971.

69 Aunque ya su discípulo Eleazar Meletinski no tenga problemas a la hora de usar mito para calificar lo que estudia, véase *El mito, literatura y folklore*, Madrid, Akal, 2001 (el título ruso se refleja mejor en la traducción inglesa: *The Poetics of Myth*, Londres, Routledge, 2000).

porque aborrecía la mistificación mitológica al gusto de sus antiguos déspotas⁷⁰, o simplemente porque pertenecía a esa otra Europa —que para muchos no lo era ni podrá serlo— que se reivindicaba como «Nueva Constantinopla» —«Novísima Roma»— cuando la «antigua» no era ya tal, sino que se había transformado en cabeza de puente de Turquía —y a la que tampoco parece que se vaya a permitir entrar en el selecto club «europeo y postcolonial» de los herederos de Atenas aunque crucifijo en mano—).

Recapitulando: la propia palabra mito ya estaba cargada en el mundo griego de significados contrapuestos y contradictorios, y emplearla actualmente requiere tomar conciencia de las trampas que acechan cuando se intenta extraerla fuera del ámbito de la cultura que la creó. Así, la mayoría de los materiales que se solían clasificar como mitológicos podrían estudiarse sencillamente como teologías (en una acepción plural del término) o como narraciones legendarias, fabulosas (fábulas⁷¹) que consolidan las identidades grupales

70 Que ilustra de modo muy interesante Richard S. Wortman en *Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy*, Princeton, Princeton University Press, 2 vols., 1995-2000 (edición abreviada, 2006).

71 Ese mundo de la fábula como género literario cargado de mitología es al que Francisco Rodríguez Adrados ha dedicado trabajos capitales (citados en su contribución en este volumen), y cuya relación con el mito desgrana, por ejemplo, en «Mito y fábula», *Emerita* 61, 1993, pp. 1-14; no puede dejarse de citar también a José María de Cossío y su notable *Fábulas mitológicas en España*, Madrid, Istmo, 1998 (or. 1952); una línea de análisis diferente, pero no menos interesante, la ofrece Julio Caro Baroja, por ejemplo, en *Algunos mitos españoles*, Madrid, Editora Nacional, 1941.

y sustentan diversas cosmovisiones e imaginarios sociales, y que, en mayor o menor grado de complejidad (siendo quizá el caso griego uno de los más abigarrados), aparecen en todas las sociedades del mundo (aunque en las sociedades industrial y postindustrial tiendan a expresarse de modo principalmente no religioso⁷²). Además, desde un punto de vista pedestremente utilitario, realmente no necesitaríamos el término mito y los problemas que entraña su globalización

3ª edición 1974; *Ritos y mitos equívocos*, Madrid, Istmo, 1974; *Mitos vascos y mitos sobre los vascos*, San Sebastián, Txertoa, 1985; o las lúcidas y sucintas páginas del capítulo «Leyendas míticas» en *De los arquetipos y leyendas*, Madrid, Istmo, 1991, pp. 143-146. En el tema hispánico, destaca la serie firmada por José Carlos Bermejo Barrera, *Mitología y mitos de la historia prerromana* I y II, Madrid, Akal, 1982-1986; el tercer volumen lo firma Marco García Quintela (Madrid, Akal, 1999); también habría que tener presentes los trabajos de José María Blázquez, por ejemplo, *Imagen y mito*, Madrid, Cristiandad, 1977, o *Mitos, dioses, héroes, en el Mediterráneo Antiguo*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1999.

72 Resultan interesantes, pero discutibles, los planteamientos de Jack Goody, *Representaciones y contradicciones*, Barcelona, Paidós, 1999 (Oxford, Blackwell, 1997), capítulo 5, pp. 169-197 («mito: reflexiones sobre su desigual distribución»). Serían más claros sus puntos de vista si renunciásemos, como se propone en nuestro trabajo, al término mito como un casi universal; liberados de la seriedad del término mito en todo este asunto, sencillamente se puede plantear que el gusto por los relatos legendarios no es igual en todas partes (aunque no podemos obviar que la imaginación cinematográfica, televisiva e informática tiende a unificar—globalizar—las sensorialidades en este asunto). Por su parte, la ciencia como mito (el mito de la ciencia) en el contexto del retorno del mito en la modernidad lo trató Georges Gusdorf, *Mythe et Métaphysique*, París, Flammarion, 1953 (esp. pp. 230ss.), replanteando de modo interesante algunos argumentos respecto de mito y razón que hemos revisado anteriormente.

(sería una palabra sin futuro, tendente al olvido que genera el desuso)⁷³, a diferencia quizá de lo que ocurre con el término religión, al que no podemos renunciar a pesar de los muchos retos e indeterminaciones que su uso plantea⁷⁴.

Así, como puede verse, en estas reflexiones, en vez de reivindicar la operatividad de mito como concepto «astro-nómico» (a pesar de pedírmelo el cuerpo), se ha terminado reduciéndolo a un tamaño «microscópico», apocado, como

73 Véase en una línea diferente lo que, por ejemplo, planteó el ya anteriormente citado (en las notas 24 o 57) Robert A. Segal en su artículo «Does Myth have a Future» en el antes revisado (en la nota 14) *Myth and Method...* (pp. 82-106, retomado en *Theorizing About Myth*, Massachusetts, University of Massachusetts Press, 1999, cap. 2, recordemos también su *Myth: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2004, o la colección que dirige en la editorial Routledge llamada «Theorists of myth» —cabe evidenciar que parece algo mortecina últimamente, y valga la apostilla por parte de alguien que dirige una colección llamada «Religiones y mitos» en la editorial Akal y antes lo hacía para la rama española de Cambridge University Press, y en la que las publicaciones sobre mitos son insignificantes al lado de la gran cantidad de libros publicados sobre religión, lo que ejemplifica el fenómeno de desvanecimiento progresivo del mito como producto editorial de vanguardia frente, por ejemplo, a la religión, y que ilustra con un caso particular la situación que se está planteando en estas líneas—).

74 Por lo menos esa es mi opinión en contra, por ejemplo, de lo propuesto por el controvertido y ya citado (en la nota 14) Daniel Dubuisson, *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge and Ideologies*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2003 (París, Complexe, 1998; resulta interesante la polémica que auspician Steven Engler y Dean Miller respecto al libro en *Religion*, 36, 3, 2006, pp. 119-178). Es sorprendente, pero se engloba en la línea de intentar cortar de raíz con la palabra religión (a mi entender sin que vayan a conseguirlo), Régis Debray, *Les communions humaines. Pour en finir avec la religion*, París, Fayard, 2005.

cada vez más lo son los griegos, otra pequeña forma cultural más del pasado; de hecho, incluso menos espectacular y perdurable en algunos de sus productos que lo construido, por ejemplo, por sus vecinos egipcios. Al final los griegos no sólo no son como los demás, sino que hasta resultan menos que otros. Una deriva que podría llevarnos a ese relativismo hacia el que parecemos derrotar y que no sería capaz de distinguir incluso entre Ramsés y Pericles, entre imperio y democracia, entre heteronomía y autonomía, entre tiranía y libertad: aciago futuro en que vamos a perder nuestros mejores mitos.

Y volviendo al asunto con el que comenzaba, es decir, a la práctica docente: somos lo que nos enseñan... De ahí que los mitos ya no lleguen a mis alumnos, que no han sido bombardeados con una herencia hecha de palabras tanto en latín (tan importante antaño como las matemáticas) como en griego, conocimiento reservado que les terminaría sirviendo para elevarse, diferenciándose, de los incultos (propios y ajenos)... Pero las cosas ya no son así.

Lo llamado «clásico» ya no es canon (aunque le pese a Harold Bloom⁷⁵), ya no es instrumento de identidad, de diferencia... Ya no se suele saber dónde leer, dónde buscar ni con quién comparar: lo homérico ya no conforma un relato crucial: el manga y los productos *Disney* (es decir, ese tipo de Hércules tan particular) son los que pueblan los sueños... Que, por cierto, sirven para descansar los ojos de tanta te-

75 *El canon occidental: la escuela y los libros de todas las épocas*. Barcelona, Anagrama, 2005 (Nueva York, Hartcourt Brace, 1994).

levisión y tanta Red, verdaderos elementos hipnóticos y aniquiladores. Y cuando se habla de mitos, cuando se usa conscientemente la palabra, se suele hacer pensando más en la referencia a leyendas urbanas, a relatos falsos o a entes inalcanzables (míticos).

Este parece ser el mundo conceptual por el que deambulan actualmente muchos de mis alumnos. Podríamos llegar a pensar (siempre desde el lenguaje de elite que potencia la distinción frente al «ellos» y que nos insensibiliza ante la violencia simbólica inherente al oficio de profesor y sus privilegios, tan parecidos a los del colonizador de antaño) que se trata de un uso «popular» o poco sofisticado (poco culto) del término. Pero un paseo por la «realidad» de la «literatura» científica les da cada vez más la razón a ellos. Preguntar por mito en cualquier base de datos que refleje la producción científica reciente nos ofrece, no un elenco de trabajos sobre mitología griega o clásica en general (aunque también los haya, pero menos), ni sobre mitología «universal» (que cuando aparecen resultan claramente *demodés*), ni sobre la teoría del mito (casi inexistentes⁷⁶), sino un número infini-

76 De hecho, se trata de un tema al que se dedican cada vez menos párrafos en los trabajos generales sobre religión, cuando hace dos o tres décadas era inexcusable. Por ejemplo, en Peter Antes, Armin W. Geertz y Randi R. Warne (eds.), *New Approaches to the Study of Religion*, 2 vols., Berlín, De Gruyter (Religion and Reason 49), 2008, no hay una entrada propia cuando, por ejemplo, sí la había, y firmada por Kees Bolle («Myths and Other Religious Texts»), en el casi homónimo y de la misma serie Frank Whaling (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion, vol. I: The Humanities*, Berlín, De Gruyter, 1983 (Religion and Reason 27), cap. 4.

to de artículos que usan el término mito como antónimo de «información comprobable» (en la línea de la fórmula *facts and myths*), desfilando asuntos como «mitos sobre el sida», «mitos sobre la contracepción», cuando no «mitos sobre...» seguido de conceptos de farmacología, bioquímica, medicina, ingeniería (y otras varias disciplinas) completamente arcanos para el profano (más incluso que si se tratase de arquetipos del inconsciente colectivo junguiano).

En resumen, los mitos ya no son instrumento de identidad porque el pensamiento post-colonial ha renunciado (o cree haberlo hecho) a idear el mundo desde el privilegio europeo, que fundaba la Cultura (con mayúsculas)⁷⁷ hegemónica en ese milagro que tenía al mito como alocada punta de lanza. Pero recordemos que los griegos salvaban, además, la singularidad cristiana⁷⁸ (esa revelación neotestamentaria que po-

pp. 297-365. Tampoco lo hay en el trabajo editado por Marc C. Taylor, *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1998, siendo diferente el caso del volumen editado por Willi Braun y Russell T. McCutcheon, *Guide to the Study of Religion*, Londres-Nueva York, Cassell, 2000, que tiene una cumplida entrada «Myth» (pp. 190-208), redactada por el propio McCutcheon.

77 Véanse los interesantes planteamientos de Adam Kuper, *Cultura. La versión de los antropólogos*, Barcelona, Paidós, 2001 (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999).

78 El tema de la desmitologización que funda el método interpretativo de Rudolf Bultmann (y que tiene derivas, por ejemplo, en sus discusiones con Karl Jaspers, entre otros) es un asunto sobre el que se ha escrito mucho (sobre todo cuando la «teología» de su autor estaba de plena moda), y que redefine los límites de lo que sería mito y mitología; véase, por ejemplo, en español el libro de Bultmann, *Nuevo Testamento y mitología*, Buenos Aires, Almagesto, 1998 (de *Kerygma und Mythos* I, de 1941).

día ser analizada por ilusos y ridículos filólogos fundamentalistas como una ciencia que les llevase a conocer las sutilezas del griego del Espíritu Santo), y, por tanto, Atenas se hermanaba así con Jerusalén y podía salvarse la distinción mono-teísta. Resplandecería Dios (aún trino) frente a pequeños dioses convertidos en imágenes y narraciones ancestrales (transformados en ídolos, en fetiches, en humo...). En una globalización que no conoce de capitales (las femeninas, las que se estudian en geografía, no los masculinos que son hoy la mera esencia de cada asunto), todos ellos resultarían finalmente equivalentes (y de hecho para muchos, todos serían mitos en el sentido de ilusiones, o incluso de delusiones⁷⁹).

Globalizar el mito es desactivarlo, no hacerlo religiocéntrico es compartimentarlo: dioses con dioses-Dios (la teología con las teologías finalmente sin teología)... Solo parecen quedarnos, de todos modos, y gracias al cine, los héroes, las heroínas, con esa doble vida, doble identidad (cine/realidad/mito), que conforma los sueños de Hollywood y de Bollywood, en los que campea siempre Eros que, como decían algunos místicos griegos, es el verdadero y primigenio dios, padre de todos los mitos, de todas las ensoñaciones que nos permiten soportar la «realidad» del día a día. Es este sentido el que parece sustentar la perduración de mito en el vocabulario común: mito como sustancia que enalte-

79 Al modo de Richard Dawkins, *El espejismo de Dios*, Madrid, Espasa, 2007; es más claro el título inglés *The God Delusion*, Boston-Nueva York, Mariner, 2006.

ce la inaccesibilidad de las celebridades, que se desvanece entre los laberintos del glamour del *star system*⁸⁰, a añadir a su antónimo semántico ya revisado, que hace de mito una falsa apreciación y, en combinación, ambos produciendo un destilado que ejemplifica muchas de las incongruencias de nuestro presente.

Pero claro, en todos estos procesos globalizadores hemos perdido la seguridad, la fortaleza, incluso de poder, por medio de la cual nos parecería un concepto «natural» (nuestra cultura convertida en natura) clasificar a todo el mundo. Ya no podemos, a pesar de Lévi-Strauss, percibir «instintivamente» (en tanto que todos humanos, hijos de una misma especie con idénticas supuestas sensorialidades imaginarias) como mito, lo que puede que no se entienda en todas partes como tal (a pesar de que hablemos y escribamos para el universo de los lectores, de los que hemos sido domesticados por la letra que nos hace esclavos de una escala del mirar ahormada desde aquellos griegos que hicieron del leer el elemento clave en el sojuzgamiento de sus vástagos gracias al imperio del oculo-centrismo y el logocentrismo).

80 Véase Fernando Gabriel Martín Rodríguez, «La mitología cinematográfica como mitología contemporánea», en Francisco Díez de Velasco, Marcos Martínez y Antonio Tejera (eds.), *Realidad y mito*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1997, pp. 241-248; pero no podemos dejar de lado el otro aspecto de la cuestión, el poder de redefinición de lo que es mitología por parte del cine en tanto que nuevo lenguaje de lo visible imaginado; véase, por ejemplo, el trabajo de Martin W. Winkler «Greek myth on the screen», en Roger Woodward (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 453-479.

Ya no somos capaces de ponerle nombre a lo producido por los sueños de todos los humanos, ese equivalente al nombre científico de plantas y animales (que nos apellida *homo sapiens* en míticos latines y antes nos hizo primates, es decir, primeros de todos) que poblaría hasta los rincones más recónditos de edipos australianos y amerindios, y haría de todos los gemelos dióscuros y hasta sería capaz, allá donde no llega la memoria, de evidenciar Venus paleolíticas como ancestrales y primordiales Diosas, necesariamente venideras por ser las primeras, las más antiguas... Y cuyo retorno, cuyo advenimiento, preluiría una nueva sociedad perfecta, nuevo Edén gobernado por Eva (o quizá por Lilith).

En pocas palabras, hoy somos (o creemos ser) diferentes, tenemos otras sensorialidades culturales... En la globalización postcolonial (esa llamada de la hiper o neo-moderidad) parece que el mito ya no se podría reivindicar como un universal cultural porque ha perdido su empleabilidad como arma de combate, como munición en la panoplia de la violencia simbólica que conforma el dominio suave. Ya no se nos valora como mejores porque seamos capaces de reconocer que cuando se trata de engarzar culturas, personas y fechas, como he estado haciendo en estas reflexiones, no sería otra que Clío quien ha estado susurrándonos al oído del sentido mental (o del imaginario⁸¹) y no es otro que Aión, el Eón, quien domina la ilusión de cada segundo que va pasando, agotándose en el tiempo.

81 Véase mi «Sentidos, violencias, religiones» en el ya citado (en la nota 46) *Religión y violencia...*, p. 256.

Resumiendo por medio de un ejemplo: ¿qué pensar entonces de una obra que en su día se tenía por clave, el ya citado *Mythology of All Races*⁸²? Nos hemos desembarazado hace ya tiempo de la palabra raza y en estas páginas se ha argumentado la pertinencia de que hagamos algo parecido con mitología. Mito que quedaría, por tanto, reservado para lo griego y sus derivados, lo mismo que raza nos sirve para diferenciar a nuestras mascotas, pero nunca a nosotros mismos.

Globales, perdemos palabras, pero quizá ganemos sentidos y significados que nos permitan ir apuntalando un progresivo vivir libre de fronteras⁸³, como aquellas que antaño, en la época colonial, el propio concepto de mito ayudó a consolidar.

82 Véase la nota 16. A pesar del título, luego la obra dividía sus 12 volúmenes de texto por grupos heterogéneos (nada de razas) en los que el privilegio clásico se mantenía (el volumen primero se dedica a Grecia y Roma) y la incongruencia tiene su parte (el volumen 12 se dedica a la mitología egipcia, pero también a la indochina y el 7 a la armenia junto a la africana), a la par que, por supuesto, no había mitología en las religiones «del Libro».

83 Siendo plenamente globales, quizá junto con el funeral del mito, ayudaríamos también a enterrar ese producto terrible de los desvaríos de la modernidad «real» (ya que la modernidad imaginada se basaba en la superación de toda frontera entre humanos) que es ese a modo de familia (extendida) entendida como «estado nación» (recordemos que a reflexionar sobre religión y nación se dedicó por parte de los mismos organizadores y editores de este encuentro y libro y la misma institución, el Círculo de Bellas Artes, un congreso realizado en mayo de 2009 cuyas actas verán la luz próximamente).