

EL MITO EN EL PENSAMIENTO EUROPEO DE LOS SIGLOS XVIII Y XIX

Jorge Federico Márquez Muñoz

Resumen

En este texto se intentan describir y analizar los orígenes del estudio *ilustrado* o moderno de los mitos. Se habla de quienes inventaron dicho estudio y de los objetivos que perseguían con ello. Una vez realizada tal descripción, el texto nos invita a la siguiente reflexión: ¿cuáles son los límites de una ciencia que estudia los mitos?

Abstract

This text tries to describe and analyse the beginnings of the enlightened or modern study of the myths. Talks about the inventors of that kind of study and about the goals that they persecute with it. Once made that description, the text invite us to the following reflexion: which are the limits of a science that studies the myths?

Introducción

La idea de que el extranjero es alguien a quien es preciso ayudar se ha manifestado de diferentes formas. En la baja antigüedad, el bárbaro se convirtió en *pagano*; el pagano no era más que el no-bautizado que estaba destinado a convertirse en cristiano.

Aquellos que pertenecían a la Iglesia tenían la obligación de hacerlo entrar en la cristiandad a través del bautismo. Al principio de la Edad Media, la mayor parte de las poblaciones europeas habían sido bautizadas, aun sin haberse convertido realmente. Y entonces aparecieron los musulmanes. A diferencia de los godos y de los sajones, los musulmanes eran monoteístas: creyentes y practicantes fervorosos, se resistían a la conversión. Fue preciso que junto al bautismo se les imputaran otras necesidades: la de ser sometidos e instruidos (I. Illich, 1981, p. 18).

Así el pagano se convertía en *infiel*.

En la Alta Edad Media la imagen del extranjero se transforma de nuevo. Los moros han sido expulsados de Granada, Cristóbal Colón ha cruzado el océano y la Corona de España asume buen número de las funciones de la Iglesia. La imagen del hombre salvaje que amenaza la función civilizadora del humanista sustituye a la del infiel que amenaza la fe. En este momento, por primera vez, el extranjero es definido en términos económicos. Los estudios de aquella época que tratan de monstruos, monos y salvajes nos dicen que los europeos veían en el salvaje un hombre que carecía de necesidades. Esta independencia le ennoblecía pero era una amenaza para las intenciones colonialistas y mercantiles (*idem*).

Para combatir esta amenaza el salvaje fue transformado en *indígena*.

Los tribunales españoles, después de largas deliberaciones, decidieron que, al menos en lo que tocaba al salvaje del Nuevo Mundo, éste tenía un alma y era por tanto humano. A diferencia del salvaje, el indígena tiene necesidades, aunque sin relación alguna con las del civilizado. Las necesidades del indígena vienen determinadas por el clima, la raza, la religión y la providencia. Adam Smith reflexionará todavía sobre la elasticidad de las necesidades del indígena. Como ha hecho notar Gunnar Myrdal, la idea de las necesidades *sui generis* del indígena era necesaria para justificar el colonialismo pero también para administrar las colonias. Durante cuatro siglos, el blanco asumió la carga del gobierno, de la enseñanza y del comercio de los indígenas (*ibid.*, p. 19).

En el siglo XVIII el cristianismo no era el único criterio para hablar

del Otro. Un criterio adicional se sumó al esfuerzo de los misioneros por conceptualizar al Otro. Este criterio se llama Humanidad. *Humanidad* para la Ilustración era algo por venir, una tarea por realizar; el camino para su realización es el *progreso*. El progreso implica desprenderse de las ataduras de la autoridad, de la tradición y de la superstición.

Hume y Kant veían a la humanidad como algo por alcanzar diseminando los valores universales de la civilización y atrayendo cada vez un número mayor de personas a la vía del progreso. La humanidad era el resultado de llegar a ser moderno. La idea de la unidad en la Ilustración no puede ser separada de la hipótesis de que la historia se mueve siempre hacia el dominio de la razón universal. Era una de esas ideas, típica de ese periodo, que estaba preñada de un futuro infinito. Sin embargo, el ascenso de la humanidad de ninguna manera borraba la imagen del Otro en el pensamiento europeo. Así como los cristianos tenían sus paganos, los filósofos de la Ilustración tenían sus salvajes. Ambas figuras daban cuerpo a la negación de lo que las respectivas sociedades tenían como representación de sí mismas.

Los paganos eran aquellos que estaban fuera del Reino de Dios, mientras que los salvajes vivían fuera del reino de la civilización. Pero había una diferencia crucial. Mientras para los cristianos los paganos vivían en áreas geográficamente remotas, para la Ilustración los salvajes poblaban un estadio infantil de la historia.

La Europa de la Ilustración ya no se sentía separada del Otro espacialmente, sino cronológicamente. De hecho, la existencia de pueblos extraños como los iroqueses, los asantes o los bengalíes en los bordes de la civilización (europea) contradecía la idea misma de una humanidad única. Pero la contradicción fue resuelta interpretando la multiplicidad de culturas en el espacio como una sucesión de estadios en el tiempo. Así el *salvaje* fue definido como alguien que crecería y entraría en la etapa de la civilización.

El *salvaje*, aunque viviera ahora, recibía la condición de niño en la biografía de la humanidad, un niño que aún no estaba completamente maduro y tenía necesidad de ser guiado por un padre fuerte (Sachs, 1996, pp. 379 y 380).

Si el Cristianismo quería *barrer* las tradiciones de los pueblos no-cristianos para instaurar las tradiciones cristianas, la Ilustración buscaba *barrer todas las tradiciones*. Y digo *barrer*, porque de eso se trataba. Ya

en el siglo XVII tanto Descartes como Francis Bacon hablaban en estos términos.

La Ilustración hereda de Descartes la idea de que *todas* las tradiciones son en realidad *prejuicios*. Contra estos *prejuicios* van a luchar no sólo los Ilustrados humanistas, sino también esos egoístas filántropos que se llamaban *utilitaristas* o benthamitas.

Lugar común entre los benthamitas era su postura frente a las colonias. Los parlamentaristas europeos, los reyes, los aristócratas y los burgueses, más o menos coincidían en lo siguiente: las colonias son una institución anacrónica, la emancipación de las colonias es urgente. Pero en esto admitían una excepción: la razón filántropa. Stuart Mill y Jeremy Bentham, de manera explícita, afirmaban que la colonización estaba justificada para contribuir al progreso de los nativos.

Para hablar de progreso se debe definir no sólo lo que es, sino también lo que no es. Para buena parte de los gobiernos ilustrados, el progreso era lo contrario a esas *historias absurdas* que cuentan los indígenas. Historias que aquí llamamos mitos.

Aquí vamos a revisar lo que desde la Europa Ilustrada, católica y protestante, de los siglos XVIII y XIX, se pensaba acerca de esos relatos llamados *mitos*.

El siglo XVIII

En el siglo XVIII al hablar de *mitología* se entienden dos cosas. En primer lugar se alude a un conjunto de relatos de historias que es conveniente que las *señoritas* conozcan, y que, efectivamente la gente *ilustrada* conoce. En segundo lugar, mitología se refiere a un discurso *sobre* los mitos, como un saber que se propone hablar de los mitos en general, de su origen, su esencia, su intención; es decir, de un saber que pretende transformarse en ciencia, estructurando algunos de sus temas, sistematizando diferentes enunciados del saber.

En 1724 B. Fontenelle publicó el texto *De l'origine des fables*. Fontenelle era un racionalista que sostenía que los relatos míticos no eran

más que *quimeras, sueños, absurdidades*. Sin embargo, Fontanelle no deja de admitir que dichas absurdidades son comunes a todas las culturas. Según él, las divinidades, aun de los pueblos más refinados, son brutales y reflejan la barbarie de los primeros hombres.

Fontanelle buscaba, a partir de la comparación de mitos, encontrar ciertos elementos universales entre las creencias de los pueblos antiguos. Según él, en sus primeras nebulosas edades los humanos habrían tratado de explicarse los fenómenos naturales con una fantasía *mitopoética*, que era una especie de *ciencia infantil* o *filosofía primitiva*.

Para Fontanelle los mitos no son más que las obras más comunes entre los hombres de la imaginación. Entre la pintura, la poesía y el mito hay una complacencia que provocan los antiguos.

Pero ¿para qué inventar mitos? Se trata de un placer, un extraño placer, el del autoengaño. Así, para Fontanelle el objetivo real de la invención de mitos es el placer extremo del autoengaño.

los hombres en cierta manera han encontrado placer en engañarse a sí mismos (...) como las historias de hechos verdaderos, mezcladas con esas falsas imaginaciones, tuvieron poco curso (...) ya no se contaban hechos notables sin revestirlos de ornamentos que se habían reconocido como adecuados para causar placer (Fontanelle, 1724, pp. 20-22).

Pero para Fontanelle no es el placer el único origen de esos relatos llamados mitológicos. La otra fuente de la mitología es la *ignorancia*. La barbarie, aun la extrema, es para Fontanelle un estado de ignorancia; el bárbaro es el que todavía no habla la lengua de la razón; la fábula, el mito, es un efecto de la ignorancia, pero se trata de una ignorancia interesada en dar cuenta de los fenómenos y del mundo. Ignorancia propia de todos los pueblos, con excepción, según Fontanelle, del pueblo elegido, pues en él *la providencia ha conservado la verdad*.

También en 1724 aparece un texto llamado *Moer des sauvages amériquains comparées aux moeurs dese premiers temps*, del jesuita J. F. Lafitau. Para él, los indios norteamericanos estudiados tienen una afinidad de costumbres con los antiguos griegos. Iroqueses y hurones son, en sus hábitos, muy parecidos a los espartanos y a los antiguos helenos.

Todos ellos muestran una credulidad en lo maravilloso y una visión fantástica del mundo.

Joseph-François Lafitau afirmaba que la mitología proliferaba debido a la ignorancia; para él los mitos vengan ya de los iroqueses, ya de los antiguos griegos, jamás son otra cosa que excrecencia.

Lafitau expone a su manera la doctrina del *buen salvaje*. La razón, la religión y la moral tienen que ver, según él, con el estado natural del hombre. Pero, por perversión y por error, el hombre se aleja del estado de naturaleza.

De tal suerte que al estudiar las costumbres de diferentes pueblos, Lafitau encontraba elementos irracionales y elementos naturales.

Seguidor de Lafitau en este sentido es Lagrange. En su *Étude sur les religions sémitiques* afirmaba que el salvaje estaba dotado de facultades racionales y por tanto “tiene una noción más próxima del monoteísmo, más saludable para la moralidad y el orden social que la brillante mitología griega” (Lagrange, 1905, p. 22).

Lagrange pensaba que la religión era moral y los mitos inmorales; la religión es la parte natural del hombre —aun del primitivo— y la mitología la artificial. El criterio para separar religión y mitos no es más que de orden moral. “Allí donde se enseña la existencia de un gran ser, justo y bueno, que lo ha hecho todo, que no muere, allí donde no se permite la duda, allí comienza el dominio de la religión” (Lagrange, 1905, p. 23). Mientras que cuando la razón, es decir, el orden moral es hecho a un lado, se trata de mitología.

¿Qué originó el surgimiento, según Lagrange, de la mitología? La mitología surge del espíritu de curiosidad, culpable de las primeras necesidades de explicación.

Regresemos al siglo XVIII —del que en realidad no salimos al citar a Lagrange.

Ahora, Fontenelle habla de la ignorancia de los bárbaros; pero lo hace siempre a partir de un referente: la razón. Para él, hay hombres que hablan el lenguaje de la razón y otros que aún no lo hablan. ¿A qué se refiere con el lenguaje de la razón?

El mundo bárbaro progresó y barrió con las infantiles imágenes pro-

pías del lenguaje mítico; pero en la antigüedad esto no ocurrió más que en un lugar: la Grecia clásica.

Nos acercamos un poco a la obra de Fontenelle, en lo referente a sus reflexiones sobre el mito. Lo mismo hicimos con Lagrange y Lafitau. Esto con la finalidad de mirar más o menos de cerca el pensamiento que en el siglo de las luces tenía la gente *ilustrada* respecto al mito.

Una vez revisado el pensamiento de estos tres autores respecto al mito, podemos concluir con las magistrales palabras de Carlos García Gual:

Para los pensadores de la Ilustración la mitología aparece como un amasijo de relatos y creencias salvajes y absurdas, fruto de la ignorancia y de los errores primitivos, no requería más explicación sino que podía ser representada como un discurso infantil, vano, ridículo —y no obstante atractivo— a la luz de la Razón. Los mitos formaban el trasfondo de las religiones de los salvajes que los misioneros, como el jesuita Lafitau, se empeñaban en rechazar sustituyéndolas por la cristiana. A los ojos de los primeros antropólogos racionalistas, la religión de los primitivos era un producto de sus sentimientos irracionales y su impotencia ante las fuerzas de la Naturaleza. Lafitau subraya la generalidad del fundamento psicológico y social que daba origen a esas religiones: *El fundamento de la religión de los salvajes de América es el mismo que el de los bárbaros que ocuparon Grecia, se expandieron por Asia, el mismo que sirvió luego de fundamento a toda la mitología pagana y a las fábulas de los griegos.*

Y más explícitamente, pocos lustros después, el ilustrado De Brosses, afirmaba en el mismo sentido: *Las prácticas semejantes que vemos en siglos y climas alejados tienen una misma causa cuya explicación ha de buscarse en las afecciones de la humanidad: el temor, la admiración, el agradecimiento.* Señala M. Meslin: *aquí estamos en las raíces de todas las teorías modernas sobre los orígenes patológicos del sentimiento religioso* (García, 1989, p. 88).

¿Por qué fueron tan influyentes las reflexiones de Lafitau y de Fontenelle? Sin duda, porque tienen que ver con un proyecto, el proyecto de la Ilustración. Proyecto publicitado por algunos ideólogos y políticos. Pero decir esto no es del todo valioso; la relación entre la arrogancia ilustrada y las interpretaciones que Fontenelle y Lafitau hacen del mito, es

obvia. No obstante, creemos que podemos ser todavía más precisos al respecto.

Creemos que el éxito de Fontenelle y Lafitau descansa en el hecho de que toman por retrasados mentales —o infantes— a los bárbaros, a la vez que abogan por la razón.

Por otra parte, la comodidad de las ideas respecto al mito que ofrecían Fontenelle y Lafitau también debieron contribuir a su éxito. Comodidad en tanto invitan al lector a no pensar más sobre el mito, a no pensar más sobre esas *historias absurdas*, quizás, a no pensar más sobre sí mismo. Tanto para Fontenelle como para Lafitau el salvajismo lleva al silencio de la interpretación.

La comparación abortada en el enunciado de que había *una conformidad asombrosa entre las fábulas americanas y las de los griegos*. Dado que *la misma ignorancia ha producido poco más o menos los mismos efectos en todos los pueblos*, no hay ninguna necesidad de interpretar la fábula y su vanidad, tan infantil para Fontenelle como perversa para Lafitau (Detienne, 1985, p. 17).

El siglo XIX

La actitud que en el XVIII mostró Fontenelle ante los relatos míticos, poco tiene que ver con la actitud que en el siglo XIX tienen los especialistas ante el mito.

Claro está, el mito, en boca de los especialistas ilustrados, sigue viéndose como signo de retraso y estupidez, como *fable*.

Si el éxito de Fontenelle residió en que *callaba* acerca de esas historias *estúpidas* y *absurdas* llamadas mitos, el éxito de los exégetas de los mitos del siglo XIX consistirá en *hacer hablar* a dichas historias.

Para los intérpretes del siglo XIX los mitos han dejado de decir estupideces, los mitos comienzan a tener un significado oculto.

Pero ¿por qué este cambio de actitud? Cuando Fontenelle planteó que el lenguaje de la razón era aquel que comenzó a hablarse en Grecia Clásica se metió en un problema que jamás se tomó la molestia de resolver.

¿Cómo explicar los mitos que se contaban en la Grecia Clásica? ¿Puede convivir en una cultura la barbarie y la civilización? ¿Los griegos son estúpidos e inteligentes a la vez? Con Fontenelle habría una radical exclusión entre civilización y barbarie, entre el lenguaje de la razón y el lenguaje mítico. Sin esta distinción su idea de un progreso lingüístico y de pensamiento pierde fuerza.

Fontenelle no explicó por qué hay mitos en la Grecia Clásica. Pero la cuestión no pudo ser ignorada por mucho tiempo. La forma en que se busca resolver esta paradoja —la existencia, en una misma cultura de lo bárbaro y lo civilizado— es haciendo hablar a los mitos. De hecho “lo que hace hablar a la ciencia de los mitos es que repentinamente se advierte que la mitología de los griegos está llena de historias indecentes, que incluye finalidades incoherentes, que habla un lenguaje sin sentido” (Detienne, 1985, p. 13).

Pero ¿qué tuvo que ocurrir para hacer hablar al mito?

Para que la mitología se convirtiera en palabra, para que esta voz se hiciera oír con todos sus armónicos y no ya a través de un orden cultural o en la mazmorra de una ética que mezclara civilidad y religión, era menester que abriera un espacio reservado al lenguaje y que se descubriera un nuevo horizonte lingüístico. La *mitología comparada* de Fr. Max Müller se despliega en el interior de una ciencia del lenguaje, y cuando Tylor se propone mostrar la existencia de una mitología *natural* en las razas inferiores, ello tiene lugar a partir de un análisis de las formas originales del lenguaje que hablaba la humanidad más antigua.

Una serie de inventos y de descubrimientos transforman la situación del lenguaje en la primera mitad del siglo XIX. Efectivamente, la publicación de los *Vedas*, que funda la filología del sánscrito; los primeros trabajos de los *Gatha* y el *Avesta*; en 1816 la gramática comparada de Franz Bopp, son otras tantas innovaciones que convierten a la lengua en objeto orgánico, perteneciente a una lengua natural. A finales del siglo XVIII aparece la fonética que ya no se dedica a la búsqueda de los primeros valores expresivos, sino que se constituye en análisis de sonidos, de su relación y la transformación posible de uno en otros. En lugar de ser un discurso formado por una serie de palabras, cada una de las cuales encierra en su densidad una

significación cuya única definición posible es vertical (Detienne, 1985 pp. 17-18).

Entre 1850 y 1890 Europa se cubre de cátedras: historia de las religiones, ciencia de los mitos, mitología comparada. De Oxford a Berlín y de Londres a París se sostienen los mismos fines en las mismas cátedras; de Frédéric Max Müller (1823-1900) a Andrew Lang (1844-1912) y de Edward Burnett Tylor (1832-1917) a Paul Decharme (1839-1905) y Adalbert Kuhn (1812-1888). Todos son muy explícitos acerca de las razones que les llevan a sostener un discurso científico sobre los mitos a lo largo de cuarenta años (Detienne, 1985, p. 12).

Pero ¿quiénes son estos hombres? ¿qué interés tienen en los mitos? ¿Qué entienden por mito? ¿Qué papel juegan las disciplinas que fundan? Acerquémonos a los más influyentes de estos hombres.

Friedrich Max Müller nació en Alemania en 1823 y murió en 1900. Estudió lingüística, lenguas, especialmente el sánscrito, filosofía en Leipzig, Berlín y París. Trabajó en Londres en una traducción del *Rgveda* y de ahí fue a Oxford, en donde vivió hasta sus últimos días. Además, hizo traducciones del sánscrito al inglés y al alemán de textos clásicos hindúes y budistas. En 1868 obtuvo el grado de profesor de filología. En 1875 se dedicó a la creación de un método científico e histórico para el estudio de las religiones. Müller fundó la escuela de la *mitología natural*, en donde localizamos a gente como George W. Fox y al semitista Robert Brown.

A partir de *Mitología comparada* (1856) de Fr. Max Müller podemos hablar de una nueva ciencia, de una ciencia sobre los mitos; se trata de la mitología en el segundo sentido que se le daba al término en el siglo XVIII.

Pero no debemos olvidar que la aparición del método comparativo en el campo de la historia de las religiones puede también encontrarse en el siglo XVIII. Aunque sin una aplicación tan precisa como la que tendrá en los comparatistas a partir de Müller.

Müller ha sido considerado el padre no sólo del método comparado en los mitos sino incluso de la ciencia de las religiones.

Hacia fines del siglo XIX estuvo envuelto en un debate contra Tylor y Lang, acerca del origen de la religión. Tylor decía que la religión se derivaba de factores psicológicos, tales como sueños y éxtasis. Lang consideraba que la idea del ser supremo podía ser localizada históricamente aun entre los pueblos más antiguos, y que por tanto no tenía ningún sentido una discusión sobre el origen de la religión (ella misma es el origen de las concepciones, es el origen de la representación del ser supremo).

Pero de acuerdo a Müller la religión y la mitología comenzaron con la percepción humana de los enormes poderes de los fenómenos naturales.

Lo más importante para Müller eran los mitos inspirados por el poder del sol: su *mitología solar* argumentaba que los dioses y héroes principales, eran, en su raíz, metáforas solares.

Müller desplegó en varios de sus textos trabajos su hipótesis de que la mitología podía explicarse recurriendo a la *Ciencia del Lenguaje*.

Por un lado la comparación entre diversas lenguas indoeuropeas mostraba la afinidad de los dioses de los pueblos indoeuropeos: entre el védico Dyaus, el griego Zeus y el latino Júpiter se descubre una clara identidad: la divinidad del dios padre celeste, que luego recibe el nombre de Aura Mazda en Irán y de Thor en Escandinavia. El dios del cielo es también Varuna en sánscrito y Urano entre los griegos. Los términos para *dios*: *devahk*, *deus*, proceden de una raíz impropia que significa *el brillante*, aludiendo así a su carácter celeste. Tras la comparación de la etimología aclaraba el sentido primitivo de los dioses divinos, que están en el origen de la personificación de los dioses. Según el célebre adagio *nomina numina*, los nombres se volvieron dioses en cuanto las gentes dejaron de entender su aspecto primitivo, que era el de designar bajo la forma de un agente un aspecto de la naturaleza (Indra era *el hacedor de la lluvia*; Rudra *el rugidor*, según los aspectos divinos de la lluvia o el trueno), para verse como un personaje mítico. Así pues mediante dos fases: el desconocimiento de una metáfora poética que aludía a un aspecto natural (*p. e.* acerca del sol, la luna, o algún fenómeno atmosférico), y la adscripción de tal actividad a una figura creada por hipóstasis de un nombre mal interpretado, con olvido de su carácter apelati-

vo original, aparecieron los dioses de la mitología aria (García, 1989, p. 94).¹

Müller creía que la transformación de una percepción directa del poder del sol a la metáfora mítica que representa este poder, ilustra una *enfermedad del lenguaje*; es decir, lo original, los objetos naturales que provocan admiración y reverencia fueron gradualmente oscurecidos detrás de un tejido lingüístico.

En la conformación de la mitología, como en la estratigrafía de la palabra y el sentido léxico, M. Müller distingue tres fases: una temática, una dialectal, y una mitopoética. Así lo expone en *The Science of Language* (1867). Primero se da un nombre a un tema o fenómeno natural, luego ese nombre se diversifica y se hace menos evidente su referente originario, y luego se forjan fantasías sobre él. El primitivo lenguaje tenía nombres para las acciones y los aspectos activos del mundo, luego tales nombres se personificaban, y más tarde aparecen tras estas denominaciones entidades míticas. En la etapa mitopoética es cuando se formula todo el repertorio mítico, en un proceso de fabulación en el que el hombre es más una víctima que un creador, guiado por los malentendidos de la lengua; sobre todo el alba era para Müller la fuente mágica de mil mitos (*ibid.*, pp. 96 y 97).

Fr. Max Müller decía que el trabajo reservado a la mitología comparada es el de explicar el elemento *estúpido, absurdo y salvaje* en la mitología. En 1884, su alumno, Paul Decharme confirma que el objeto de la

¹ “Equivalente al griego Zeus patir y al latino Júpiter, encontramos en los Vedas Dyaus pitar. Y hay algo mejor: Zeus en griego tiene acento agudo en el nominativo y circunflejo en el vocativo; y en tanto que la Gramática griega es incapaz de explicarnos este cambio, la Gramática sánscrita revela las leyes generales de acentuación sobre las que reposa.

¿Confesaré que ese vocativo de Dyaus con el circunflejo en lugar del agudo me causa la impresión de una joya, de la piedra más preciosa y el trabajo más exquisito? Recientemente habéis admirado los curiosos restos del arte prehelénico puesto de manifiesto en Hissarlik y en Micenas por las infatigables investigaciones de Schliemann. Soy el último en despreciar su valor, porque abren un mundo nuevo sobre el suelo clásico de Grecia. Pero ¿qué es una piedra pulimentada o agujereada, qué es una copa, un escudo, un casco, ni siquiera una diadema de oro, comparada con ese vocativo Dyaus?” (F. Max Müller).

ciencia de los mitos son las fábulas monstruosas, repugnantes e inmorales.

“La mitología, ese flagelo de la antigüedad, es, en realidad, una enfermedad del lenguaje” (Müller, 1875, p. 12). La humanidad, según Müller, ha perdido el control del lenguaje, y se ha dejado engañar. Es la ignorancia de los mecanismos lingüísticos lo que hace que a los pueblos más racionales la mitología se nos aparezca como invadida de “imaginaciones de una singular extravagancia y de una inmoralidad repugnantes” (Decharme, 1884, p. VII).

Para Fr. Max Müller y su escuela era urgente practicar una nueva división entre la mitología y la religión.

Para Müller, la religión tenía como signo mínimo el conocimiento de dios; pues esto era según él un bien que certifica la racionalidad de la especie humana. Esto mismo dirán hombres influyentes como Decharme y St. Mallarmé. Así se salva al catolicismo y algunos otros pueblos admirados por las mentes ilustradas, admirados por poseer un coeficiente elevado de moralidad y racionalidad.

Müller, buen cristiano que se ocupaba de las críticas de los cristianos, afirmó varias veces en su obra que el estudio de los mitos no minaba sino que fortalecía la *fé* —cristiana, claro está.

Así, los mitos en el pensamiento de Müller no sólo son irracionales o defectos del lenguaje, sino que además son inmorales. En esto coincide con los exégetas del siglo XVIII.

En este punto coincidirá M. J. Lagrange —fundador de la escuela bíblica de Jerusalén— con Müller. Lagrange decía que lo que define el orden de la religión es la exigencia moral.

Müller tuvo diversos seguidores en el resto de Europa. Por ejemplo, en Alemania estaba Adalbert Kuhn, en Francia Michel Bréal. Los dos buscaban mostrar que lo que en el fondo escondían los mitos no eran otras cosas que simples fenómenos celestes.

Famoso fue el análisis desarrollado por Bréal en el que describía el mito de Edipo como una lucha entre el sol contra las nubes de tormentas. Edipo era, según él, el sol, y las nubes, la esfinge.

Por supuesto que los discípulos de Müller no coincidían por completo

con su maestro; sin embargo, las diferencias pueden ser consideradas ínfimas. Por ejemplo, mientras para Müller la fuente de los mitos eran los fenómenos solares y los cambios de luces en la naturaleza, para Kuhn, dicha fuente se hallaba en fenómenos celestes más violentos como el rayo y la tempestad.² Sin embargo, Müller y Kuhn creían en el método comparativo del lenguaje, en que los mitos eran una enfermedad del lenguaje y en que podían comprender el significado oculto de los mitos.

El optimismo de Müller y sus discípulos, ya lo decía E. Evans Pritchard, los llevaron al absurdo. Pues pretendían que “el sitio de Troya no fue más que un mito solar, y, puestos a reducir a farsa este tipo de interpretaciones, creo que alguien escribió un panfleto preguntándose si el propio Müller no era un mito solar” (Pritchard, 1973).

Andrew Lang nació en Selkirk, Escocia, en 1844. Estudió en las universidades de Saint Andrew, Glasgow y Oxford. Fue uno de los fundadores de la *British Folklore Society* y poco antes de morir fue presidente de la *Society for Psychological Research*. Escribió más de 120 libros, contribuyó para más de 150 y publicó más de mil artículos. Fue considerado una de las figuras más importantes de la antropología, los estudios sobre folklore e historia de las religiones.

Lang decía respecto al mito:

La dificultad de la mitología —como ciencia— estriba en explicar los siguientes puntos en los mitos: las historias salvajes y absurdas acerca del comienzo de las cosas, el origen de los hombres, del sol, las estrellas, los animales, la muerte y el mundo en general; las aventuras infames y ridículas de los dioses; por qué se ve a los seres divinos como incestuosos, adúlteros, asesinos, ladrones, crueles, caníbales; por qué adoptan formas de animales; los mitos de metamorfosis en plantas, animales y estrellas; las historias re-

² Para Fr. Max Müller, “el espectáculo del sol y de la luz era lo que había dado nacimiento al lenguaje y a los mitos (...) Para el otro tipo de sensibilidad, encabezado por Ad. Kuhn, no fueron los fenómenos regulares de la naturaleza, sino por el contrario, sus furores, sus convulsiones, sus perturbaciones, lo que imprimió la impronta en el lenguaje de los primeros hombres” (Detienne, 1985, p. 22).

pulsivas del reino de los muertos, esto es, el descenso de los dioses a la residencia de los muertos y su regreso de esos sitios (Lang, 1886, pp. 55 y 56).

Lang cree, al igual que los mitógrafos de su época, que el mito está relacionado con la maldad, la estupidez y la ignorancia. No sólo en esto coincide con dichos mitógrafos, también considera que la mitología es un lenguaje universal propio de la humanidad en estado de infancia.

la mitología habla un mismo lenguaje dondequiera que sea... todo aquello que en la mitología de los pueblos civilizados pueda chocarnos no es en realidad otra cosa que el vestigio de un estado de pensamiento que en otro tiempo asumiera la humanidad entera y cuya impronta, al mismo tiempo que su coherencia, nos muestran los primitivos contemporáneos (*Ibid.*, p. 266).

Edward Burnett Tylor nació en Londres el 2 de octubre de 1832. Hijo de un fundidor de metales. Sus padres eran miembros de *La Sociedad de los Amigos*, una comunidad de cuáqueros. Fue educado bajo las normas de dicha comunidad. Tylor era de salud delicada, por lo que en 1855 fue enviado a América en busca de cura. En 1856, en Cuba, conoció al cuáquero Henry Christy y en 1861 ambos viajaron hacia México. Ahí, Tylor escribió su primer libro, *Anahuac, or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern*. En 1912 fue nombrado caballero y en 1917 murió.

Tylor jamás asistió a la universidad pero era un hombre ilustrado que, en su natal Inglaterra, ganó prestigio académico. Recibió un doctorado honorario de la Universidad de Oxford en 1875, y nueve años más tarde fue nombrado conservador del museo de dicha universidad; ese mismo año fue nombrado conferencista. De 1896 hasta 1909 fue profesor de antropología. Su primer curso de antropología fue el primero impartido en la Gran Bretaña, y quizás en el mundo; de aquí que Tylor sea considerado el *Padre de la Antropología*. También es visto como el *inventor de la antropología*.

Tylor afirmaba que entre los hombres primitivos desempeñan un papel determinante dos fenómenos: la atribución de vida real a toda la naturale-

za y la influencia tiránica que ejerce el lenguaje, en sus orígenes, sobre el espíritu humano.

Según Tylor la palabra tiene su origen en la especie humana en estado salvaje. Los primeros hombres nombraban las acciones a través de sonidos. A los animales se les da nombres según los gritos que emiten. Más tarde las palabras son modificadas para adaptar el sonido al sentido, al concepto o la idea. Es aquí en donde se realiza la mayor abstracción: las cosas ya no se nombran por sus sonidos sino por otra cosa diferente a ellas y que ni siquiera está en relación directa con ellas (su concepto, su sentido al interior de una lengua). Así, el hombre primitivo o el indígena queda desvinculado del *buen salvaje*. El buen salvaje era apreciado en tanto hablaba un lenguaje natural, o realizaba acciones de una forma espontánea. El indígena o el primitivo, desde el momento en que recurre un lenguaje mítico, es decir, a un lenguaje de sentidos —y ya no de sonidos puros e inmediatamente relacionados a la cosa que designan— ha perdido su encanto de *buen salvaje* para convertirse en un *niño* perverso. Así, el buen salvaje no es el indígena con el que de hecho los europeos tienen contacto en el siglo XIX, sino que el *buen salvaje* está en otra parte, en un pasado remoto, no es ni siquiera un niño sino un bebé. Así, los europeos interesados en las colonias tienen la impresión de tratar con niños (salvajes perversos), no con bebés (buenos salvajes). Tylor les ofrece la prueba perfecta para esto: los indígenas que habitan en las colonias cuentan mitos con un lenguaje perverso, no natural.

Tylor afirmaba que pese a que los relatos míticos se hallan por doquier —impregnan la gramática, invaden la lengua con la metáfora, se extienden por la sintaxis— su crecimiento es limitado, sólo tienen una época, pertenece a una edad, la de la infancia. Ahí en donde hay mitos puede verse la infancia de la humanidad. Se le ve en América, en el continente africano, en todas partes donde han surgido pueblos salvajes. Pues los salvajes de hoy en día están todavía *en un periodo de creación mítica*.

Wilhelm Schmidt era alemán y nació el 16 de febrero de 1868 en Hörde. Fue antropólogo y sacerdote de la Iglesia Católica Romana. En

1883 ingresó a la escuela de misioneros en Steyl, Holanda, de donde luego surgió la *Societas Verbi Divini* que se fundó en 1875. Se ordenó sacerdote en 1892. Estudió lenguas semíticas en la Universidad de Berlín. Fue profesor de diversas disciplinas teológicas en las *Societas Verbi Divini*, en una misión localizada en Austria que se estableció en 1889.

Las preguntas y problemas con que se enfrentaban los misioneros, sobre todo en Nueva Guinea, le despertaron cierto interés en el estudio de la etnología, la lingüística y las religiones comparadas. En 1906 fundó la revista *Anthropos*, una revista internacional de etnología y de lingüística. En 1931 estableció el Instituto Antropológico de Mölding, una organización de la *Societas Verbi Divini*; fue director de dicho Instituto hasta 1950. El Instituto Antropológico aún existe, desde 1962 se localiza en Sankt Augustin, cerca de Bonn. Desde 1921 Schmidt se convirtió en profesor de la Universidad de Viena. También fue profesor de la Universidad de Friburgo. De 1922 a 1932 Schmidt dirigió el *Missionary Ethnological Museum* en Roma bajo la autorización de Pío XI. En 1954 murió y fue enterrado en el seminario de Mölding. Estudió buena cantidad de lenguas de Oceanía y el Sureste de Asia. Estaba especialmente atraído por los Pigmeos, pues decía ellos eran el estado más primitivo de la humanidad.

Este sacerdote alemán sostenía que el monoteísmo era la religión más antigua. Decía que toda la humanidad venía de un tronco común y que la historia había desviado a algunos pueblos del camino de la religión natural —la monoteísta. Esta teoría triunfó en Roma en las universidades católicas hasta la década de los sesenta.

Schmidt, al postular la religión como la condición original del hombre rescata la noción del buen salvaje. Defiende a los primitivos porque ve en el progreso una traición al monoteísmo. Schmidt afirma que la historia de la degradación del hombre es el alejamiento de su condición natural.

Conclusión

Evidentemente este texto no agota el pensamiento de los siglos XVIII y XIX que concierne al estudio de los mitos. Pero hemos querido ver a los

hombres más influyentes de dichos siglos y que además tratan de forma *específica* la cuestión del *mito*.

La oscilación entre el rescate o la degradación del mito es un tema estrechamente relacionado con el colonialismo; con la ideología del progreso, con la relación de occidente con otros pueblos. Aunque cabe mencionar que la postura que degrada el mito es la más importante durante los siglos XVIII y XIX.

Aquí hemos intentado describir a algunos de los personajes que más se dedicaron al estudio de los mitos, y que más influyeron en las universidades y entre los círculos de intelectuales, religiosos y gubernamentales. Hemos querido ver quiénes son estos personajes para comenzar a imaginar los objetivos y los límites de las disciplinas que fundaron.

Una crítica a las ciencias que surgieron en el siglo XVIII debe comenzar por enraizar a aquellos que las inventaron, a verlos en su contexto, a ver su vida, a comprender sus creencias. Sólo de esta forma podemos imaginar hasta dónde nos pueden ser útiles dichas ciencias.

Saber qué es el pensamiento cristiano y colonial el que considera por primera vez el mito en *términos científicos*, puede decirnos mucho sobre los métodos, las intenciones y las creencias de dicho método.

Bibliografía

—Hans Blumenberg (traducción de Robert M. Wallace), *Work on myth*, Massachusetts, MIT, 1990.

—P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, París, 1884 (los fragmentos en castellano que aquí aparecen fueron traducidos por Marco-Aurelio Galmarini).

—Marcel Detienne (traducción de Marco-Aurelio Galmarini), *La invención de la mitología*, Península, España, 1985 (primera edición en 1981).

—E. Evans Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid, 1973.

—Le Bovier de Fontenelle, *De l'origine des fabes*, Francia, ed. J.

Carré, 1724, p. 34 (los fragmentos en castellano que aquí aparecen fueron traducidos por Marco-Aurelio Galmarini).

—Carlos García Gual, *La mitología. interpretaciones del pensamiento mítico*, Barcelona, Montesinos, 1989.

—Elie Halévy, *The growth of philosophic radicalism*, Boston, Beacon Press, 1955.

—Joseph Henninger, *Wilhelm Shmidt*, en M. Eliade (editor en jefe), *The encyclopedia of religion*, New York, MacMillan Publishing Company, 1987.

—I. Illich, *Shadow work*, London, Marion Boyars, 1981 (los fragmentos que aquí aparecen en castellano fueron traducidos por Jorge Márquez).

—M. J. Lagrange, *Étude sur les religions sémitiques*, Francia, 1905 (los fragmentos en castellano que aquí aparecen fueron traducidos por Marco-Aurelio Galmarini).

—Hans Klimkeit, *Max Müller*, en M. Eliade (editor en jefe), *The encyclopedia of religion*, New York, MacMillan Publishing Company, 1987.

—Andrew Lang (trad. L. Parmentier), *La mythologie*, París, 1886 (los fragmentos en castellano que aquí aparecen fueron traducidos por Marco-Aurelio Galmarini).

—Max Müller (trad. de G. Harris y G. Perrot), *La science du langage*, París, 1876 (los fragmentos en castellano que aquí aparecen fueron traducidos por Marco-Aurelio Galmarini).

—Benjamin C. Ray, *Andrew Lang*, en M. Eliade (editor en jefe), *The encyclopedia of religion*, New York, MacMillan Publishing Company, 1987.

—Wolfgang Sachs (trad. de L. Hakansson), “Un mundo”, en *Diccionario del desarrollo*, Perú, PRATEC, 1996 (primera edición en 1992).

—Eric J. Sharpe, *Edward Burnett Tylor*, M. Eliade (editor en jefe), *The encyclopedia of religion*, New York, MacMillan Publishing Company, 1987.

—E. B. Tylor (trad. al francés B. Brunte), *La civilization primitive*, 1873 (los fragmentos en castellano que aquí aparecen fueron traducidos por Marco-Aurelio Galmarini).