

La interpretación de los mitos presenta problemas distintos de los propios de otros discursos. Por ello, propongo una metodología para la interpretación de los mitos. Esa metodología la aplico a los mitos vascos. En ellos, se ponen de manifiesto rasgos anti-estructurales. Por otra parte, en comparación con los mitos griegos subrayo las similitudes y diferencias. Por último, destaco la importancia de las cavernas en la cultura arcáica. Además, doy claves para interpretar los problemas de las religiones en el mundo actual.

Palabras Clave: Mitología. Hermeneutica. Hierogamia. Serpientes. Platón. Mal. Cavernas.

Mitoen interpretazioak beste diskurtso batzuk ez bezalako arazoak sortzen ditu. Hori dela eta metodologia bat proposatzen dut mitoen interpretaziorako. Metodologia hori euskal mitoei aplikatzeko erabiltzen dut. Euskal mitoetan ezaugarri anti-estruturalak azaltzen dira. Bestalde, greziar mitoekin konparatuz antzekotasun eta ezberdintasun esanahitsuak jartzen ditut agerian. Azkenik, lezeen garrantzia kultura arkaikoan azpimarratzen dut. Gainera, egungo erlijioek sortzen dituzten arazoak interpretatzeko giltzak ematen ditut.

Giltza-Hitzak: Mitologia. Hermeneutika. Hierogamia. Sugeak. Platon. Gaitza. Lezeak.

L'interprétation des mythes soulève des problèmes distincts de ceux issus d'autres types de discours. Ainsi, cet article présente une méthodologie pour l'interprétation des mythes. Et cette méthodologie est appliquée aux mythes basques où l'on retrouve des traits anti-structurels. Par ailleurs, l'auteur relève les similitudes et les différences avec les mythes grecs. Enfin, l'importance des cavernes dans la culture archaïque est mise en lumière. En outre, des clés d'interprétation des religions dans le monde actuel sont proposées par l'auteur.

Mots-Clés : Mythologie. Herméneutique. Hiérogamie. Serpents. Platon. Mal. Cavernes.

De la cueva de Mari a la caverna de Platón.

Estudios hermenéuticos
sobre mitos vascos

(From Mari's cave to Plato's
cave. Hermeneutic studies
of Basque myths)

Gerenabarrena Artamendi, Félix

Univ. del País Vasco – Euskal Herriko Unibertsitatea.
Errektoregoa. Sarriena auzoa, z/g. 48940 – Leioa
felix.gerenabarrena@ehu.eus

In Plato's *Hippias Major* (285b-e) Socrates asks the learned Hippias what it is that the Spartans so enjoy hearing him discourse about. Is it cosmology? No, they cannot stand that. Mathematics? Not on your life; most of them can scarcely count. Prosody, meters, music? No, no, nothing of that sort. What they enjoy hearing about is the genealogies of heroes and of men, the founding of cities and antiquity in general.

M. L. West, *The hesiodic catalogue of women*

El objetivo de este artículo es desplegar algunos de los problemas metodológicos e interpretativos que se plantean a la hora de proceder a la comprensión de los productos culturales que llamamos mitos. La preocupación por los temas metodológicos surge en mis investigaciones de doctorado al comprobar el escaso espacio dedicado en los estudios culturales a la delimitación del mito en comparación con otros discursos. Ciertamente, existe una intuición, basada en el lenguaje común, de lo que es el mito, pero es conveniente una delimitación formal del mismo. Tras el giro lingüístico de la filosofía, el amplio desarrollo de la semiótica y sus taxonomías del lenguaje, entiendo que es posible elaborar una teoría que considere al mito en sus elementos más básicos y objetivables. Asimismo, uno de los rasgos más salientes del mito es su recurrencia histórica, algo que ha sido reconocido por diversos autores de las vanguardias culturales. Hans Blumentberg por ejemplo, se ha referido a la “constancia icónica” del mito y a su riqueza simbólica, mientras que Roland Barthes señalaba que lo mítico, con sus estereotipos, sigue abundando en la sociedad contemporánea. El tratamiento sistemático del mito exige conciliar elementos diversos: la recopilación de discursos míticos, la elaboración de taxonomías, la investigación de posibles estructuras o sistemas de “pensamiento mítico”, la relación entre mitos antiguos y mitos contemporáneos, la circulación de fragmentos míticos entre la mitología oral y la literatura escrita, etc. El enfoque que presento en este artículo se basa en dos presupuestos. Por una parte, considero que el mito es un producto lingüístico objetivable, con unos rasgos diferenciados de otros productos lingüísticos. Por otra parte, entiendo que para acercarnos al mito de una manera abierta, comprensiva pero también crítica hay que tener en cuenta las aportaciones de la hermenéutica contemporánea, desarrollada principalmente en la obra de Gadamer *Verdad y método*.

El mito supone un reto para el intérprete porque la hermenéutica ha resultado ser particularmente fructífera en los casos en que se ha aplicado para identificar la autoría o subjetividad a la que podían remitirse las obras culturales históricas. El mito, no obstante, desafía este planteamiento, en la medida en que el rasgo característico del mismo es su generación colectiva, es decir, la imposibilidad de identificar al autor de un mito, por tratarse del producto espontáneo de una colectividad.

1. Presupuestos epistemológicos de la interpretación de los mitos

La comprensión de los mitos exige tomarlos en consideración como elementos activos de la cultura popular, ya sea ésta arcaica o actual. En este sentido, Nagy ha señalado que el mito, en las sociedades en las que existe y se hace presente, es una expresión que esa misma sociedad considera como válida y representativa de la realidad¹. Ello no quiere decir que esa representación de la experiencia, contemplada desde una distancia crítica, resulte positiva en todos los casos. Existen mitos de diverso tipo, algunos de ellos biófilos y otros más bien mortíferos, con lo cual resulta ineludible una aproximación a los mismos que los trate desde cierta distancia hermenéutica. Por ello, podemos afirmar que el mito como producto cultural se diferencia de:

- La verdad religiosa, que es monocrática: el mito es una estructura lingüística parcial y no clausurada, a diferencia del dogma teológico. Como ha mostrado Durand, los mitos experimentan desarrollos y transformaciones. Con el tiempo, algunos segmentos de mitos cobran mayor relevancia, ocupando el espacio central de una cultura, mientras que otros pasan a ocupar lugares más periféricos².
- La verdad histórica, que es temporalmente ubicable: el mito, tal y como señalaba Lotman³, obedece más a una *ratio spatialis*, es decir, conforma un espacio semiótico dentro del cual se enuncian los diversos sintagmas⁴.
- La verdad metafísica, que apela a principios o fundamentos de la realidad, tendiendo, en correspondencia, hacia el fundamentalismo. Derrida ha acuñado el término mitología blanca para referirse a la estructura metafórica del discurso metafísico occidental. Con ello, trata de relativizar la fuerza dogmática del logocentrismo en occidente.
- La alegoría, que es un recurso estilístico y comunicativo. El mito manifiesta una gran riqueza semántica, lo que Ricoeur ha denominado un ex-

1. Nagy, G. *Greek mythology and poetics*. New York: Cornell University Press. 1996

2. Durand, G. *De la mitocrítica al mitoanálisis*. Barcelona: Anthropos, 1993.

3. Lotman, I.U. *La semiosfera*. Madrid: Cátedra, 1996. pp. 190 y ss.

4. Gerenabarrena, F. "Mitoa, literatura eta semiosferak". En: *Egan*, 2006, Nº 4. pp. 85-100.

cedente de significado⁵. La alegoría por el contrario, opera en un campo muy delimitado y con una significación más unívoca, siendo su uso justificado principalmente para facilitar la traslación de ese significado a otros participantes en el acto comunicativo.

El mito antiguo es uno de los elementos de la cultura que, debido a su circulación oral y origen difícilmente ubicable, exige una labor de interpretación de su significado, puesto que, por lo general, no resulta evidente por sí mismo. La posibilidad de un acercamiento interpretativo a los materiales de la cultura antigua ha sido propuesta en el ámbito de las ciencias positivas por autores como Hodder y Clottes. Hodder ha señalado que, cuando se intenta extraer conclusiones acerca del pasado, resulta inevitable el empleo de marcos de significación (*frameworks of meaning*)⁶. Para Hodder el significado que se extrae de las investigaciones acerca del pasado, reviste un carácter relacional: "*Meaning is relational; it is a joint product of the situation and the person or people for whom the situation is meaningful. Meaning is therefore always for someone*"⁷. Pero no sólo el sentido es relacional, sino que además, para Hodder, una pluralidad de sentidos se constituyen o generan socialmente.

Meaning depends on unique individual experience in the world, but in addition to such individual meanings, it is possible to talk about social meanings. One such meaning is constitutive (or intersubjective) meaning. A constitutive meaning is the type of meaning that constitutes a situation. Unlike individual meaning, constitutive meaning does not refer to any of the specific senses of a spade (digging tool, gardening, archaeology, etc.). Rather, constitutive meaning is the type of meaning that creates the common language upon which all of these individual meanings depend, thus enabling the practice of making any kind of sense in the first place⁸.

Este sentido social es el que se manifiesta también en los complejos mitológicos en la medida en que son articulaciones lingüísticas cuya autoría no se remite a un solo individuo, sino a una comunidad lingüística, que comparte unos determinados símbolos y no otros. De este modo, en el mito se manifiestan los anhelos y los temores de la comunidad simbólica y, por ello, es un receptáculo, no sólo de la experiencia sensorial del mundo, sino también de la respuesta afectiva del grupo a los aconteceres de su enclave.

No obstante, las disciplinas que tratan con la cultura del pasado, en la medida en que pretenden acercarse en sus métodos y en sus resultados a las ciencias experimentales, han tendido tradicionalmente a endurecer sus posiciones y limitar el alcance de sus conclusiones. Estas posiciones son probablemente necesarias para dotar a estas ciencias de rigor y disciplina, pero en los últimos años han venido siendo complementadas con otras más proclives a una cierta inter-

5. Ricoeur, P. *Interpretation theory. Discourse and the surplus of meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976. p. 56.

6. Hodder, I. *Reading the past*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 156.

7. *Ibid.* p. 157.

8. *Ibid.* p. 158.

pretación de los materiales encontrados. En particular, Clottes y Hodder han realizado consideraciones acerca del estatuto empírico del trabajo arqueológico, el primero en relación con la interpretación del arte paleolítico, el segundo en relación con el simbolismo neolítico. Así, Clottes recuerda que *“la Arqueología no es una ciencia dura, en el sentido en que se aplica este término a las matemáticas o a la física. Las ‘pruebas’, a las que nos remitimos con frecuencia, no existen más que en un nivel de comprensión bastante poco elevado”*⁹. Por ello, propone emplear el término ‘mejor hipótesis’ en lugar de la más habitual de prueba: *“Se trata, por tanto, no de una prueba sino de la mejor hipótesis posible, la que con todo rigor, ha de adoptarse a la espera de que otra la sustituya y cumpla mejor las condiciones de lo que debe ser una best-fit hypothesis”*¹⁰.

Hodder, por su parte, ha señalado la concurrencia en el estudio de la antigüedad de una doble circunstancia: la necesidad de un marco teórico como el que puede aportar la hermenéutica crítica, junto con la irreductibilidad de la práctica científica a los postulados de una sola teoría. La perspectiva hermenéutica aporta el reconocimiento de que *“we can only understand the human world through asking questions of it. Nothing has meaning except in relation to a question”*¹¹.

2. La interpretación de los productos culturales espontáneos en perspectiva histórica

El mito no constituye el núcleo temático de la mayor parte de las hermenéuticas de inspiración gadameriana. No obstante, la hermenéutica de los mitos puede contemplarse como un desarrollo particular de la tradición filosófica occidental, en concreto de contenidos post-kantianos de la filosofía de la razón práctica. Entre estos desarrollos destaca la noción de creencia acuñada separadamente por Peirce y Ortega.

2.1. La creencia en Peirce

En la filosofía de Peirce se desarrolla la reflexión en torno a la creencia, como categoría propia de la vida práctica. Señala al respecto el filósofo americano que *“our beliefs guide our desires and shape our actions”*¹². Peirce señala tres rasgos que caracterizan a la creencia. Son los siguientes¹³:

- Se trata de un fenómeno del que tenemos conciencia.
- Calma el desasosiego producido por la duda.
- Implica el establecimiento de una norma de acción o hábito.

9. Clottes, J. “El chamanismo paleolítico: fundamentos de una hipótesis” en *Veleia* N^os. 24-25. p. 270.

10. *Ibid.* p. 271.

11. Hodder, I. *Op. cit.* 2003. p. 196

12. Peirce, C.S. *The essential Peirce, V.I.* Bloomington: Indiana University Press, 1991. p. 114.

13. *Ibid.* p. 129.

Lo más importante a nuestros efectos consiste en observar que la creencia produce el vínculo entre la reflexión y la acción, es decir, lo que en terminología kantiana se denominaría relación entre la razón teórica y la razón práctica. Sin embargo, a diferencia de la propuesta kantiana, la creencia no se concreta en un mandato o imperativo categórico, sino que proporciona diversos criterios que guían la acción en un sentido u otro: *“The essence of belief is the establishment of a habit, and different beliefs are distinguished by the different modes of action to which they give rise”*¹⁴.

La noción de creencia en Peirce salva uno de los puntos débiles del sistema kantiano. Se trata de las consecuencias que se derivan de llevar a rajatabla las conclusiones de la crítica de la razón pura y de la crítica de la razón práctica. Esta debilidad del sistema kantiano fue advertida por Hegel y, posteriormente, por la filosofía de los valores de Scheler y Hartmann. En cuanto a Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu* indicaba que la relación entre imperativo categórico y verdad (razón práctica y razón teórica) exigía un compromiso dictado por las circunstancias de hecho.

Cada cual debe decir la verdad. En este deber, enunciado como incondicionado, se admitirá en seguida una condición: si sabe la verdad. Por donde el precepto rezará, ahora, así: cada cual debe decir la verdad con arreglo a su conocimiento y a su convicción acerca de ella¹⁵.

Lo que Hegel ponía de manifiesto era la aparente contradicción entre una ley moral universal y necesaria (el imperativo categórico) y la contingencia del conocimiento humano. De este modo, Hegel muestra que la acción humana se vincula a las circunstancias de hecho y al conjunto de conocimientos que posee el individuo en un momento determinado.

Hartmann por su parte, señala que *“es un prejuicio de punto de partida reducir lo que es aprioricamente mostrable en la consciencia moral a una “razón práctica” legisladora”*¹⁶. Es decir, para Hartmann, al igual que para Peirce, junto a los mandatos morales, existen apreciaciones de otro tipo, que directamente inciden en las acciones de la vida, pero que no tienen el carácter de ley. Se trata de la percepción de los valores. A tal punto es importante esta apreciación de los valores que Hartmann invierte el orden de prioridad respecto de los mandatos morales y señala que *“no perjudica a su carácter material-objetivo que los mandatos morales se apoyen sobre ellos, que todo deber ser esté condicionado por ellos y tienda a ellos. Las estructuras de valor son objetos ideales, están más allá de todo ser y no ser real, también más allá del sentimiento real, el único que las capta”*¹⁷.

14. Ibid. pp. 129-130.

15. Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2000. p. 248.

16. Hartmann, N. *Ética*. Madrid: Encuentro, 2011. p. 142.

17. Ibid. p. 157.

Para Hartmann, en la acción humana el condicionante básico resulta ser la percepción de los valores, en base a la cual se adoptan decisiones y se señala una tendencia del obrar. Esta valoración se expresa lingüísticamente en complejos que constituyen las claves valorativas del hombre. Este acerbo valorativo puede relacionarse con el contenido de la noción peirceana de creencia, en tanto que articula el vínculo entre la reflexión y la acción. Otro de los vínculos que tiene la teoría de los valores con la noción peirceana de creencia consiste en la relación entre valores y modelos de imitación. A este respecto, Hartmann señala que

la aceptación del modelo mismo precede a toda imitación. Si este modelo es un ideal puro, sin realidad, entonces se sitúa de antemano en el mismo plano que los valores; es apriórico como ellos y sólo se diferencia de ellos por la concreción tan llena de vida. Pero si el modelo es un hombre real determinado -prescindamos de la idealización que de todos modos siempre entra en juego-, entonces hay que preguntarse: ¿por qué elijo a éste y no a otro? No puede ser una casualidad, por supuesto, que elija precisamente a éste -el estoico a Zenón o a Sócrates; el cristiano, a la figura de Jesús. La elección tiene un fundamento muy determinado; es imposible aceptar como modelo una figura cualquiera. Sólo se puede aceptar un modelo que tenga determinadas cualidades morales; que corresponda a determinadas exigencias; dicho brevemente, un modelo que lo ilumine a uno con su contenido, con su "materia"¹⁸.

En los mitos, la presencia de un modelo que opera como guía de imitación aparece de forma recurrente en la figura del héroe. Podemos expresar esta correspondencia entre los tres planos referidos de la siguiente manera.

P. EPISTEMOLÓGICO	P. LINGÜÍSTICO	P. ONTOLÓGICO
Creencias	Mitos	Valores

Los valores no constituyen el contenido exclusivo de los mitos o de las creencias. En los planos epistemológico y lingüístico, se integran también, contenidos descriptivos y predicativos. Los valores, no obstante, ejercen una función de vectorización (marcan una tendencia valorativa, positivamente o negativamente) respecto de los contenidos descriptivos y predicativos. Asimismo, tampoco los mitos agotan el contenido de las creencias, de tal modo que puede afirmarse que los tres planos se ordenan respectivamente al modo de muñecas rusas.

2.2. Las creencias en Ortega

También en Ortega las creencias cobran importancia en relación con las ideas. Así como a las ideas se llega por medio de la actividad individual del pensamiento, según Ortega, en las creencias, se está: "*En efecto, en la creencia se está, y la ocurrencia se tiene y se sostiene. Pero la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros*"¹⁹. Hemos señalado anteriormente que el mito representa, frente a la verdad, una suerte de "ratio spatialis". Esta caracterización concuerda con la afirma-

18. Ibid. p. 168.

19. Ortega y Gasset, J. *Ideas y creencias*. Madrid: Alianza, 2005. p. 25.

ción orteguiana respecto al carácter envolvente o continente de las creencias. Lo propio de las creencias, según Ortega, consiste en que con ellas no se actúa, no se opera como con las ideas, sino que se cuenta con ellas²⁰, porque en ellas se está.

3. El método en la interpretación de los mitos

He señalado anteriormente el escaso interés de muchos de los especialistas en mitología comparada por delimitar formalmente el mito en relación con otros discursos, dando por hecho que ya se tiene una noción intuitiva del mismo. Así por ejemplo Puhvel, en su magnífica *Comparative mythology*²¹ expone que existe una creación propia de lo que puede llamarse el “pensamiento mítico” y que, paradójicamente ha sido enfrentada en la escena histórica por partisanos de la filosofía y celosos de la fe, limitando así la recepción cultural del mito tradicional. En el ámbito de la semiótica, Greimas afirmaba en su libro *Semiótica* que “*El estado actual de las investigaciones en torno a la tipología de los discursos no permite determinar, con certeza, las características propias del discurso mítico considerado como género*”²². Por ello, entiendo que las consideraciones que siguen suponen una aportación a la delimitación formal del mito.

Para Aristóteles, el mito es la trama, el ensamblaje de los distintos elementos narrativos que dan lugar a un complejo de hechos que reciben el nombre de tragedia. La dianoa, por su parte, es la idea que se pretende trasladar a la audiencia de una obra dramática. Por lo tanto, vemos que la relación entre el mito, entendido éste como la trama discursiva o lingüística de una sucesión de acontecimientos y una cierta idea que se pretende transmitir, se remonta a Aristóteles. Modernamente, Lévi-Strauss en su enfoque estructuralista percibió que las comunidades que generan mitos, mediante ellos, elaboran códigos que coadyuvan a resolver problemas de índole diversa. La finalidad de los mitos, según el enfoque de Lévi-Strauss, vendría dada por el intento de reconciliación de problemas codificados simbólicamente.

La hermenéutica como corriente filosófica ha seguido un desarrollo histórico que resulta relevante para entender cómo es posible acercarnos a los mitos y a sus significados codificados. Dos corrientes principales han jugado un papel preponderante en el desarrollo de la teoría hermenéutica. Por una parte, la corriente subjetivista, que tiene en Dilthey a su más fiel exponente, propugnó como finalidad de la hermenéutica el acercamiento a la psicología del autor del texto. El acercamiento a las condiciones históricas que estaban presentes en el autor y sus circunstancias contribuiría a aclarar aquellos aspectos de la obra que no ofrecieran un significado evidente. En el caso de los mitos, se produce un hecho aparentemente paradójico, ya que los mitos son relatos sin autor. Los mitos son creación espontánea de la comunidad, sin que ninguno de los miembros de ésta

20. Ibid. p. 28.

21. Puhvel, J. *Comparative mythology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987. p. 7.

22. Greimas, J.A. *Semiótica*. Madrid: Gredos, 1990. p. 2061.

pueda reclamar su autoría. En épocas más tardías es posible que autores determinados elijan un motivo mítico y lo elaboren poéticamente o lo trasladen a alguno de los géneros literarios. Sin embargo, el mito originario, en el que los hombres de la comunidad depositaban sus anhelos y temores, surge espontáneamente. Por lo tanto, el criterio subjetivista padece una limitación importante a la hora de interpretar los mitos.

El segundo criterio es el objetivista o lingüístico. Se trataría de completar el significado de los enunciados por medio de reglas que están presentes en el medio lingüístico del texto que se estudia. Según las reglas de esta versión objetivista de la hermenéutica, los mitos no resultan fácilmente interpretables, debido a que relatos míticos similares se encuentran expresados en distintos idiomas. De este modo, el estudio de los mitos desafía la eficacia de una hermenéutica rígidamente lingüística y convierte en virtualmente necesario el acceso al plano simbólico de la cultura. Podríamos afirmar que la interpretación de los mitos debe ir más allá de lo lingüístico, para acceder a lo simbólico.

Frente a los puntos de vista anteriores, Gadamer²³ propuso el criterio de la fusión de horizontes para describir la naturaleza de la labor interpretativa. Este concepto, más amplio que cualquiera de los anteriores, permite un acercamiento fructífero al fenómeno de los mitos. Por la parte del intérprete, su horizonte interpretativo debe dar cuenta de los mitos en los que se desenvuelve su cultura, a fin de distinguir entre las categorías del discurso y los prejuicios axiológicos que puedan existir. De tal manera que el acercamiento a una cultura ajena debe producirse con el reconocimiento de las asunciones en que se basa la propia. Es significativo el ejemplo de Lévi-Strauss, que rompió con la tendencia generalizada de considerar a las culturas salvajes como inferiores o menos desarrolladas.

Para desarrollar el horizonte interpretativo de un mito determinado, además de los tres puntos anteriores de carácter general, deben tenerse en cuenta unas bases interpretativas de carácter particular. A continuación, voy a proponer un esquema interpretativo de los mitos que permite integrar enfoques metodológicos diversos, tales como el estructuralismo de Lévi-Strauss, el trifuncionalismo de Dumézil, la taxonomía de lo imaginario de Durand y la mitología comparativista de Kerényi. Estos elementos hermenéuticos pueden ordenarse en cuatro niveles. Son los siguientes:

El nivel teonímico: Se refiere al nombre de los personajes o figuras míticas, usualmente dioses y números. El nombre, suele dar pistas sobre el origen, a menudo arcaico de estas figuras del imaginario social. Por ejemplo, Zeus, proviene de Dyeus, que quiere decir luz, tal y como ha explicado Kerényi²⁴. El estudio del 'enjambre semántico' de los nombres, resulta en ocasiones fructífero. Sin embargo, este nivel debe completarse con los siguientes, so pena de caer en interpretaciones acrílicas. Así por ejemplo, la escuela de Max Müller incidió excesivamente en el nombre de los dioses, cuando a menudo muchos de estos

23. Gadamer, H.G. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977. p. 331.

24. Kerényi, K. *Zeus and Hera. Archetypal image of father, husband and wife*. New Jersey: Princeton University Press, 1975. pp. 3 y ss.

nombres persisten, aun cuando cambia el comportamiento de las figuras míticas asociadas a ellos. Por ello, es necesario acceder al segundo nivel.

El nivel funcional: Este nivel se refiere a las funciones que se atribuyen a una determinada figura mítica. El concepto de actante de Greimas procedente de la teoría literaria se acerca notablemente a lo que quiero expresar. El conjunto de funciones atribuidas a una figura mítica constituye su contenido significativo. De esta manera, el nivel funcional permite establecer comparaciones entre figuras míticas que aun presentando diferentes nombres (diferencias en el nivel teonímico), guardan similitudes funcionales. Asimismo, el nivel funcional permite establecer diferencias de matiz entre figuras míticas aparentemente similares. De este modo, pueden agruparse las diversas funciones en 'clusters' o conjuntos y establecer matrices con los diversos elementos identificados.

El nivel estructural o sistémico: al proceder a comparar mitos de un determinado ámbito cultural con los de otro distinto pueden llegar a establecerse analogías y relaciones. De este modo, el intérprete puede identificar sistemas o estructuras (elementos relacionados con cierto grado de orden). Lo mismo puede ocurrir con fragmentos de mitos, denominados mitologemas. Lévi-Strauss por ejemplo, propuso la sistematización de variantes de un mismo mitologema que, una vez relacionados, compondrían el complejo ideológico (problemas y soluciones de una comunidad étnica) que se ejemplifica en el mito. Asimismo, Dumézil propuso que en la mitología de los pueblos indoeuropeos se refleja una estructura tripartita, aceptando ciertas variaciones según los diversos pueblos. El enfoque de Dumézil ha sido descartado por algunos autores como West²⁵, y ha experimentado correcciones por parte de algunos de sus seguidores. No obstante, algunos desarrollos de la teoría han continuado dando buenos frutos. Un ejemplo de ello es el libro de Woodard *Indo-European Sacred Space: Vedic and Roman Cult*²⁶. Asimismo, en este nivel de elaboración podemos recuperar el discurso de Derrida acerca del logos y el de Ortiz-Osés acerca del mito. Para Derrida el discurso (logos) y con él, la voz, hacen posible la paternidad mientras que la escritura para Derrida, significa la orfandad propia del hijo. Asimismo, el mito en la teoría de Ortiz-Osés, ocupa el lugar simbólico de la madre. Podemos representar gráficamente esta correlación de la manera siguiente:

Padre (Metafísica clásica)	Hijo (Derrida)	Madre (Ortiz-Osés)
Discurso	Escritura	Mito
Voz personal: Autoridad	Anónimo: Orfandad	Coral: Comunidad
Justificación (Verdad)	Diseminación	Compleción: Sentido
Palabra (Logos)	Inscripción (Typos)	Trama (Mythos)
Presencia	Ausencia	Huella

25. West. M. L. *Indo-European poetry and myth*. New York: Oxford University Press, 2009.

26. Woodard, R.D. *Indo-European Sacred Space: Vedic and Roman Cult*. Chicago: University of Illinois Press, 2006.

El nivel pragmático o de aplicación: La interpretación de los mitos puede cumplir una función respecto del momento actual. Gadamer señaló que la 'applicatio' es un momento fundante de la interpretación. En este sentido, puede mencionarse el enfoque de Nagy, cuando señala, respecto de la narración épica y en general, de la mitificación o mythmaking, que "*the explicitly narrative structure of epic, as is the case with mythmaking in general, frames a value system that sustains and in fact educates a given society*"²⁷. Aplicando este punto de vista a las creaciones de Hesíodo y Homero, Nagy destaca su función de recapitulaciones axiológicas de finalidad panhelenizante.

Recalling the testimony of Herodotus and others to the effect that Homer and Hesiod provide a systematization of values common to all Greeks, we may go so far as to say that "Homer" and "Hesiod" are themselves the cumulative embodiment of this systematization -the ultimate poetic response to pan-Hellenic audiences from the eighth century onward²⁸.

4. Aplicación de la metodología: tres relatos vascos

A continuación, vamos a ofrecer una aplicación de la metodología hermenéutica a tres relatos del acervo tradicional vasco. Desde un punto de vista pragmático, su razón de ser o causa final parece ser ejemplificativa. Es decir, sirven de ejemplo para las decisiones de la vida. Puede afirmarse que se trata de relatos que ayudan a afrontar los avatares de la vida. Es decir, puede considerarse que son narraciones que comparten con los mitos la capacidad para plasmar las preferencias de la comunidad lingüística que los genera, en un sentido muy similar a los relatos que recoge Greimas en su obra *Des dieux et des hommes*²⁹.

4.1. Gatza ala erregea (La sal o el Rey)

En este cuento, se presenta a la muchacha (hija de un Rey) una disyuntiva que ha de afrontar. En efecto, debe elegir entre la sal y el Rey. La sal es un elemento que aparece frecuentemente en el folklore y los mitos de los pueblos de Europa. El estudio, ya clásico, de Jones³⁰ recopila las diversas significaciones que adquiere la sal en cuentos y leyendas. Entre todas ellas, hay dos que convienen al relato que ahora analizamos. La primera de ellas, se refiere al acto de arrojar sal al fuego, que Jones vincula con el alejamiento de la mala fortuna. La segunda de ellas, se refiere a la asociación de la sal con la sabiduría o gracia personal. Tenemos por lo tanto, dos conjuntos de significaciones opuestas desde el planteamiento inicial del cuento:

27. Nagy, G. *Greek mythology and poetics*. Ithaca: Cornell University Press, 1992. pp. 36-37.

28. Ibid. p. 42.

29. Greimas, A.J. *Des dieux et des hommes*. Paris: PUF, 1985. pp. 29 y ss.

30. Jones, E; Jung, C.G; Hillman, J. *Salt and the alchemical soul*. Connecticut: Spring publications, 1995. pp. 47-100.

Sal	Rey
Orden materno	Orden paterno
Gracia, salero	Poder
Elemento vivificante	Status consolidado
Habilidad interpersonal	Posición social

Siguiendo el esquema de Jones, se pone de manifiesto la confrontación entre dos posibles escenarios: la chica puede optar por el orden paterno (Rey) y vivir una vida estable, pero estática, sometida al poder del amo masculino o puede optar por el orden materno. Este último le ofrece una vida más venturosa, creativa, arriesgada, pero en la que su especial gracia o salero, junto con los consejos de la madre (que representa la Virgen) le ayudarán a sortear las desgracias. Las citadas vivencias también le ayudarán a fortalecerse (avivando el fuego con la sal) y, finalmente, a lograr poner el destino a su favor (mediante el casamiento con el hijo de la Señora).

El cuento señala la inconsciencia del hijo de la señora. Con ello, se alude a que en su enamoramiento, desconoce la condición social de la chica, cegado (el amor es ciego) por su gracia natural. Parece claro que el casamiento en el orden del padre se realizaría con plena consciencia de que ella es hija del Rey, con lo que el novio se fijaría menos en la sal de la chica y más en su status.

El cuento expresa la preferencia por el modo de vida del orden consagrado en el cuento como materno, sobre el del orden paterno. Tratándose de un cuento tradicional, bien puede reflejar la preferencia de la comunidad o de buena parte de ella por una vida no centrada en la jerarquía social ni en el poder, sino más bien en las posibilidades espontáneas que ofrece la comunidad. Se daría una oposición bastante clara entre *communitas* y *societas*, en el sentido de Turner³¹. Asimismo, se expresa claramente la afirmación de que es posible una vida al margen de la posición social y del poder. Por último, cabe señalar que aunque la unión con el hijo de la señora pudiera parecer como beneficiosa socialmente, la inconsciencia del hijo respecto a la condición social de la chica indica que el criterio de status no resulta valorado positivamente. Al contrario, el cuento parece ir dirigido precisamente a recalcar que si se opta por el orden paterno tal y como aparece en el cuento, se corre el riesgo de perder la sal de la vida.

4.2. Kanillo arrantzalea eta kanillo txiki

El relato de Kanillo se caracteriza por ser extraordinariamente complejo. Por ello, admite lecturas diversas. Ninguna de ellas puede llegar a agotar el abanico de significaciones del cuento. Para desentrañar el sentido del relato, voy a tener en cuenta dos interpretaciones, la de Ortiz-Osés y la de Apalategi. Las dos tienen poco que ver entre sí. Sin embargo, ambas aportan elementos de comprensión es-

31. Turner, V. *The ritual process: structure and anti-structure*. 1995. pp. 94 y ss.

timables. Por mi parte, añadiré algunas claves no tenidas en cuenta por los dos autores mencionados.

Ortiz-Osés aplica su metodología a la interpretación del relato y ve en las aventuras de Kanillo un arquetípico proceso de individuación.

Canillo-hijo logra su individuación, liberación e independencia de la “casa del diablo-besugo” (que es él mismo en cuanto fijado al ánima negativa y sombra anidada en el médium líquido amniótico del Mar/Madre). En este viaje arriba a la orilla salvadora del mar y, finalmente, a su hogar, asumiendo la muerte (yegua muerta) y endosándose psíquicamente la paloma (ánima positiva o animadora) y la hormiga (fuerza ctónica elemental)³².

Vemos que Ortiz-Osés vincula imágenes concretas con elementos del desarrollo de la personalidad:

Mar / Madre
Yegua muerta / Muerte
Paloma / Ánima
Hormiga / Fuerza ctónica

De la interpretación de Ortiz-Osés se extrae que el protagonista persigue una liberación. Ortiz-Osés propone que esta liberación tiene carácter psíquico. Es la mencionada individuación de corte psicoanalítico. Por mi parte, quiero proponer que la liberación de Canillo tiene que ver preferentemente con los ritos y prácticas de la religión primitiva iniciática y con elementos chamanísticos, más que con presupuestos de una teoría moderna de la psique. A mi entender, hay que tener en cuenta elementos culturales presentes en la religión tradicional vasca y que pueden ayudar a comprender la presencia de algunos significantes del relato.

Apalategi, por su parte, señala que

el cuento presenta dos clases de problemas. El problema del parentesco y el de las relaciones sociales. Las relaciones de parentesco las catalogo como relaciones interiores y las sociales como exteriores. Pienso que las relaciones de parentesco se crean en relación a las exteriores, y se solucionan, en razón al parentesco, de una forma diferente. Ocurre lo contrario en lo que respecta a las relaciones exteriores. En el gráfico queda fielmente esto último. Entre los dos parentescos, existe no obstante una notable diferencia y es ésta: el héroe principal (el hijo) no recibe ninguna ayuda del héroe secundario (el padre) y, en cambio, el antihéroe principal (besugo-diablo) sí recibe ayuda del antihéroe secundario (diablo de figura de hombre). El hecho de ser principal en las relaciones de parentesco no presupone que lo sea en las relaciones exteriores³³.

Apalategi, a diferencia de Ortiz-Osés, introduce categorías sociológicas para explicar el desarrollo del relato. El parentesco, la relación familiar, es una de las claves del cuento, según Apalategi. A la familia, como institución en la que se desenvuelven relaciones de poder/sometimiento y de cooperación/no-cooperación, se oponen en el relato las relaciones exteriores, aquellas que el protagonista encuentra en su andadura.

32. Ibid. p. 115.

33. Apalategi, J. *Introducción a la historia oral*. Barcelona: Anthropos, 1987. p. 146.

Tanto Ortiz-Osés como Apalategi apelan a las figuras parentales para explicar el relato. Ortiz-Osés lo hace para mostrar un esquema de desarrollo basado en imagos psíquicas (materna y paterna), de acuerdo con un esquema de inspiración psicoanalítica. Apalategi toma como clave explicativa la familia nuclear. Se trata para él, de familias de tinte realista, que evidencian problemas interpersonales (abandono del hijo, afición al juego del padre, etc). De la aportación de Apalategi creo que resulta interesante tomar su idea de familia, pero interpretándola en un sentido amplio, como comunidad extendida en la que el protagonista desenvuelve sus esfuerzos.

Procede realizar una reinterpretación del mito teniendo en cuenta los rasgos de la religión primitiva de corte chamanístico. Para ello, es conveniente analizar el mito en sus diferentes escenas.

Escena 1: Canillo el pescador.

- Canillo padre es un pescador, es decir su modo de vida es similar al de los cazadores-recolectores. Como ellos, acude a pescar cuando consume sus bienes, sin que realice una conducta planificativa. Aquí se nos presenta la primera comunidad a la que pertenece Canillo el chico, la comunidad familiar. El padre y el hijo comparten nombre, con lo cual se manifiesta la tipicidad de estas conductas, a modo de etapas que todo varón (primero hijo y luego padre) pasa en su vida.
- Canillo establece relación con el besugo diablo, que le exige una conducta sacrificial. Canillo no tiene más remedio que sacrificar a su hijo a cambio de riquezas. Los sacrificios animales son práctica común en las costumbres primitivas y el sacrificio de los hijos es bien conocido por el caso típico de Abraham. La contraprestación consiste en riquezas para Canillo, algo que entra dentro de lo habitual, porque los sacrificios animales solían llevarse a cabo para lograr el favor de los dioses o númenes.
- Canillo el chico es enviado a una casa oscura que representa el inframundo, el Hades. El motivo del rapto es también recurrente. Aparece en el mito de las dos diosas, Perséfone y Deméter. Lo súbito del rapto guarda similitud con el carácter inesperado y violento de la muerte.

Escena 2: Huida de Canillo el chico.

- La muerte en el reino de las sombras es simbólica o ritual, probablemente iniciática, puesto que Canillo logra salir de la guarida y es arrojado al mar. El mar representa en la aventura de Canillo el límite de su acción. En principio, el mar es un ámbito no apto para la acción humana. Para que Canillo pueda hacer algo con su vida, debe primero nadar, cruzar el mar y arribar a la orilla, que es para él, el punto de partida de una nueva vida. En el mar lo único que le cabe hacer es nadar, es decir, atravesarlo sin permanecer en él. Se trata de un pasaje o rito de paso.

- Canillo se encuentra con un león, una paloma y una hormiga. Ésta es la segunda comunidad en la que se encuentra Canillo. Una vez atravesado el mar Canillo se encuentra con tres animales. Debe superar una prueba, algo habitual en los ritos de iniciación, a cambio de nuevos poderes. Canillo, demuestra su pericia en la comunidad de los teriomorfos, relacionados en diversas culturas con los chamanes, con lo cual se inviste de los poderes totémicos y del maná o fuerza que guardan estos animales. La prueba puede dar idea de la naturaleza del 'cargo' o personalidad que adquiere Canillo. Se trata de determinar la justicia en el reparto de una presa. Por lo que parece ser el resultado de la prueba, el rol que adquiere tras la prueba viene a ser el de un pacificador de la comunidad.
- A cambio de ello, recibe el don de transformarse en cada uno de los animales a los que ha ayudado. La cualidad de transformarse en animales se adquiere en las ceremonias chamánicas y en ritos de iniciación. Estas transformaciones permiten el acceso al diablo, personificación del mal, así como a desentrañar el secreto de su extinción. La tarea de Canillo será hacer desaparecer el mal, encarnado por el diablo. Es ésta una tarea propia de los chamanes en las religiones en que tienen presencia y le corresponde a Canillo en su nueva condición, como iniciado.

Escena 3: Regreso a la guarida del diablo.

- El diablo desvela su secreto, el modo de procurarle la mortalidad, de hacer que desaparezca. Para ello, Canillo tiene que encontrar al hermano del diablo. Éste guarda en su vientre una liebre, la liebre una paloma y la paloma un huevo. Vemos que el diablo o figura maléfica, se desdobra en dos. Para provocar la desaparición del mal, Canillo debe acudir a la figura desdoblada del diablo, es decir, a un ser que tiene la misma naturaleza que el diablo. Es un caso similar a la relación entre icono y ente sagrado. En el relato se propone una lógica según la cual el mal y el bien se encuentran interpenetrados. Para que desaparezca el diablo, Canillo debe acceder al ser íntimo del diablo-hermano (imagen desdoblada del mal), a su vientre y allí acceder a estratos de su ser cada vez más benéficos o puros. En numerosas culturas de la antigüedad se consideraba que las vísceras de los animales tenían carácter sagrado y una función mántica. En el interior del vientre se encuentra un conejo y en el interior del conejo una paloma, con lo cual se observa la gradación progresivamente más blanca, más benéfica, del ser del hermano-diablo. En el interior de la paloma se encuentra el huevo. El huevo significa la totalidad, el germen de la vida nueva. Por la acción de Canillo chico, la magia negra se transforma en blanca.

Escena 4: La lucha con el diablo en Iparrarremendi.

- Canillo se transforma en león y lucha con el diablo. Sin embargo, las facultades físicas que emplea, únicamente le permiten empatar con el dia-

blo. Para la victoria sobre él, para acceder al ser más íntimo, y transformar el mal en vida, precisa de la cooperación de la asistente criada. Con la energía benéfica que ésta le proporciona (en forma de panecillo), Canillo puede doblegar al mal, someterlo y extraer de él el elemento salvador, el huevo. Vemos que para que exista huevo, es precisa la unión sexual y por ello, aparece en ese momento la figura de la criada, que le ayuda a dominar la fuerza maligna y tener acceso al huevo. Una vez en posesión del huevo, Canillo procede a ejecutar la acción prescrita que provoca la desaparición del mal. De este modo, el mal se transmuta en bien.

Escena 5: Regreso a casa y reconciliación con el padre.

- Canillo regresa a casa y su padre no le reconoce en un primer momento. Es algo normal, puesto que su condición ha cambiado, tras la iniciación y su acción mágica de convertir el mal en bien. Sin embargo, cuando se identifica, el padre se percata del éxito de su hijo en las pruebas a las que ha tenido que ser sometido y lo celebra gozosamente.

4.3. Castillo pranko

Se advierte en este relato una oposición entre la pérdida de los bienes materiales o externos y la adquisición de bienes espirituales o internos. El héroe se enfrenta al arquetipo masculino, que comparece con signo negativo y recibe, por el contrario, la ayuda del arquetipo femenino, representado por la muchacha. De tal manera que el héroe central presenta en la narración una cierta pasividad o antiheroísmo masculino, que Ortiz-Osés contrapone a la actividad de la chica, más heroica ésta.

En este sentido y contexto es muy revelador el carácter pasivo y no-heroico que exhibe nuestro protagonista en la leyenda, mientras que es la mujer –el ánima– la que toma la iniciativa hasta el punto de transmutar mágicamente su caballo en ermita, a sí mismo en imagen y a su marido en sacristán (una figuración un tanto fascinadora, petrificadora o hechizadora del hombre por la Mujer)³⁴.

En este relato se observan tres partes diferenciadas. En la primera parte se justifica la relación entre el joven y Castillo pranko. El joven se relaciona con Castillo pranko debido a un avatar del destino. Pierde su fortuna y quiere recobrarla por lo que su única vía parece ser la que le ofrece Castillo pranko. Cabe destacar por una parte, la recurrencia del tema de la fortuna y del destino. Por otra parte, para que el joven pueda acceder a la ayuda de Castillo pranko se le exige una conducta pautada y estricta (llegar a su residencia antes de que se calce la segunda bota), revelando así un carácter ritualístico. En tercer lugar, al igual que en el relato anterior, se exige al muchacho una conducta sacrificial, incluso para lle-

34. Ortiz-Osés, A. Op. cit. 1982. p. 118.

gar a la morada de Castillo pranko. Estos dos últimos caracteres desvelan cierta relación del cuento con prácticas religiosas antiguas (ritualismo y sacrificios).

En la segunda parte Castillo pranko expone el modo de recuperar la fortuna. Castillo pranko exige al muchacho superar una serie de pruebas si quiere reganar su fortuna perdida. Las dos primeras tienen carácter laboral-económico. Se refieren a las dos formas económicas preponderantes desde el neolítico, la domesticación de animales y la agricultura. En ambas, es la muchacha la que realiza las tareas. Sin embargo, por muy buenas que fueran las tareas realizadas por la muchacha, la clave del cuento reside en la joya. La sortija representa lo más valioso, en forma simbólica. La sortija se encuentra en el tapón de un recipiente que contiene la sangre de la chica. Entiendo que la sangre simboliza el ser más íntimo de la mujer, su esencia interna. En ello va a encontrar el chico la joya o clave de su existencia, si bien ésta se hallará en las profundidades, dando a entender la dificultad de su acceso. Coincido con Ortiz-Osés en que el despedazamiento físico es un mitologema que se repite tanto respecto de Dionisos como en otros relatos del folklore internacional. La posterior recomposición suele acarrear, por lo general, alguna diferencia respecto del estado original (de ahí la pérdida del dedo). En cualquier caso, es la mujer la que ejerce un rol activo, aún cuando es ella misma la clave de la salvación del chico, denotando una cierta inacción del varón.

En la tercera parte, Castillo Pranko toma la determinación de matar a los recién casados. Aquí se actualiza la imagen del hombre poderoso y maligno. Es decir, se opone al ingenuo y bondadoso muchacho el perfil del hombre malvado y tiránico. Parece que implícitamente, lo que mueve a Castillo Pranko es la envidia por la felicidad de los jóvenes, así como por su presunta fecundidad (transcurren nueve meses desde que encuentra el rastro de los jóvenes). El muchacho demuestra de nuevo su impericia, denotando una falta de heroísmo que únicamente suple a base de evitar un enfrentamiento con la figura patriarcal altamente desvalorizada. De este modo, para salvarse no podrá imitar a Castillo Pranko (tendencia mimética) sino evitar la concurrencia con él, incluso simulando la enajenación de la personalidad.

5. Aplicación de la metodología en el relato del casamiento de Mari con el Señor de Bizkaia

Beriain, siguiendo a Caro Baroja y a Mañaricua, señala que *“en los albores del siglo X se produce un proceso de cristianización sistemática en el País Vasco, que voy a interpretar como racionalización sociocultural, en los términos de Weber”*³⁵. Asimismo, Beriain muestra que el carácter de la Iglesia en esa época tenía unas connotaciones específicas.

Contrariamente a las ideas modernas de la separación de la iglesia y del Estado, la iglesia en el año 1000 no era concebida como una estructura visible, corporativa y legal frente a la autoridad política, sino que la iglesia, la ecclesia, era concebida como el pue-

35. Beriain, J. *Vascos y navarros*. Alegía: Haranburu, 1998. p. 55.

blo cristiano, *populus christianus* que era gobernada por ambos, gobernantes clericales y sacerdotes (*regnum et sacerdotium*)³⁶.

Quiero ello decir que el choque entre cristianismo y paganismo se operó al nivel de los modos de vida, no tanto al nivel de estructuras socio-políticas (Iglesia-Estado). Siguiendo a Hodder puede entenderse que en toda expresión religiosa se produce un enredamiento o *entanglement* tanto material como espiritual, en el que las costumbres se ven afectadas. Se trata del entremezclamiento en la vida cotidiana de diferentes conjuntos de ideas y creencias. Podemos denominar a estos productos culturales 'fragmentos de vida', *lebenstücke*, que sirven en lo cotidiano y relacionan lo más inmediato con lo más trascendente. Debemos recordar con Guilaine, que "*les dieux sont le produit des sociétés pyramidales. Ils sont un miroir des aspirations de la société qui les secrète. Il n'est pas innocent si l'archéologie ne révèle une religion codifiée, avec temples, lieux de culte et desservants, que dans le cadre d'organisations hiérarchisées: chefferies, cités, états*"³⁷. Ambas formas de vida, cristianismo y paganismo, se ordenan en torno a unos símbolos, que operan a modo de ideogemas para encauzar las acciones de los hombres en uno u otro sentido. De ello persiste la huella en el registro de leyendas vascas que tienen que ver con el advenimiento del cristianismo. En estas historias se hace hincapié, en que lo que desaparece (no del todo, sin embargo) es una forma de vida. Así, Estornes Lasa refiere la historia de los últimos *mairus* (gentiles).

Dicen que los *mairus* vivían en las cuevas.

Entonces, sin duda, no se veían nubes; mas he aquí que una vez aparece en el cielo una hermosa nube y todos quedaron maravillados.

Tenían un abuelo muy anciano ciego hacía ya tiempo. Pensando que éste sabría qué significaba la nube, sacáronle del rincón de la cueva en que se hallaba, a la luz del zaguán. Como estaba ciego abriéronle los ojos con horquillas de haya que ex profeso habían hecho en el bosque.

El anciano abuelo, al ver la nube dijo: 'jóvenes, ha pasado nuestro tiempo; Jesús ha nacido al mundo y nosotros somos perdidos'.

Al decir esto, todos encogidos metieron en la cueva y se acabó: nunca más volvieron a salir³⁸.

En este mismo sentido, resulta relevante recoger la caracterización que Daraki señala acerca del mundo dionisiaco, al afirmar que "*l'univers dont Dionysos est le maître est un monde sans ciel*"³⁹. La plasmación en el registro mitológico vasco del advenimiento de la autoridad masculina junto con la consistente presencia femenina, se muestra en el relato del casamiento de Mari con el Señor de Bizkaia. Para comprender su alcance, resulta útil la comparación con el simbolismo griego, porque en el contraste resplandecen los matices de uno y otro relato. Lo que propongo es que el casamiento de Mari presenta cierta analogía con

36. Ibid. p. 56.

37. Guilaine, J. *Les racines de la Méditerranée et de l'Europe*. Fayard. 2008. p. 49.

38. Estornés Lasa, B. *El mundo en la mente popular vasca*. San Sebastian: Añamendi, 1975. p.33.

39. Daraki, M. *Dionysos et la déesse terre*. Paris: Flammarion, 1994. p. 44.

el ritual de Atenea. Al parecer, el motivo del casamiento constituye una hierogamia que se remonta a estratos arcaicos de ambas culturas.

En el siglo XVI el Conde don Pedro de Barcellos⁴⁰ recogió en su *Livro dos Linhagens* la historia acerca del origen de los señores de Bizkaia. En ella se cuenta que el primer Señor de Bizkaia contrajo nupcias con Mari, señora de gran hermosura y de alto linaje, pero que contaba como atributo físico que la individualizaba, un pie de cabra. En otro libro, la *Crónica de siete casas de Vizcaya y Castilla*, del siglo XV, se dice que un culebro (el personaje mítico Sugaar) se ayuntó con una princesa que vivía en Mundaka, la cual dió a luz un niño, que fue el primer señor de Vizcaya. Por último, cabe recordar que Sugaar o culebra macho, aparece en la mitología vasca habitando las regiones subterráneas, siendo esposo de Mari, con quien se junta los viernes y a quien peina la cabellera. Vemos, por lo tanto, tres mitologemas en los que se da la presencia de una pareja de seres míticos o mitificados, pudiendo identificar diferentes niveles.

5.1. Nivel más superficial

La unión del Señor de Bizkaia con Mari da lugar a una unidad política, por lo que los personajes se encuentran relativamente profanizados. Mari en este caso, representa a la comunidad en el sentido que ha destacado Beriain.

Este simbolismo central da origen a una “comunidad imaginada”, en los términos de B. Anderson porque los miembros de esta comunidad étnico-cultural vasca no conocerán nunca a la mayor parte de los miembros de tal grupo, ni se encontrarán con ellos, en un contexto de copresencia, pero en la mente de cada uno de ellos vive la imagen de su comunión, en torno al simbolismo cripto matriarcal de Mari⁴¹.

Mari aún conserva su rasgo arcaico, primitivo, naturalista y pre-cristiano, la pata de cabra, pero es lo suficientemente atractiva como para seducir a todo un Señor.

5.2. Nivel intermedio

La culebra macho se junta con una princesa de Bizkaia, dando lugar al primer señor de Bizkaia, Jaun Zuria. Aquí, el elemento ctónico (el culebro), ni siquiera tiene forma humana, como en el caso de Mari, es decir, es más primitivo que en el caso anterior, si bien se casa con una princesa de Bizkaia, es decir, se trata de una profanización de una lamia, o de la propia Mari. Es destacable también, que la unión da lugar al primer señor de Bizkaia, conocido como Jaun Zuria.

5.3. Nivel más profundo o arcaico

Mari se junta con su marido Maju, lo que da lugar a precipitados atmosféricos. Los númenes tienen la consideración de elementos primordiales y la escena presenta

40. Barandiarán, J. M. *Diccionario de mitología vasca*. San Sebastián: Txertoa, 1984. pp. 131-132.

41. Beriain, J. Op. cit. 1998. p. 52.

una auténtica ontogamia, en la que el elemento masculino y el femenino se unen para producir una realidad cargada de fuerza.

Elemento masculino	Elemento femenino
Señor / Hombre	Mari / Señora, si bien con extremidad de cabra
Culebro / Animal	Princesa / Mujer
Culebro / Animal	Mari / Serpiente femenina y señora

Vemos que la comparación ofrece una visión secuenciada de un mitologema similar, el más profundo de los cuales se remonta a los niveles de la religión prehistórica y tiene el carácter de principio de las cosas (hierogamia en tanto que ontogamia). A medida que se asciende en la estratigrafía mítica se produce una humanización (que representa una profanización, en el sentido de pérdida de la religiosidad arcaica) de los personajes, si bien, no del todo percibida como positiva. En el estrato más superficial la interpretación se orienta hacia la socio-identidad y la re-ligación por medio del cristianismo del marido. No obstante, como aparece en el mitologema referido por Barandiarán, la parte femenina, Mari, que representa a la comunidad imaginada, persiste en sus prácticas autóctonas y no se somete de manera rotunda a las creencias nuevas y cristianas del marido, el Señor de Bizkaia.

En cuanto al caso griego, Kerényi señala que, en la égida de Atenea, cuando esta diosa se hubo asentado en las tierras de Ática, reinaba en esta región el hombre-primordial Cecrops, mitad hombre, mitad serpiente, primer Rey de los atenienses. Dos rasgos definen a Cecrops, su naturaleza híbrida y el hecho de que a él se atribuya el descubrimiento de que en el origen de las cosas confluyen dos elementos, el padre y la madre⁴². Asimismo, se atribuye a Cecrops la pérdida por las madres del derecho a denominar a sus hijos según su linaje, es decir, matronímicamente en lugar de patronímicamente. Por lo tanto, se simboliza en la figura de Cecrops el límite entre dos épocas o formas de ver las cosas. Asimismo, Kerényi menciona que el simbolismo de la serpiente aparece en la Acrópolis de Atenas: *“it appears as the masculine complement to the fortress goddess, as the most archaic in the line of masculine beings whose most ancient representatives has the form of serpent, or took on the serpent form, or like Zeus removed it by degrees”*.⁴³ Es preciso recordar el carácter que para los griegos de la época clásica presentaba la diosa Atenea: *“she is the strong, unvanquished, virginal goddess, and her image, the palladium, guarantees security for the city and for the besieged a sacred place of refuge whose desecration by force is fiercely punished by her fierced anger”*.⁴⁴ Es decir, Palas Atenea revestía en la época clásica los caracteres de diosa protectora de la polis y, por ende, de la civilización griega. En

42. Kerényi, K. *Athene: virgin and mother in greek religion*. New York: Spring Publications, 2008. p. 24.

43. *Ibid.* p. 26.

44. *Ibid.* p. 15.

este contexto, reaparece el tema del matrimonio de serpientes, al igual que en el caso vasco con Sugaar y Mari. Señala Kerényi que

This possibility of a mythical wedding of serpents, in which the bride would also take the form of serpent, must naturally be considered in this connection. As one can infer from the Orphic tradition, such a mythologem exists in connection with Rhea and Zeus, mother and son, as a prelude to a second serpent wedding between Zeus and Persephone, father and daughter, wherein only the masculine portion of the incest -and therefore archaic pair- appeared in animal form⁴⁵.

En cuanto a este nivel más profundo o más arcaico, Daraki ha señalado que *“le symbolisme sexuel du serpent est inséparable de son origine chtonienne”*⁴⁶. Esta autora considera que si bien la tierra simboliza el seno materno, en su interior aparecen y reaparecen los símbolos de ambos sexos, a modo de una hierogamia subterránea.

De tous les lieux religieusement marqués qui ont valeur de sexe de terre, la grotte est celui qui évoquerait le plus directement le sein féminin. Mais dans la grotte habite Pan-le-bouc. Les nymphes aussi, assurément. Précisément: le sein de Terre porte les signes des deux sexes à la fois⁴⁷.

Gráficamente, puede representarse esta correlación en la siguiente tabla:

Nivel superficial	Palas Atenea, diosa protectora de la polis / Serpiente masculina
Nivel intermedio	Cecrops, Rey de Atenas / Mitad hombre, mitad serpiente
Nivel arcaico	Serpientes en el seno de la tierra / Ninfas



Cecrops, el Rey-serpiente

45. Ibid. p. 26.

46. Daraki, M. Op. cit. 1994. p. 124.

47. Ibid. p. 125.

Por lo tanto, en el caso griego también podemos identificar tres niveles en los que se concreta la unión de lo femenino y lo masculino, cada uno arrojando una significación distinta, más ligada a la identidad política en el estrato superficial o moderno, más entendida como hierogamia o unión de principios primordiales en el estrato profundo. En el estrato intermedio griego, queda consignada la tradición arcaica, en cuanto que se reconoce a Cecrops como el descubridor del doble principio articulador de lo real, masculino y femenino. La unión de los dos principios se lleva a cabo en este caso no en forma de matrimonio, puesto que en Grecia el matrimonio tenía un carácter de salvaguardia de la polis, sino como coincidencia en la misma persona de las cualidades de Rey y de serpiente.

La relación de coincidencias apuntada, junto con las divergencias de cada caso, permite inferir que el matrimonio entre Mari y el Señor de Bizkaia reactualiza un tema central del imaginario vasco que, remontándose a la historia remota, se concreta de forma diferente en distintos períodos. Siendo así que los niveles más profundos revelan una versión más principal (la hierogamia como principio dinámico del proceso real y social), referida al simbolismo más primitivo, mientras que los niveles más modernos acusan una progresiva secularización, tendiendo el nivel más moderno a confundirse con los términos de la identidad comunitaria, comprendiendo en ésta también la religiosa. Esta última, a su vez, puede disecionarse en dos, la religiosidad arcaica y la nueva religión cristiana.

6. Mari y el mito de la caverna de Platón

La escena de Mari peinando los cabellos a la entrada de su cueva nos remite a uno de los relatos fundacionales de la filosofía. En efecto, Platón en el libro VII de la *República* relata mediante la imagen de la cautividad en la caverna el papel que corresponde a la filosofía. No obstante, es preciso realizar unas consideraciones preliminares al respecto. Por una parte, cabe preguntarse si la imagen que Platón utiliza puede considerarse como un mito o se trata de otra figura retórica, por ejemplo, una alegoría. En este punto coincido con Nagy cuando señala las relaciones que existen entre el mito y su plasmación en una obra literaria concreta. Tomando como referencia la presencia de mitos en la producción literaria homérica, Nagy establece una serie de conclusiones⁴⁸ que son relevantes a la hora de evaluar la presencia de elementos míticos en la escritura de Platón y, en particular, en la *República*:

1. La presencia en la obra de Homero de determinados mitos no es el producto de una invención personal por parte del poeta.
2. Los poetas griegos, aplicaban en el momento de su escritura mitología existente de antemano.
3. El texto homérico contiene a su vez textos dentro de sí que, a su vez, se refieren al contexto más amplio de la experiencia histórica y comunitaria de los grupos humanos en los que circulan.

48. Nagy, G. *Homeric questions*. Austin: University of Texas Press, 1996. pp. 113-146.

4. El mito puede identificarse con la idea de *tema*, es decir, un objeto cultural que por su excepcionalidad sirve de modelo en creaciones posteriores.

Por lo tanto, los mitos pueden entenderse como temas presentes en el ambiente cultural del autor y que éste toma como modelos o imágenes prototípicas a partir de las cuales construir su discurso. Ello es compatible con que en el caso de Platón la finalidad en el empleo de la imagen de la caverna sea didáctica y pueda calificarse como una figura retórica concreta, es decir, con la alegoría.



Pan y las ninfas

Ahondando en este tema, conocemos por las aportaciones de Yulia Ustinova en su obra *Caves and the ancient greek mind*⁴⁹ que la importancia de las cavernas, tanto naturales como artificiales en la práctica diaria de los griegos era enorme. La religión popular griega ubicaba en ellas a Pan y a las Ninfas y consideraba que las cavernas eran un lugar privilegiado para el acceso a la realidad más auténtica, empleando para ello prácticas oraculares. Tanto es así que Ustinova por ejemplo señala que “*The middle of the greek world was in Delphi*”. Por ello, el empleo por parte de Platón de la imagen de la caverna está lejos de ser casual. Al contrario, la finalidad didáctica de su exposición ejerce un papel de contranarrativa de las prácticas que se llevaban a cabo en la oscuridad de las cavernas, donde acudían los griegos a la búsqueda de las verdades últimas. El mito de la caverna en Platón, por lo tanto, debe interpretarse en relación con referencia a esta

49. Ustinova, Y. *Caves and the ancient greek mind*. New York: Oxford University Press, 2009.

malla de significaciones. Podría decirse que del mismo modo que a la cultura de la era de Cronos (un Titán, al fin y al cabo) siguió la era de Zeus, en el pensamiento de Platón, a la era del desconocimiento debía seguir la era de la filosofía.

6.1. La caverna de Platón y la cueva de Mari

Tomando como hilo argumentativo la interpretación de Heidegger⁵⁰ sobre el mito de la caverna, publicado en el volumen 34 de sus obras completas podemos extraer algunas consecuencias relativas al tema de la liberación. Heidegger señala que existe una interrelación entre idea y luz. La idea es algo más que el resultado de lo que perciben los órganos sensoriales. Por ejemplo, en el caso de un libro,

What is sensed with our eyes is not the book, but the reddish brown, greyish white, black and so forth. The book can no more be "seen" than it can be heard and smelt. And yet we can naturally say "we see the book"⁵¹.

Para que sea visto el libro, sin embargo, es necesaria la luz, siendo así que ella es transparente y permite penetrar en los objetos.

For what we see there, a "book", is clearly something different to "black", "hard", "soft", etc. What is sighted in this seeing is the idea, the eidos. "Idea" is therefore, the look [Anblick] of something as something. It is through these looks that individual things present themselves as this and that, as being-present. Presence [Anwesenheit] for the Greeks is parousia, shortened as ousia, and means being. That something is means that it is present [es ist anwesend], or better: that it presences [west an] in the present [Gegenwart]. The look, idea, thus gives what something presences a, i.e. What a thing is, its being⁵².

Sabemos que en las cuevas ornadas se hacían presentes imágenes de animales, así por ejemplo, Pan. No obstante, para Platón, no toda presencia o idea tiene el mismo grado. Entre las ideas, para Platón, existe una gradación. De tal manera que puede llegarse a una 'más alta idea' en un proceso de ascensión en la escala de ideas. Heidegger señala que esta idea más alta,

It is the highest not only in the sense of being the last reached, but also in its rank. Of course everything depends on understanding why distinctions of rank are essential here. The highest idea is idea in the highest degree⁵³.

La idea más alta se caracteriza en la alegoría platónica por hacer posible el ser del resto de ideas, es decir, por posibilitar el ser-presente de todas las ideas.

The highest idea, although itself barely visible, is what makes possible both being and unhiddenness, i.e. It is what empowers being and unhiddenness as what they are. The highest idea, therefore, is this empowering, the empowering for being which as such gives itself simultaneously with the empowerment of unhiddenness as occurrence. In this way it is an intimation of aitia (of "power", "mastery")⁵⁴.

50. Heidegger, M. *The essence of truth*. New York: Continuum, 2002a. pp. 37 y ss.

51. Ibid. p. 37.

52. Ibid. p. 38.

53. Ibid. p. 72.

54. Ibid.

De esta interpretación se desprende que la jerarquización de las ideas, comporta un proceso de ascenso, no exclusivamente intelectual o abstracto. Alcanzar la última idea significa acceder a la fuente de la que emanan el poder y el desvelamiento del resto de las ideas. Para los griegos el conocimiento de las cosas es análogo al proceso de ver. Por ello, el conocimiento que es visión, exige la presencia de luz, que como hemos señalado anteriormente, es transparente y permite penetrar en los objetos, en los seres. La idea más alta, a la que últimamente, remiten visión y luz debe ser, por lo tanto, el sol.

To seeing there belongs something seen. In order that these two sides, and their inner connection as contraposition, should be possible, what is necessary -to remain at the level of sensory symbolism- is light. This light itself, again in sensory imagery, has its source in the sun, Helios. As we shall see, Plato says that the sun, as the source of light, is not only the enabling condition of this connection, this becoming-seen of a being, but that it is also the condition of this being's (nature in the broadest sense) existence, of its origination, growth, nourishment and the like⁵⁵.

Platón se apoya en el simbolismo de la luz y del sol para resaltar que este último apodera y descubre la realidad. Esta significación del sol, de nuevo, no puede atribuirse en propiedad a Platón, sino que aparece en el registro imaginario indo-europeo con notable profusión. Así por ejemplo, aparece en las mitologías orientales con un sentido de proximidad. En el *Prashna Upanishad*, el sol se equipara a la vida o fuerza vital, vitalidad (prana) de la que emana la vida restante:

Assuming all forms, resplendent, omniscient, the highest goal, the one light, the heat-giver, the thousand rayed, existing in hundred forms, life of all creatures, this sun rises⁵⁶.

En relación con el mito de Mari, podemos establecer las siguientes relaciones:

- En un principio, parece que, como buena parte de los intérpretes ha señalado, la religión de Mari tiene que ver con las divinidades subterráneas. De hecho, en la mitología vasca, la inmersión en las cavernas aparece ligada a cierta aversión hacia el sol. De tal manera que la realidad que los iniciados experimentaban en la gruta desaparecía al acceder a la luz del sol. Así, también las lamias desaparecían con los primeros rayos del día.
- Sin embargo, una mirada más crítica nos indica que existen similitudes entre ambas experiencias. Si el sol es la fuente de poder y del ser-presente de los entes en Platón y en los Upanishads, en la cueva de Mari las cosas se convierten en doradas. De ahí extraen los practicantes poder, al contacto con los seres allí presentes, atravesando los límites de las cosas (recuérdese el caso de las manos negativas en las cuevas ornadas). Ya hemos señalado que los paleontólogos señalan la práctica en las cuevas de ritos religiosos en los que los individuos participaran energéticamente

55. Ibid. p. 76.

56. Swami Sivananda. *The principal Upanishads*. Uttarakhand: Divine life society, 2008. p. 153.

en una realidad sobrenatural o poderosa. El sol de Platón y del Prashna Upanishad es el oro de la cueva de Mari, la fuente de vida y de fuerza.

- Asimismo, en el mitologema de Mari peinando sus cabellos, la acción de peinar se lleva a cabo al sol, con lo cual se observa cierto tránsito del universo oscuro de las profundidades de la caverna hacia la luz solar. No obstante, se mantiene la imagen revitalizante de Mari, que rotura los cabellos para renovarlos y evitar cierta deflación vital por estancamiento. Si en Platón el movimiento energizante equivale a una ascensión, en el caso de Mari, el movimiento energizante es la remoción, la circulación revitalizante.

7. Mari y los dioses (Prometeo, Yavé y Krishna). La cuestión de la liberación

En el apartado dedicado a la metodología se ha explicado que conviene estudiar las figuras míticas en los aspectos que revela su acción. Por ello, una de las cuestiones importantes de las divinidades o númenes mayores consiste en el estudio de su actividad en la medida en que ésta afecta al hombre.

Asimismo, he señalado anteriormente que otro de los temas a estudiar en relación con el mito de la caverna, ya sea la de Mari, Plutón o Platón, es el de la liberación. La liberación, en los mitologemas de las dos diosas, Deméter y Perséfone, aparece relacionada con el rapto de Perséfone por el señor del inframundo.



Entrada a la cueva de St. Moré, Francia

En palabras de Kerényi, "*Deméter buscaba a su hija desaparecida como si hubiera perdido la mitad de sí misma y la encontró finalmente en el mundo inferior*"⁵⁷. También en la mitología vasca aparecen historias de raptos de jóvenes muchachas que, confundidas por su inocencia o falta de sentido común, son raptadas por Mari y llevadas en cautiverio a su cueva. En este rapto ha querido ver Kerényi la unión indisoluble de vida y muerte, en una época en la que ambas se sucedían con una frecuencia mayor que en la actualidad. En el caso de Deméter,

To enter into the figure of Demeter means to be pursued, to be robbed, raped, to fail to understand, to rage and grieve, but then to get everything back and be born again. And what does this mean, save to realize the universal principle of life, the fate of everything mortal?⁵⁸

En este caso, la liberación equivale a deslizarse por el ciclo incesante de la vida y de la muerte. Por el contrario, en el caso del mitologema de Mari peinando los cabellos en su caverna, la personalidad de Mari aparece con un sentido más emancipado respecto del inframundo. En el ámbito griego, Prometeo representa el esfuerzo por liberarse del ciclo opresivo que le imponen los dioses. Prometeo puede considerarse como la superación reflexiva del ciclo de las dos diosas (Deméter y Perséfone). Para ello, Prometeo desafía a los dioses mediante su capacidad técnica. Aún más, su audacia revela la presencia de una actitud frente a los dioses marcada por la irreverencia y aún la insolencia. En el mito de la caverna de Platón, se trata también de liberar al hombre. Es un destino análogo al prometéico, sólo que no se trata de vencer a los dioses sino a la ignorancia e incredulidad de los propios hombres. Como ha señalado Heidegger,

What the cave allegory is all about, therefore, is the liberation and awakening of the innermost power of the essence of man⁵⁹.

En el caso de Mari, su acción, enredando y desenredando sus cabellos evita la fijación y estimula la dinamización natural y personal. La acción de Mari, contemplándose en el espejo, es más bien autocomplaciente. En este sentido, Mari sería una divinidad mayor que se ocupa principalmente de sí misma y de manera subsidiaria de las vicisitudes de los hombres. Ello contrasta con la imagen acostumbrada de la divinidad heredada del mundo hebreo, donde Yavé no sólo espera sino que desea la relación inmediata con su pueblo. Como señaló Jung al respecto,

Los celos y la susceptibilidad de Yavé, que investigaban desconfiadamente los infieles corazones de los hombres y sus pensamientos ocultos, obligaron a entablar una relación personal entre él y el hombre; éste no podía hacer otra cosa que sentirse llamado personalmente por Yavé. En esto se diferenciaba esencialmente Yavé del todopoderoso Padre Zeus; éste permitía, desde cierta distancia, que la economía del mundo caminase por las vías consagradas, y sólo castigaba lo que se salía del orden. Zeus no moralizaba,

57. Kerényi, K. *Eleusis*. Madrid: Siruela, 2004. p. 144.

58. Jung, C.G.; Kerényi, K. *Essays on a science of mythology. The myth of the divine child and the mysteries of Eleusis*. New Jersey: Princeton University Press, 1993. p. 123.

59. Heidegger, M. *The essence of truth*. New York: Continuum, 2002a. p. 82.

sino que gobernaba de un modo instintivo. Del hombre, Zeus no quería otra cosa que los sacrificios que se le debían; y, con el hombre, no quería tener nada que ver, pues carecía de planes para él. El Padre Zeus es una figura, pero no una personalidad. Por el contrario, a Yavé le importaban mucho los hombres; más aún, eran para él un asunto de primer orden. Yavé necesitaba de los hombres de la misma manera que éstos necesitaban de él: perentoria y personalmente. Es verdad que también Zeus arrojaba de vez en cuando sus rayos, pero únicamente lo hacía contra ciertos grandes criminales, pues nada tenía que oponer a la humanidad en cuanto tal, que, por lo demás, tampoco le interesaba demasiado⁶⁰.

Puede decirse que Mari se encuentra más cerca del carácter de los dioses griegos, por su cierta emancipación respecto del trato cotidiano con los hombres, que de Yavé. Sin embargo, con todo, aún puede establecerse un grado superior de emancipación. Entiendo que a este nivel se llega en el *Bhagavad Gita*. En este libro sagrado de los hindúes se propone como vía para la realización, el yoga de las acciones o karma yoga. El karma yoga consiste en la desvinculación por parte del sujeto del fruto de sus acciones. Y así como se propone como vía de liberación para el hombre, así también, la figura divina asume el mismo principio. Dice el Señor en su noveno discurso, punto 9, que,

These acts do not bind me, O Arjuna, sitting like one indifferent, unattached to those acts⁶¹.

Por lo tanto, la divinidad que se expresa en el *Bhagavad Gita* no siente ataduras por el fruto de sus acciones y permanece neutral respecto del curso del mundo que él mismo ha creado. La acción de Mari se encuentra en un punto intermedio entre Yavé y el Señor de la *Bhagavad Gita*. Comparte así un espacio contiguo al de Zeus, en sus relaciones con los hombres. No obstante, la cercanía de Mari respecto de las personas es aún mayor que la de Zeus, puesto que su morada es accesible a los hombres, mientras que Zeus habita su propia región escindida del medio humano, el Olimpo.

Yavé: Cercanía/Interés personal en los asuntos del hombre.

Mari: Cercanía/Escasa ingerencia.

Zeus: Alejamiento/Escasa ingerencia.

Krishna: No ingerencia/Neutralidad absoluta.

8. Conclusiones

De lo expuesto en el artículo cabe extraer las siguientes conclusiones:

1. Los mitos son complejos lingüísticos espontáneos que se generan en las colectividades. Como tales, acarrear los anhelos y temores del grupo social que los crea. Una comprensión crítica de los mismos exige por lo tanto una actividad interpretativa.

60. Jung, C.G. *Respuesta a Job*. Madrid: Fondo de cultura económica, 1998. p. 17.

61. *The Bhagavad Gita*. Uttarakhand: The Divine life society, 2008. p. 209.

2. La hermenéutica puede proveer un marco epistemológico adecuado para la interpretación de los mitos. Para ello, es preciso tener en cuenta las limitaciones que pueden presentar las hermenéuticas que pretenden investigar en la psicología del autor de un texto, así como de aquellas que se centran en las particularidades del lenguaje en que se formula el mito. Ello plantea la necesidad de una hermenéutica crítica, que comparativamente, amplifique el significado de los signos simbólicos y facilite una comprensión relativizante de los mismos.
3. En el caso de la mitología vasca, pueden observarse mitologemas que se manifiestan en formas cambiantes a lo largo del tiempo. En particular, el mito del matrimonio de culebras reaparece en diferentes versiones. Algunas de ellas tienen un carácter de principio de la realidad, son hierogamias que funcionan como ontogamias mientras que en otras versiones se produce una humanización de las secuencias mitológicas hasta llegar a una historización del mito, pero siempre dejando un rastro de su procedencia arcaica, en la pata de cabra de Mari. La comparación con el mito de Cecrops y Atenea nos muestra la recurrencia de la ontogamia como modelo explicativo de la realidad tanto natural como social. A este respecto, los mitos vascos revelan un mayor naturalismo y una menor estructuración del dominio masculino. La importancia de la hierogamia como principio de conjunción tendencialmente armoniosa de los opuestos encuentra su reflejo en la comprensión dinámica y transformacionista del mal que aparece en el mito de Canillo, en el que el protagonista es capaz de transformar la magia maléfica en magia benéfica.
4. La metodología presentada permite asimismo comparar críticamente las figuras míticas de imaginarios diferentes, teniendo en cuenta sus patrones de acción, consignados en las distintas narrativas sociales. Con ello, se rebasa el particularismo en favor de una comprensión actualizada y de inspiración humanista de las diversas mitologías y, en particular, de la vasca. La caracterización del simbolismo de Mari como inmanentista-dinámico y naturalista desvela una axiología que deja su huella en otros relatos antiestructurales como *Gatza ala erregea* o antiheróicos como el de *Kastillo Pranko*.
5. En un momento histórico como el actual en el que las religiones salvacionistas muestran su lado más alienante, conviene recordar la realidad histórica de otras creencias más pequeñas en cuanto a su carga dogmática, pero que no pretendían desapegar a los hombres y a las mujeres de su contacto con la naturaleza y el mundo de las cosas. La posibilidad de relativizar conceptos como el del mal mediante el recurso a la mitología comparada nos debe ayudar a recuperar la sensación de que las ideas están subordinadas a las personas y no así las personas a las ideas.

9. Bibliografía básica

BARANDIARÁN, J. M. *Diccionario de mitología vasca*. San Sebastián: Txertoa, 1984. 219 pp.

BLUMEMBERG, H. *Work on myth*. Boston: The MIT Press, 1988.

BRUNEL, P. *Mythocritique. Théorie et parcours*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992. 291 pp.

BURKERT, W. *Greek religion*. Boston: Harvard University Press, 1985

DERRIDA, J. *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972. 445 pp.

GADAMER, H.G. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977. 331 pp.

GONZÁLEZ, F.J. *Dialectic and dialogue. Plato's practice of philosophical inquiry*. Illinois, Northwestern University Press, 1998. 418 pp.

GREIMAS, A.J; COURTÉS, J. *Semiótica*. Madrid: Gredos, 1990. 474 pp.

KERÉNYI, K. *The gods of the greeks*. London: Thames and Hudson, 2002. 304 pp.

LOTMAN, I.M. *La semiosfera, I y II*. Madrid: Cátedra, 1996. 267 y 254 pp.

NAGY, G. *Greek mythology and poetics*. Ithaca: Cornell University Press, 1996. 363 pp.

ORTIZ-OSÉS, A. *Antropología simbólica vasca*. Barcelona: Anthropos, 1985. 177 pp.

PUHVEL, J. *Comparative mythology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989. 392 pp.

WEST, M.L. *Indo-European Poetry and Myth*. New York: Oxford University Press, 2007. 525 pp.