


EL análisis de cinco famosos temas de la mitología griega —el Viaje al Más Allá, las desventuras del argonauta Jasón, las desdichas de Tiresias y Pen-teo, y un curioso regreso de Orfeo en la literatura medieval— componen este libro, en que el autor en-saya esa hermenéutica poco usual por la que se in-tenta descubrir en lo mítico lo histórico, y en lo lite-rario los vestigios de un pensar mitológico.

Carlos García Gual

*Mitos, viajes,
héroes*

taurus


Primera edición: 1981
Reimpresión: 1983

© 1983, CARLOS GARCÍA GUAL
TAURUS EDICIONES, S. A.
Príncipe de Vergara, 81, 1.º - MADRID-6
ISBN: 84-306-1187-8
Depósito Legal: M. 12.346-1983
PRINTED IN SPAIN

PROLOGO MITO Y LITERATURA

Los cinco estudios reunidos en este libro están relacionados entre sí por una cierta convergencia temática, ya que todos tratan de mitos griegos y de su tradición literaria. Creo que hay también una cierta perspectiva común en el enfoque de estos ensayos y evocaciones mitológicas. Porque no se pretende sólo o fundamentalmente volver a contar las viejas leyendas por el simple placer de la narración. Ese gusto de la fabulación ingenua subyace tal vez en alguno de estos cinco análisis de viejos textos, pero creo que domina una preocupación teórica distinta a la del mero *Lust zu fabulieren*: la de destacar las relaciones entre esos dos términos: el mito y su transmisión literaria en una tradición como la helénica, una tradición literaria profana y escrita, extendida por varios siglos y sujeta a variadas formas de expresión.

Entre los cinco ensayos, hay dos que ofrecen una perspectiva fundamentalmente diacrónica: el primero estudia la variación en el tratamiento de un tema mítico, el segundo la degradación de un personaje heroico. Las variaciones con que el mito se presenta en textos escalonados a lo largo de algunos siglos son significativas. La tradición literaria y la sensibilidad histórica alteran los elementos del esquema arquetípico de un modo peculiar. Otro dos estudios tratan de dos curiosos personajes de la mitología clásica. Al analizarlos, he querido destacar la significación del texto narrativo referido a su contexto social. Finalmente, el último ensayo estudia la pervivencia y la infidelidad de un famoso mito en una recreación muy distante por el ambiente literario en que reaparece.

Quisiera aprovechar las páginas de este prólogo para anotar

algunas reflexiones acerca de los problemas y dificultades que se entrelazan con el estudio de los mitos y la mitología. La precisión no deja de ser una pretensión arriesgada en este terreno, ya que hablar del mito es exponerse desde un comienzo a una serie de malentendidos. Tal vez, pensará algún astuto lector, es esa misma confusión lo que contribuye a la proliferación de libros y estudios sobre él. Pero aquí trataremos de ponernos en guardia y, advirtiendo de antemano que no tenemos ninguna fórmula ni receta, buscaremos proponer algunas definiciones mínimas de los términos más usados en estas páginas.

Podemos comenzar refiriéndonos a las dificultades que presenta la palabra «mito». Es evidente que la definición que podemos encontrar en un diccionario, como por ejemplo el de la Real Academia Española —que dice que es «fábula, ficción alegórica, especialmente en materia religiosa»—, deja mucho que desear. Diríase que en esa definición se percibe un tufillo dieciochesco. Pero, curiosamente, la palabra «mito» ha entrado en los diccionarios en fecha bastante tardía. No aparece en castellano hasta la edición del *Diccionario* de la Academia de 1884, mucho después que «mitología» y «mitológico», términos ya usados en el siglo XVIII. En francés aparece en 1811 (Robert), en alemán en 1815 (Grimm), en inglés en 1830 (OED), y estas fechas son significativas, así como el retraso del español al respecto. La definición que el mismo diccionario (edición de 1970) da de «mitología» como «historia de los fabulosos dioses y héroes de la gentilidad» no es menos anacrónica. (Sobre «gentilidad», dice que es la «falsa religión que profesan los gentiles o idólatras» o «el conjunto y agregado de todos los gentiles».)

Frente a la limitación del uso recogido tan ranciamente por el diccionario, el habla cotidiana ha convertido al término en una palabra cargada de connotaciones, peyorativas («algo falso e indemostrable»), o lo contrario («algo fabuloso, quimérico») que lo hacen ambiguo e incluso equívoco. Esas mismas connotaciones pueden llevar a empleos de la palabra bastante distintos de su acepción más antigua y originaria, y basta pensar en cómo utilizan el término «mito» algunos escritores marxistas o algún estructuralista como R. Barthes, para advertir las fáciles desviaciones, en principio irónicas, luego ya rutinarias, que pueden imprimirse a su sentido.

Por otro lado, conviene notar que es frecuente en la literatura especializada, en antropólogos, filósofos, psicólogos, historiadores de la religión, etc., que el término sea tomado en una acepción un tanto restringida, dependiente de una determinada escuela. Hay muchas

definiciones del «mito», divergentes y discutibles. Por poner un ejemplo, podemos citar el artículo de G. J. Larson sobre «la definición del mito» (en *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley, 1974), donde con afán de síntesis se perfilan siete definiciones generales, desde diferentes perspectivas; y ninguna de las siete es, a mi parecer, lo suficientemente precisa y comprehensiva como para evitar otros intentos de definición.

Los intentos más simplistas que tratan de caracterizar al mito como referido siempre a «lo sagrado», a la «historia de los dioses», etcétera, fallan de manera rotunda en cuanto pensamos en la mitología clásica. El mito de Edipo, pongo por caso, no trata de los dioses y tiene muy poco que ver con la religión.

En fin, todo esto parece justificar la desconfianza con que algunos estudiosos tratan la cuestión. «No hay ninguna definición del mito, ninguna forma platónica de un mito que se ajuste a todos los casos reales. Los mitos difieren enormemente por su morfología y su función social», señala G. S. Kirk en un libro importante sobre el tema (*El mito: su significado y funciones en las distintas culturas*, traducción española, Barcelona, 1973, pág. 21).

Pero ahora no pretendemos decidir con una definición general *qué es* el mito ni postular una referencia única para todos los usos del término, cosa que sería muy difícil de conseguir, si no imposible. Nos contentaremos con indicar, más modestamente, *en qué sentido usamos aquí*, en estas páginas, ese vocablo tan manipulado y controvertido. Para ello nos serviremos de una definición mínima, que tenga en cuenta la cautela y las advertencias críticas de G. S. Kirk y otros estudiosos de estos temas.

Precisamos, pues, que entendemos por «mito» un «relato tradicional que cuenta la actuación memorable de unos personajes extraordinarios en un tiempo prestigioso y lejano». Con esta definición pragmática pretendemos resaltar algunos trazos que nos parecen pertinentes y evitar otros menos relevantes, a nuestro entender. En primer lugar, todo mito es *un relato* o narración, que refiere unos hechos situados en un pasado remoto. Con esto queda dicho que el mito es más que un agregado de símbolos; es una secuencia narrativa. Ese es el sentido básico y originario del griego *mýthos*: una historia o cuento, en el sentido más amplio de esos términos (el que tiene en inglés *story* o *tale*). Y es *tradicional*, algo que se cuenta y se repite desde antes, que llega del pasado como una herencia narrativa y es propiedad comunitaria, un recuerdo colectivo y no per-

sonal. El mito pertenece a la memoria de la gente y el terreno de la mitología es el ámbito de esa memoria popular.

A este carácter tradicional que postulamos puede replicarse con la observación de que algún gran escritor y filósofo, como Platón, también ha inventado algunos mitos. Pero tal invención es ante todo una recreación de relatos de corte tradicional, hecha sobre una pauta previa y un esquema típico. Los mitos platónicos son, por decirlo así, mitos secundarios, de segunda mano, que sólo al ser memorizados por la colectividad podrían devenir mitos auténticos.

Hay entre los relatos tradicionales una posible división entre «mitos», «leyendas» y «cuentos populares», que algunos estudiosos, como Frazer o Malinowski, consideran importante. Los mitos tratarían de temas fundamentales en la concepción de la vida y el mundo, como el de los orígenes del universo y la vida, el hallazgo de las artes, los cambios de la vegetación, la necesidad de la muerte. Las leyendas, según Frazer, son «tradiciones, orales o escritas, que relatan las aventuras de gente real en el pasado, o que describen sucesos, no necesariamente humanos, que se dice ocurrieron en determinados lugares»; mientras que los cuentos populares (inglés *folktales*, alemán *Märchen*) son «puramente imaginativos, sin ninguna otra finalidad que el entretenimiento del oyente y sin que reclamen realmente su credulidad». La distinción, sin embargo, resulta más clara en la teoría abstracta que en su aplicación concreta. Es cierto que hay algunos trazos que la apoyan: los mitos se refieren a un pasado más lejano que el de las leyendas, mientras que los cuentos populares se refieren a un tiempo totalmente indeterminado, el de «érase una vez...» y a un espacio sin relación con la geografía real, en la que se ubican las leyendas e incluso algunos mitos. Los personajes de los cuentos no tienen una personalidad propia, sino que se agotan en su función de protagonistas de la trama, mientras que los héroes de las leyendas y los mitos tienen nombres y familias definidos y hijos. Pero, aún así, el trazar una distinción tajante entre unos y otros relatos parece a muchos algo difícil y poco útil (cf. R. Chase, *The Quest for Myth*, Westport, Conn., 2.^a ed., 1969, páginas 75 y ss.; Kirk, *o. c.*, págs. 47 y ss.). Los griegos daban el nombre de *mýthoi* a los tres tipos o especies del relato tradicional anónimo y heredado. Y una de las características del repertorio de mitos helénicos es la dificultad para distinguir lo que podríamos llamar «mitos propios» de las «leyendas», aplicando el esquema de Frazer.

Otros dos rasgos del mito son su carácter *dramático* y su valor

ejemplar. Como indicaba E. Cassirer, «el mundo del mito es un mundo dramático, un mundo de acciones, de fuerzas, de poderes en conflicto». El modo narrativo que caracteriza al relato mítico está fundado en la dramaticidad, es decir, en la *acción* —*drâma*, etimológicamente significa eso—. Y en esto estriba uno de los puntos de su oposición al *lógos*, que es «razón, razonamiento y discurso teórico». Sobre esta oposición volveremos luego. Ahora basta con indicar que el mito se reconoce por un estilo propio de narración dramática (en ese amplio sentido en el que se puede decir que los amoríos de los dioses, por ejemplo, son historias dramáticas). Ese aspecto dramático puede luego vincularse a rituales determinados, pero éste es otro tema.

Quisiera ahora señalar que al decir que el mito es ejemplar, no nos referimos a que lo sea moralmente, sino a algo más amplio y tal vez poco precisado por este adjetivo. En la narración mítica la comunidad ve algo que merece ser recordado como ilustración de sus costumbres, como explicación del mundo, como algo que confiere un sentido a ciertas ceremonias. El mito tiene una función social (en esto han insistido Malinowski y los llamados antropólogos «funcionalistas», con demasiada sencillez), que no hay que olvidar. En eso aventaja al cuento que, según Frazer, sirve sólo para entretenimiento de los oyentes. (Pero el viejo Tucídides pensaba lo mismo de los mitos confrontados a la veracidad del saber histórico.)

Algo así quiere destacar W. Burkert al definir el mito como un «cuento tradicional aplicado a algo importante: *myth is a traditional tale with secondary, partial reference to something of collective importance*» (*Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, 1979, pág. 23). Por eso el mito es digno de mención en ciertas ceremonias, y contribuye a la cohesión de la comunidad la evocación de los mitos, patrimonio común. Este rasgo entronca directamente con el carácter tradicional de tales relatos *memorables*. A su manera el mito ofrece una explicación del mundo y de la sociedad, explicación que luego el progreso racional puede mostrar que es insuficiente o fantástica, pero que ha servido en una época para domesticar, por así decir, a la medida del hombre su entorno natural, confiriendo un sentido humano a procesos y causas que estaban más allá de la comprensión por otros medios que no fueran el relato mítico.

La tradición ha alterado luego la función del mito, y esto es muy notable en la transmisión de la mitología griega. Píndaro utiliza el mito como un paradigma, al servicio de su ideología conser-

vadora y aristocrática, mientras que los trágicos atenienses escenifican los conflictos de las sagas heroicas con un propósito muy distinto. La tragedia griega se construye sobre los temas míticos, pero los héroes se convierten en testigos de la grandeza y la fragilidad de la enigmática condición humana. Al evocar el mito, el relato situado en ese lejano pasado heroico, la tragedia cuestiona el presente. También así cumple el mito una función social. «El mito —señala J. P. Vernant— en su forma auténtica, aportaba respuestas sin formular jamás explícitamente los problemas. La tragedia, al retomar las tradiciones míticas, las utiliza para plantear, a través de éstas, problemas que no comportan una solución» (*Mythe et société en Grèce ancienne*, París, 1974, pág. 206).

Creo que algunos estructuralistas pasan demasiado por alto esta función social de los mitos, que es uno de los trazos pertinentes para distinguirlos de los cuentos (como advierte muy bien Propp en *Las raíces históricas del cuento*, trad. española, Madrid, 1974, págs. 30 y ss.) y lo que fundamenta su larga transmisión, así como las variaciones de ésta.

Calificar de «extraordinarios» a los personajes de los relatos míticos puede parecer muy vago. ¿Por qué no hablar de dioses, seres divinos, sobrenaturales, o preternaturales, como se dice en tantas obras? «La mitología cuenta historias de dioses», afirma, sin más, algún reputado manual mitológico. Es verdad que los mitos hablan de los dioses antiguos, pero también hablan de otros seres. En la mitología griega los héroes —categoría muy difícil de determinar, incluso con la ayuda del excelente libro de A. Brelich— ocupan un lugar casi tan amplio como los dioses. Y famosos héroes, como Ulises, Jasón, Teseo o Edipo, son demasiado humanos, tienen un parentesco familiar hartamente lejano con los dioses, y actúan en un horizonte tan terreno que, en muchos casos, la calificación de «divinos» o «sobrenaturales» no concuerda con su condición real. Decir que son *extraordinarios* es, al menos, distinguirlos de los demás, de los efímeros mortales no heroicos que somos indignos de ser evocados en relatos de este género tradicional.

La narración mítica se refiere siempre a un pasado *prestigioso* y *lejano*. En el famoso mito de las edades que cuenta Hesíodo hay una Edad de los Héroes, que precede a nuestra época, a la época de Hesíodo, a la edad del hierro. Los últimos mitos se refieren a ese tiempo heroico, mientras que algunos mitos tratan del principio de los tiempos, al narrar la teogonía y la cosmogonía. Entre los mitólogos ha sido quizá M. Eliade quien más ha insistido en ese tiem-

po distinto, lejano, sacro, del mito, como un tiempo opuesto al mundanal e histórico tiempo en que nos movemos. Es el tiempo de los orígenes de las cosas, el tiempo en que los hombres hablaban con los dioses, el tiempo del que nos separa la historia y nuestra mentalidad, el tiempo del eterno retorno y del nunca jamás. En el mundo de la mitología griega ese pasado mítico es sentido como algo no excesivamente lejano, y los mitos heroicos están más cerca de la leyenda que del «mito propio», en la distinción de Frazer. Pensemos, por ejemplo, en las sagas heroicas relativas a la guerra de Troya o a la conquista de Tebas, que podían situarse en un siglo no muy lejano a la época en que componía Homero sus poemas, sólo tres o cuatro siglos antes.

Para nuestra definición del mito podemos prescindir de disquisiciones acerca del «pensamiento mítico» como una modalidad opuesta al pensamiento lógico, bien en el sentido de representar la expresión de una mentalidad prelógica (Lévy-Bruhl) o de una emotividad e imaginación singular, mitopoética (Cassirer), o del pensamiento salvaje que recurre a un lenguaje distinto y a un código diverso para exponer su visión del mundo (como indicó Lévi-Strauss). Las investigaciones sobre el sentido de la mitología y sus interpretaciones filológicas y antropológicas forman el tema de una historia apasionante, pero en la que no podremos demorarnos aquí, ya que nos desviaría de nuestro tema, que es más sencillo: destacar la relación entre el relato mítico y su tradición literaria.

Conviene, a este propósito, distinguir entre un mito y una versión del mismo en un texto determinado. La interpretación de un mito es diferente de la interpretación de un texto que refleja el mito en una forma peculiar, en un género literario y en un contexto histórico determinado. Homero, Píndaro, Sófocles y Apolodoro pueden referirnos un mismo mito de modos muy diferentes. El relato mítico tiene un valor paradigmático en cuanto relato tradicional que las diversas versiones recogen como realizaciones singulares. Un mito viene determinado por la suma y el contraste de esas versiones y las variaciones de las mismas. Pero conviene que evitemos el prejuicio idealista de suponer que el mito existe por sí mismo, al margen de esas realizaciones literarias —y de las realizaciones orales que hemos perdido—. Las variaciones diacrónicas de la narración corresponden a su dimensión histórica. Al ser recontado el mito se altera y en esa alteración el mito guarda los trazos de lo histórico, de lo que ni siquiera el mito se escapa.

Con esto hacemos una pausa en nuestra consideración y pasa-

mos a otro tema: el de la oposición entre relato mítico y relato histórico, el enfrentamiento entre la mitología y la historiografía. Se trata de una oposición en la que se ha insistido menos que en la famosa de *mýthos* frente a *lógos* en la historia del espíritu griego, pero que tal vez no sea menos interesante que ésta.

Ya hemos aludido a la oposición entre *mýthos* y *lógos* en cuanto al modo narrativo. *Lógos* es un término mucho más amplio que tiene los valores de «relato, narración», pero también muchos otros significados, como los de «palabra, frase, tratado, razón, razonamiento, proporción», etc., que exceden al campo semántico de *mýthos*. También el mito puede ser designado con el término indiferenciado de *lógos*. Los mitos son llamados a veces *hieroi lógoi*, «discursos o relatos sagrados». El enfrentamiento entre ambos términos se produce en la época de la sofística, cuando se quiere resaltar el valor del *lógos* como razón y razonamiento, como método único para alcanzar la verdad, frente al saber dudoso del *mýthos* arcaico e indemostrable. Tucídides, Eurípides, Platón, son los primeros testigos de esa oposición que marca una etapa en la cultura griega. Del mito no se puede «dar razón», *lógon didónai*; el mito reclama una fe ingenua que los ilustrados del siglo v a. C. no pueden ya concederle; como explicación de lo real el mito se revela inapropiado a las exigencias racionales de esa época. Los filósofos desprecian el saber de los mitos y la inmoralidad de la mitología. El prestigio de la tradición vale de poco. «Los ojos son mejores testigos que los oídos», dice Heráclito. La inquisición racional del filósofo deja de lado las explicaciones míticas. Su admirarse descubre la insuficiencia de las tradicionales creencias y exige una nueva coherencia lógica a la concepción del universo. Como el mito, también la filosofía indaga el comienzo y fundamento, la *arché*, de las cosas, pero por otro camino, el racional.

Pero esa interpretación del progreso del pensamiento griego como una larga marcha del mito al razonamiento, *vom Mythos zum Logos*, según el título de un conocido libro de W. Nestle, es asunto bien conocido y en el que no vamos a detenernos aquí. Nuestra intención ahora es poner de relieve otra contraposición: la del mito y la historia, en dos planos, en el de la referencia real de ambos saberes y el de la expresión de los mismos, es decir, la contraposición entre mitología y historiografía.

El vocablo jonio *historiē* (cuya forma ática es *historía*) significa «indagación, investigación» y en la primera frase de la *Historia* de Heródoto va unido al término *apódexis*, «exposición, demostración».

Ya en esta primera frase de Heródoto hay una oposición a la narración tradicional de los mitos: «Esta es la exposición del resultado de las investigaciones de Heródoto de Halicarnaso para evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido...» (Así la acertada traducción de C. Schrader.) Es la encuesta personal, la crítica racional y la experiencia propia lo que se valora frente a lo incierto e inconsistente de los mitos. Una de las pocas frases conservadas de Hecateo de Mileto, el predecesor jonio de Heródoto, dice tajantemente. «Muchos y ridículos son los relatos tradicionales de los griegos; pero yo, Hecateo, digo lo siguiente.» También Tucídides coincide con sus predecesores en ese rechazo de los elementos fabulosos, de lo *mythódes*, y extrema sus críticas y sus precauciones (cf. *Historia de la guerra del Peloponeso*, I, 21-22). Claramente afirma que deja el pasado inaveriguable y se ciñe a los datos bien atestiguados del presente y del pasado cercano, de los que puede reunir testimonios fidedignos, que le permitan un relato verídico. En él culmina ese proceso de desconfianza y de acribia histórica, que prescinde de las leyendas poéticas para afirmar la tarea seria del historiador. Lo mítico, como la guerra de Troya, queda abandonado a los poetas, «que mucho mienten» (decía Solón), y los sacerdotes.

Sobre la veracidad del mito no caben demostración ni testimonios. Del mito no hay una *apódexis* posible, ya que lo que cuenta no tiene una referencia empírica y directa en la realidad sensible. El mito habla de *thaúmata*, de «hechos admirables», como también la historiografía de Heródoto, pero su versión no tiene la verosimilitud ni la coherencia lógica del relato histórico. Tucídides pone en relación lo mítico con el placer de la «audición», la *acróasis*, mientras que la tarea del historiador se justifica por la utilidad de lo que expone para el conocimiento de lo real.

No conocemos la etimología de la palabra *mýthos*. La de la palabra *historía* la relaciona con la raíz indoeuropea que significar «ver»: *vid-*. *Historia* es el informe del «que ha visto», * *vid-tōr-* > *histōr-*. La información *de visu* es esencial para este relato, mientras que nadie ha visto lo que el mito cuenta. El mito se escucha, porque lo que refiere siempre ha sucedido en ese pasado inaccesible a la experiencia humana, de los actuales efímeros, ya que es lo que pasó en ese otro tiempo de los dioses y los héroes. El historiador antiguo es, como Heródoto, un viajero que va «con afán de investigar», *theoriēs héneka*, por el ancho escenario de la historia recogiendo testimonios de lo que él afirma y criticando las tradiciones locales. Poco o nada tiene que ver con el mitólogo que repite las

viejas historietas tradicionales. Está mucho más cerca del filósofo, ciertamente. Tal vez, como en el caso del buen Heródoto, al historiador le gusta escuchar los pintorescos *mythoi* de tal o cual pueblo; pero si los transmite, lo hace con una sonrisa escéptica e irónica, como un embellecimiento accesorio de su obra.

Queda claro que entre ambos relatos, el mitológico y el historiográfico, hay una notoria oposición. Pero en las versiones del mito se introducen notas del contexto social, y en ese sentido, decíamos, las versiones del mito guardan los trazos, la impronta, de un momento determinado de la historia.

En algunos pueblos los mitos están ligados a la literatura religiosa, custodiada por una casta o un grupo profesional de personas. En tal caso los mitos son la literatura sagrada, y la organización eclesiástica local vela por su transmisión inalterada, ya estén encomendados a la memoria de los sacerdotes o a un libro sagrado. Así sucede en la tradición hindú o en la hebrea. Pero en Grecia la cosa es diferente. Aunque los mitos son en muchos casos literatura religiosa y están en conexión con las creencias y ritos locales, sin embargo, no son monopolios de ningún grupo social en su tradición, ni están encomendados a los sacerdotes, sino a los poetas, educadores tradicionales del pueblo griego hasta que los filósofos vinieron a reclamar esta competencia. Eso confiere a los mitos griegos una flexibilidad y una libertad que no tiene la transmisión mitológica en otros pueblos. Los mitos griegos han variado notablemente en su tradición secular, por esa misma apertura y libertad de transmisión.

Los mitos no tienen una fijeza dogmática, sino que postulan una credibilidad un tanto vaga y general, en contraste con la fe requerida por los textos dogmáticos de ciertas religiones o los textos «revelados», frente a los que no se admiten disidencias. En tal sentido la religión antigua era algo mucho más liberal que la tradición cristiana o la musulmana o la hebrea. Y los mitos, junto con los ritos, aunque ligados a la concepción religiosa del mundo y la existencia, significaban algo distinto que lo que han sido luego los catecismos, algo que era mucho más vivaz, más poético y más literario, e incluso, si así se quiere, «más frívolo» (en el sentido en que Nietzsche decía que la «frivolidad era una de las más bellas características de los dioses griegos») que los relatos de otros textos religiosos más familiares para nosotros.

Tanto para la fundación de la historiografía como para la de la filosofía hay un hecho fundamental: la divulgación de la escritura,

que no es sólo un instrumento de civilización, sino también un nuevo terreno para la discusión y la demostración del saber. J. P. Vernant ha destacado muy bien lo decisivo que es para la tradición del mito la aparición de la escritura. «En y por la literatura escrita se instaure ese tipo de discurso en que el *logos* no es ya sólo la palabra, en que ha cobrado valor de racionalidad demostrativa y en este plano se opone, tanto por la forma como por el fondo, a la palabra del *mythos*. Se opone por la forma por el distanciamiento entre la demostración argumentada y la textura narrativa del relato mítico; se opone por el fondo por la distancia entre las entidades abstractas del filósofo y las potencias divinas de las que el mito cuenta las aventuras dramáticas.» «Esa divergencia funcional entre palabra y escritura afecta directamente al estatuto del mito» (J. P. Vernant en «Raisons du mythe», en *Mythe et société en Grèce ancienne*, París, 1974, págs. 198-199). Una diversa actitud de espíritu es la que se tiene ante el relato oral, acompañado de gestos y reactualizado en un contexto cargado de emotividad, y ante el escrito que permite una postura crítica.

Los antropólogos actuales son bien conscientes de esta distinción, y las críticas, hechas por P. Ricoeur y otros, a la generalización de la significación del pensamiento mítico (como la de Lévi-Strauss, por ejemplo), a partir de los mitos recogidos en pueblos primitivos sin escritura, parecen muy acertadas. En el caso de los griegos nos es imposible ponernos en camino para visitar «al hacedor de mitos», como hacía o creía hacer Malinowski, surcando con los nativos las sinuosas playas y las junglas de las Trobriand. La función social del mito «vivo» sólo podemos percibirla de un modo remoto, a través de los textos escritos, reliquias esporádicas de la tradición mítica. Una tradición que, al hacer de los mitos una materia literaria (no custodiada por una clase sacerdotal ni sellada por marcas de dogmatismo), se presta singularmente a variaciones y retoques. Al estudiar los mitos helénicos conviene tener en cuenta esa fragmentariedad de las reliquias y la facilidad de variación que ofrecen los relatos de los poetas, que no sólo gozan de la libertad ya aludida, sino que contaban además con que su público ya conocía los mitos, por lo que podían aludir sesgadamente a ellos, como hacen tan a menudo los líricos, o permitirse divergencias de detalle.

La literatura griega es, en gran parte, un diálogo con los mitos ya sabidos, ya transmitidos oralmente, y esa relación dialéctica es, pienso, algo singular. Los estudiosos del pensamiento griego no comparten hoy la concepción rígida de un enfrentamiento entre el mito

y la filosofía como enemigos irreconciliables. F. M. Cornford, H. Fränkel, M. Untersteiner, etc., han señalado cómo el progreso del pensamiento racional se hace apoyándose en viejas estructuras del mito, y cómo ya Hesíodo es el comienzo de la sistematización y la explicación del devenir cósmico. Por otra parte la pervivencia de la cultura oral en Grecia es muy amplia hasta la época del helenismo. (Bien lo ha mostrado E. A. Havelock en su *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., 1963.)

La literatura oral tiene un carácter formulario y el repetir los mitos es la función fundamental, recordadora, de la épica. Las Musas, hijas de Mnemósine, son los poderes divinos que el poeta invoca para que le inspiren, no algo nuevo, sino el recuerdo exacto del pasado. Con la aparición y divulgación de la escritura cambia la función del poeta. Ahora ya subsisten las versiones del pasado por escrito, y entonces el poeta puede hacer sus comentarios y sus observaciones personales. No es casual, pienso, que Estesícoro, el lírico del siglo VII que cuenta de nuevo tantos temas épicos, introduzca curiosas novedades en su relato. El es quien dice, por ejemplo, que Helena no fue a Troya, sino que Paris raptó sólo a un fantasma, un doble de la hermosa reina de Esparta, y que fue por ese fantasma de Helena por lo que aqueos y troyanos lucharon y murieron en la larga contienda. Con ello introduce una versión irónica de la leyenda famosa; y eso sólo es posible hacerlo porque Estesícoro se considera un poeta diferente de los aedos y rapsodos tradicionales, tiene ya una idea de su propia personalidad como creador de una obra literaria.

La literatura griega ha vivido de la tradición mítica en una medida que el lector moderno debe advertir como enorme. Piénsese que los argumentos de todo el teatro trágico —y en buena medida también la lírica coral— son leyendas míticas, recontadas con esa libertad a que aludíamos. Esa recurrencia continua a los mitos y la libertad de su recreación caracterizan la tradición literaria de la antigüedad grecolatina.

Es curioso que en la *Poética* de Aristóteles la palabra *mýthos* signifique a menudo «argumento», «trama», de una obra teatral. Ese argumento era un «relato tradicional» casi siempre (con alguna excepción, como los *Persas* de Esquilo, o el drama *Anteo* de Agatón, quien tuvo la peregrina idea de inventar un argumento de tragedia, sin éxito, al parecer). Al final el mito entró en una decisiva crisis, en algunas piezas de la última época de Eurípides. Nietzsche ha comentado, con vehemencia y agresividad, el caso que vino a producir

el final de la tragedia. Pero éste es otro tema, y nos desviaría a lo que estamos considerando aquí. (El estudio acerca de las *Bacantes* puede recordar de nuevo ese problema.)

Nuestra perspectiva sobre los mitos griegos es filológica. «Tal material nos ha llegado únicamente en forma de textos aislados literarios, sin soporte en la vida real y carentes de su contexto social», como advierte Malinowski. Esto hay que recordarlo para no olvidar que los mitos griegos también tenían una referencia social y formaban parte de una cultura viva y compleja, y que precisamente las variaciones en su transmisión se deben a que reflejan las tensiones del contexto social que las impulsa.

Quisiera añadir una breve reflexión acerca de la palabra «mitología», que, como señala el profesor Kirk, con su habitual agudeza, es un término ambiguo. «Mitología» significa tanto «colección de mitos» como «estudio de los mitos». Tal uso ambiguo no es antiguo, y según Kirk lo mejor sería evitar un vocablo tan pretencioso («mythology is a high-sounding name that lends a spurious quasi-philosophical glamour to what may be a very simple interest», cf. *The nature of Greek myths*, Hardmondsworth, 1974, págs. 22 y ss.). No comparto esa suspicacia, ya que los dos usos del término (derivados de los sentidos de la raíz *leg-/log-*, que significa «recoger, reunir» y también «decir, considerar») no parecen producir graves malentendidos.

Desde Hesíodo a los mitólogos y mitógrafos tardíos, como Apolodoro, tenemos atestiguadas colecciones de mitos, es decir, «mitologías» en el primer sentido del término. La formación de tales *corpus* mitológicos es muy interesante para la comprensión del pensamiento mítico griego. Hay una gran diferencia entre una sistematización mitológica como la de Hesíodo y la colección de mitos de Apolodoro (cf. J. P. Vernant, *o. c.*, págs. 207 y ss.), pero es muy importante considerar la existencia de tales perspectivas de conjunto sobre los mitos griegos. Precisamente uno de los puntos clave para el estudio de los mitos antiguos habría de ser esta consideración de que los mitos se integran en una mitología, que los elementos del código mítico se definen por la relación de unos con otros, que las prerrogativas míticas de tal o cual persona están definidas por su enfrentamiento con las de otros, en una estructura mitológica que poemas como el de Hesíodo explicitan de forma clara, pero que de algún modo previamente están en la formación del mismo *corpus* mítico, en que los mitos se interrelacionan y se definen en una estructura laxa, pero fundamental.

En cuanto a la «mitología» como «ciencia que estudia los mitos y el sentido de los mismos» ésta es una ciencia, o pretende serlo, bastante moderna. Sus vicisitudes y la variedad de teorías sobre los mitos y el pensamiento mítico puede verse en libros como el de J. de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Friburgo-Munich, 1961, y el ya citado de J. P. Vernant o el art. de M. Detienne, «Mito e linguaggio. Da Max Müller a Claude Lévi-Strauss», en el volumen col. *Il mito. Guida storica e critica*, Bari, 1975). De alguna manera todos los estudios actuales sobre el mito comienzan por referirse a estas especulaciones sobre el sentido de los mitos —que forman a mi entender una historia muy interesante y reveladora de la cultura moderna— en que los antropólogos, los psicólogos, los filósofos, los historiadores de las religiones, los filólogos y algunos otros han emitido hipótesis y fraguado teorías discutibles y discutidas. Seguir dándole el nombre de mitología a estos estudios no parece evitable a menos que se sugiera un término más claro y conveniente para todos.

La relación de «mito y literatura» ha sido planteada muchas veces. Con frecuencia se refieren a ella algunos críticos literarios que tratan de la pervivencia de los mitos en la poesía actual o moderna. (Sirvan de ejemplo el volumen colectivo *Myth and Symbol. Critical approaches and applications*, ed. por N. Frye y otros, Lincoln, 1963, o el breve libro de W. Righter, *Myth and Literature*, Londres, 1975.) En estos estudios se suele insistir en el valor simbólico de los mitos o en los símbolos míticos que perviven en la literatura moderna, o en la nostalgia mítica de nuestra época, que se expresa en la búsqueda del mito. Todo ese aspecto del simbolismo de la mitología les parece primordial a muchos críticos literarios. (El estudio más informativo y completo al respecto me parece el libro de G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, París, 1969.) Sólo en muy limitada medida se relacionan con ese enfoque los estudios que aquí presento; y no son los símbolos arquetípicos o universales lo que tratamos de desvelar en nuestro análisis de los textos o de la trama de un relato mítico, sino las referencias históricas y las connotaciones ideológicas que laten en la versión determinada en que se presenta o vuelve a contar el relato.

Los griegos no tenían una palabra para designar lo que nosotros llamamos «literatura». Las expresiones más cercanas serían *paideía* y *mousiké*, «educación» y «el arte patrocinado por las musas», que

engloba a la poesía, la música y, por extensión, la literatura. Pero su literatura estaba unida a su mitología, y los mitos eran literatura, de un modo que no tiene paralelo en nuestro mundo actual. Los filósofos, desde Jenófanes y Heráclito a Platón, protestan de ese predominio de la enseñanza de los mitos, contados por los poetas, en la educación popular. Pero, pese a estas protestas de los ilustrados, los mitos siguieron siendo hasta la época helenística el humus en que se enraíza toda la gran literatura. Sólo la Comedia Nueva y, siglos después, la novela griega aparecen como géneros literarios desprovistos de ese arraigo mítico; son géneros «burgueses» en el sentido amplio de este adjetivo (cf. mi libro sobre *Los orígenes de la novela*, Madrid, 1972).

Los dos primeros ensayos de este libro, acerca del viaje al mundo de los muertos y sobre la decadencia de un héroe tradicional señalan, en su enfoque diacrónico, cómo la perduración de la trama mítica acarrea un desgaste y reinterpretación de los motivos. El estudio sobre Penteo indica cómo el mito, que la tragedia recarga de problematicidad, tiene una referencia histórica, es decir, apunta a los problemas de la sociedad ateniense de la época de Eurípides. Tanto este ensayo como el referido a Tiresias revelan las contradicciones de determinadas posiciones sociales —personalizadas en el rey o en el adivino míticos—. Como dice Lévi-Strauss, el mito no aporta soluciones, sino que sirve de «mediador» en la expresión de graves dilemas sociales.

El estudio final, sobre «Sir Orfeo», estudia un caso curioso de contaminación mitológica entre dos tradiciones: la grecorromana y la céltica, en un tema archidivulgado de un viaje al mundo de los muertos. De algún modo el tema suscitado en el primer ensayo enlaza con este último.

El mito, recibido del pasado como un placentero pero ambiguo legado, es más que una gratuita ficción, puesto que habla, en su claro y enigmático idioma propio, de temas que han asediado la imaginación de muchos hombres, de generaciones remotas. Hasta qué punto el mito significa para nosotros algo más que un entretenimiento, un «deleite del oído», como la literatura de ficción según Plutarco, es asunto en que no voy a entrar ahora. Eso depende de la sensibilidad y la receptividad imaginativa mayor o menor de cada uno, de su disposición hacia el pasado y su seguridad y anclaje en el

presente. Lo que aquí pretendo es invitar a una relectura de algunos de esos viejos relatos como quien incita a una excursión a terrenos extraños, pero recorridos ya en sueños.

C. G. G.

Enero de 1981.

EL VIAJE AL MAS ALLA EN LA LITERATURA GRIEGA

NOTA. De los cinco ensayos de este libro, dos han aparecido, con variantes, en revistas españolas: «Tiresias o el adivino como mediador», en *Emérita*, 1975, págs. 107-132, y «Sir Orfeo», en *Prohemio VI*, 1, 1975, págs. 69-81. Otros dos, el dedicado a la figura de Jasón y al que trata de Penteo, recogen y amplían muy considerablemente algunos apuntes presentados ya en los prólogos a mis traducciones de *El viaje de los Argonautas* (1976) y de las *Bacantes* de Eurípides (1979).

Nur wer die Leier schon hob
auch unter Schatten,
darf das unendliche Lob
ahnend erstatten.
Nur wer mit Toten vom Mohn
ass, von dem ihren,
wird nicht den leisesten Ton
wieder verlieren.
Mag auch die Spiegelung im Teich
oft uns verschwimmen:
Wisse das Bild.
Erst in dem Doppelbereich
werden die Stimmen
ewig und milch.

R. M. RILKE, *Sonetos a Orfeo.*

«Sólo quien ya alzó su lira también entre las sombras es capaz de expresar con inspirado acierto la alabanza infinita.

Sólo quien con los muertos comió la adormidera de su mundo no perderá de nuevo el más ligero tono.

Tal vez el reflejo en el estanque desaparezca a menudo ante nosotros: mantén en tu saber su imagen.

Sólo en el doble ámbito llegan a hacerse las voces eternas y suaves.»

