

## LA MITOLOGÍA VASCA EN LA ACTUALIDAD

### *The Basque Mythology at the present time*

Luis Garagalza (\*)

#### RESUMEN

Estudiamos en este artículo algunos de los motivos centrales de la mitología vasca e intentamos definir su lugar en el contexto de la historia de las mitologías, intentando comprender su sentido antropológico y cultural en la actualidad.

*Palabras clave:* mitología vasca, mitología comparada, simbolismo, cultura, diosas, dioses, tierra, cielo, animismo.

#### ABSTRACT

We study in this article some of the central motives of the Basque mythology, and we define his place in the context of the history of the mythologies, trying to understand his anthropological and cultural sense.

*Key words:* basque mythology, comparative mythology, symbol, culture, goddess, god, earth, heaven, animism.

#### ZUSAMMENFASSUNG

Wir studieren in diesem Artikel manche der zentralen Motive der baskischen Mythologie und wir definieren seinen Platz im Kontext der Geschichte der Mythologien, um seinen anthropologischen und kulturellen Sinn zu verstehen.

*Schlüsselworte:* baskische Mythologie, Komparative Mythologie, Symbol, Kultur, Gott, Göthin, Erde, Himmel, Animismus.

#### RESUMÉE

Nous étudions à ce travail certains des motifs centraux de la mythologie basque et essayons de la placer dans le contexte de l'histoire de la mythologie, pour comprendre son sens anthropologique et culturelle.

*Mots clés:* mythologie basque, mythologie comparée, symbolisme, culture, déesses, dieux, terre, ciel, animisme.

---

(\*) Universidad del País Vasco.

## LABURPENA

Artikulu honetan euskal mitologiaren gai garrantzitsuenetako batzuk aztertu eta mitologiaren historiaren testuinguruan kokatzen saiatuko gara, gaur egun duen esanahi antropologikoa eta kulturala ulertzen saiatuz.

*Giltz-hitzak:* euskal mitologia, mitologia alderatua, sinbolismoa, kultura, jainkoak, lurra, zerua, animismoa.

### 0.- INTRODUCCIÓN: LA MITOLOGÍA Y SUS FUNCIONES CULTURALES

Lo primero que tenemos que hacer para comenzar el estudio de la mitología es desprendernos del significado que se suele atribuir a la palabra *mito*, puesto que comúnmente se la asimila con algo falso e indemostrable, con una mera fábula, mentira, engaño o historia imaginaria que carece de valor desde el punto de vista religioso, filosófico o humano (salvo el meramente literario). Para ello podemos, por ejemplo, atender a su etimología. En griego, *mito* (*mythos*) no tenía esas connotaciones peyorativas e, inicialmente al menos, no se contraponía a la razón (*logos*): significaba 'palabra' (especialmente hablada), 'relato', 'narración', el contenido que se conserva mediante la tradición (sobre todo oral). También el *Diccionario* de la Real Academia apunta, al menos en las últimas ediciones, en esta dirección cuando ofrece la siguiente definición: «Narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico. Con frecuencia interpreta el origen del mundo o grandes acontecimientos de la humanidad».

Así pues, a diferencia del sentido común que, por diversos motivos provenientes tanto de la antigüedad grecorromana como de los tiempos modernos, desprecia al mito, nos proponemos tomarlo en serio.

Pero tomarlo en serio no implica, por otro lado, creer lo que el mito dice en sentido literal, al pie de la letra, como si fuera el discurso de un historiador profesional que nos habla de los acontecimientos históricos o de un científico que describe y explica los fenómenos naturales. Conviene tener en cuenta a este respecto lo que afirmaba Salustio: «el mito habla de aquello que nunca ha sucedido pero que, sin embargo, siempre está presente en el fondo de la conciencia».<sup>1</sup>

El mito no se refiere, pues, a lo que nosotros, los occidentales y modernos, entendemos por Historia ni por Naturaleza en sentido científico; parece ser que tales cosas, pura y simplemente, no existen en la concepción mítica. «Su mundo —afirma un importante filósofo contemporáneo— es dramático, de acciones, de fuerzas, de poderes en pugna. La percepción mítica se halla impregnada siempre de estas cualidades emotivas; lo que se ve o se siente se halla rodeado de una atmósfera especial de alegría o de pena, de angustia, de excitación, de exaltación o postración».<sup>2</sup> Por ello, para comprender la mitología, hay que tener en cuenta que su sentido es simbólico. Freud la caracterizó desde la perspectiva de la psicología como un «sueño colectivo», como una creación inconsciente

(1) Salustio: *Peri theon kai kosmou*, IV, 9, citado por Lluís Duch: *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona: Herder, 1998; p. 84.

(2) Ernst Cassirer: *Antropología filosófica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1977; p. 119.

que da expresión a los sentimientos, anhelos, emociones, necesidades o temores más profundos que afectan a un grupo humano. Es, como el sueño, un producto espontáneo de la psique o alma humana en el que ella se expresa o revela, descubriendo al mismo tiempo la naturaleza y el destino del ser humano. Su función primaria consiste en manifestar la psique, la experiencia o vida interior del ser humano. Esa manifestación o exteriorización hace posible una primera toma de conciencia y sirve al mismo tiempo como factor de protección para el desarrollo de la vida psíquica.

Desde la perspectiva antropológica, la mitología aparece como la condensación de la experiencia de una comunidad en imágenes y relatos, como la primera manera en que se organiza la memoria colectiva. Constituye así, junto con el lenguaje, el primer estrato de la cultura en el que se enraízan los valores y se gesta el sentido; el primer paso en el surgimiento de la significación humana con la que se reviste el cosmos. Lo vivido como importante o relevante por la comunidad queda así convertido o traducido en figuras y sucesos que buscan, de un modo casi inconsciente, encajar o articular en una visión global lo que en principio aparece como una especie de puzzle, es decir, de modo fragmentario, desordenado, inconexo, caótico.

Lo que persigue la mitología no es propiamente dar una explicación (científica) de lo que ocurre, sino ponerlo en orden; en un orden que sea significativo y comprensible para el ser humano, que dé una respuesta a sus inquietudes concretas poniéndolas en relación con la totalidad de su existencia. El mito no explica, pues, nada, sino que implica lo vivido integrándolo en el interior de un relato simbólico y, como ya hemos apuntado más arriba, esa implicación ejerce una función protectora del desarrollo de la psique, protección que es tan indispensable como la nutrición del cuerpo y la educación del espíritu o intelecto. Mas, para comprender mejor esta función protectora, vamos a considerar brevemente la naturaleza de ese ser que genera, y necesita, mitología para vivir.

### La peculiaridad del ser humano

Al considerar al ser humano desde una perspectiva biológica, descubrimos en él dos rasgos sobresalientes: la relativa brevedad del proceso de desarrollo intrauterino en comparación con el de otras especies, cosa que permite calificar su nacimiento tras los nueve meses de gestación normal como un nacimiento prematuro, y la insuficiencia de su dotación instintiva para garantizar la existencia y supervivencia no solo del individuo, sino de la propia especie. Estos dos rasgos hacen de él un animal especialmente des-

valido, en el que el período inicial de dependencia de la protección materna se encuentra extraordinariamente acentuado; tanto, que es posible plantear la hipótesis de que en realidad nunca logra superar esa dependencia, sino solo trasladarla hacia la sociedad o transformarla en necesidad de compañía, comunicación, intercambio y, en definitiva, cultura.

Sería, pues, el hombre un animal inseguro, constantemente amenazado y puesto en cuestión por una infinidad de peligros para los que no tiene una respuesta preestablecida y adecuada, sino que tiene que empezar por buscarla. No se encuentra adaptado mediante mecanismos biológicos a un determinado medio ambiente, no está bien fijado, no tiene un entorno definido; por tanto, debe crearse un mundo o una imagen del mundo que le permita dominar el exceso de estímulos que lo asaltan inundándolo en la experiencia y el sentimiento del caos. En este sentido, el ser humano es un ser liberado del entorno y abierto al mundo, necesitado de crear imágenes que le permitan ordenar el caos y transformarlo en universo.

Sin embargo, justo sobre esta debilidad morfológica se levanta, paradójicamente, la fortaleza que le ha permitido sobrevivir miles de años. Su falta de adaptación a un entorno determinado le proporciona plasticidad y apertura inmensas (si las comparamos con el escaso margen de maniobra que tienen las demás especies) que posibilitan, y reclaman, la interpretación cultural. Para sobrevivir, el hombre necesita crearse una imagen (cultural) del mundo y una imagen de sí mismo. En este sentido cabría decir, con Arnold Gehlen, que no tiene propiamente «naturaleza»: es un «animal innatural (es decir, cultural) por naturaleza». La interpretación del entorno y de sí mismo (aunque sea al principio inconsciente) es una necesidad de supervivencia para el hombre; la interpretación no sería, entonces, un mero «modo de conocer», sino su «modo de ser» (cf. la hermenéutica a partir de Heidegger y Gadamer). No vivimos propiamente en el entorno que nos rodea ni tampoco conocemos inmediatamente las cosas o los acontecimientos: habitamos un mundo cultural, mito-lógico, simbólico, lingüístico.<sup>3</sup>

### La mitología como factor de protección

Pues bien, partiendo de estos planteamientos antropológicos, el mitólogo norteamericano Joseph

(3) Para la concepción antropológica subyacente, cf. Arnold Gehlen: *El hombre*, Salamanca: Sígueme, 1980; Juan Rof Carballo: *El hombre como encuentro*, Madrid: Aguilera, 1974; Edgar Morin: *El paradigma perdido*, Barcelona: Kairós, 1974; Andrés Ortiz-Osés: *Amor y sentido*, Barcelona: Anthropos, 2003; y Luis Garagalza: *Introducción a la hermenéutica contemporánea*, Barcelona: Anthropos, 2002.

Campbell presenta la mitología como una especie de segunda placenta que ejercería, a modo de bolsa marsupial, una función protectora del desarrollo psíquico de ese ser condenado a nacer prematuramente, sin haber acabado su proceso de maduración corporal y mucho menos psíquica; sería la «matriz de la gestación postnatal»:<sup>4</sup>

El mito constituye la matriz universal del nacimiento específicamente humano, la largamente escogida y fiable matriz en cuyo seno el ser incompleto alcanza su madurez, mientras protege simultáneamente a la *psique* en desarrollo de los impulsos que no se halla en condiciones de afrontar y le provee los alimentos y nutrientes imprescindibles para su desarrollo normal y armónico.<sup>5</sup>

Si la cultura es, como propone Clifford Geertz, «un modelo de significación encarnado en símbolos transmitidos históricamente por medio de los cuales los hombres comunican, reproducen y desarrollan su conocimiento sobre la vida y sus actitudes hacia ella», el mito señala, junto con el lenguaje, el inicio de esa nuestra interpretación cultural del mundo.<sup>6</sup> Y si, como hemos apuntado, el ser humano es un «animal cultural por naturaleza», el surgimiento del mito debería coincidir con el inicio del propio ser humano.

Pero decir que marca nuestro inicio no significa sin más que sea algo exclusivamente «primitivo» que ya haya sido superado y suprimido con los avances de la civilización. Pues así como seguimos hablando y viviendo en una lengua u otra, así el mito sigue actuando entre nosotros, hombres occidentales y modernos, «en todas las formas de comunicación interhumana: en las actividades intelectuales, en la producción artística, en el lenguaje, en la vida en común configurada por valores éticos, en la praxis tecnológica, en la vida sexual».<sup>7</sup> Lo que ocurre es que no resulta fácil detectarlo y pasa casi inadvertido; al menos, el mito propio, porque el mito del otro, como la paja en el ojo ajeno a la que aluden los Evangelios, suele saltarnos rápidamente a la vista.

Y si el mito sigue estando presente en la actualidad es porque se corresponde con una necesidad del ser humano más profunda que todas sus necesidades

materiales y más concreta que todas las espirituales: la necesidad anímica de sentido.<sup>8</sup>

Esa necesidad es la que impulsa la revuelta permanente del ser humano contra el «absolutismo» de la realidad (por citar a Blumenberg), que tiende a imponérsenos como omnipotente, contra la angustia que deriva de la falta de protección y de la deficiente dotación biológica del hombre, contra la constatación de la inevitabilidad de la muerte, del absurdo y del sinsentido.

Las contradicciones que se plantean en la existencia entre factores opuestos como vida y muerte, luz y oscuridad, amor y odio, masculino y femenino, bien y mal..., y que nos ponen en tensión amenazando con desgarrarnos, aparecen en el relato mítico no resueltas, pero sí mediadas por un cordón o hilo simbólico que mantiene enlazados a los opuestos. La mitología se expresa en un lenguaje simbólico que relata dramáticamente los avatares del sentido, relaciona los aspectos contradictorios de la experiencia humana e intenta ofrecer un encaje a todas las realidades sin exclusión. Por ello podríamos caracterizar al mito y al símbolo como la sutura (cultural) de una fisura o desgarro (natural).

## 1.- LOS TIPOS DE MITOLOGÍA EN EL MUNDO

Son muchas las mitologías que han surgido a lo largo de la historia de la Humanidad y son muchas también las que, de un modo u otro, siguen existiendo en la actualidad. Las diferencias entre ellas son, al igual que las que hay entre culturas, muy grandes. Sin embargo, entre ellas no hay solo diferencias: también es posible detectar muchas similitudes. Pues bien, para poder comprender la existencia de esas similitudes existentes entre las distintas mitologías, los mitólogos suelen recurrir a dos hipótesis fundamentales.

Una de ellas afirma que hay en la psique humana una tendencia a generar espontáneamente determina-

(4) Joseph Campbell: *El vuelo del ganso salvaje*. Barcelona: Kairós, 1997; p. 65.

(5) Joseph Campbell: *El vuelo del ganso salvaje*. Barcelona: Kairós, 1997; p. 69.

(6) Cf. Clifford Geertz: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1990.

(7) Leszek Kolakowsky: *La presencia del mito*. Madrid: Cátedra, 1990; p. 11.

(8) «Lo cierto —afirma M. Frank— es que existe una necesidad real de construir un mundo con sentido, es decir, según un sistema de reglas y valores a partir del cual se puedan aceptar y entender los hechos empíricos no solo como algo meramente dado y constituido de esta u otra manera, sino también como hechos con un fundamento y una legitimación.» Manfred Frank: *El Dios venidero*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994; p. 74. En este sentido, en tanto que legitimación y justificación de las situaciones fundamentales de la vida, la mitología se aproximaría a la ideología, bien que con la decisiva diferencia de que esta lleva a cabo esa fundamentación en el plano del poder (impuesto desde fuera/arriba), la historia y la política, mientras que aquella lo hace desde la potencia (emergente desde dentro/abajo), aludiendo a acontecimientos ocurridos en un tiempo anterior a todo tiempo y con una intención metafísico-cultural.

dos motivos y símbolos, tendencia que descansa en última instancia en el hecho de que, desde un punto de vista biológico, nuestro cuerpo tiene los mismos órganos, las mismas funciones, las mismas tendencias y los mismos conflictos.<sup>9</sup> La otra hipótesis recurre, por el contrario, a la difusión para dar cuenta de las similitudes entre los mitos y trata de encontrar los posibles puntos de contacto entre las culturas, en virtud de los cuales un contenido generado en un determinado contexto geográfico y cultural se transmite o traslada a otro contexto y experimenta así múltiples modificaciones y variaciones.

En cualquier caso, a pesar de la enorme diversidad de las mitologías, es posible poner cierto orden entre ellas distinguiendo unos tipos fundamentales en los cuales se pueden encuadrar los casos concretos. Concretamente, vamos a proponer un modelo que divide el universo de las mitologías en tres grandes bloques, según que la posición central en la mitología esté ocupada por una figura materna, por una paterna o por una fraterna. En torno a ese eje central, se articula y organiza el conjunto de relatos que pertenecen a cada mitología en su intento de mediar la realidad y articular los factores opuestos que la constituyen, integrándolos en una cosmovisión unitaria.

#### • Mitología matril-femenina

Así, a partir de las sepulturas detectadas en Europa datadas entre el 30 000 y el 8000 a. de C., se ha podido hablar de la existencia de una «mitología materna» ya en el paleolítico superior.<sup>10</sup> El hecho de que, en muchas de esas sepulturas, el cadáver se encuentre enterrado en posición fetal parece apuntar hacia una concepción de la tierra como madre, así como a la creencia en un renacimiento futuro tras el retorno a la posición originaria en su seno. Además, las numerosas figurillas de pequeño tamaño llamadas Venus paleolíticas (entre las que destacan la Venus de Willendorf y la de Lespugue), que representan muje-

res desnudas o semidesnudas, obesas y con los rasgos sexuales muy acentuados, podrían tener un sentido mágico y religioso relacionado con la potencia de la generación y la fertilidad, tanto de la especie humana como de la Naturaleza, potencia que queda así representada como femenina.<sup>11</sup>

Resulta significativo que en este contexto, que presumiblemente corresponde a un modo de producción en el que predomina la actividad recolectora y plantadora, no hayan aparecido figuras masculinas ni tampoco representaciones de la unión sexual; resulta comprensible si caemos en la cuenta de que, a diferencia de lo que ocurre en el caso de la mujer, el papel biológico que juega el hombre en la procreación no es algo que resulte evidente.<sup>12</sup>

Un destacado investigador afirma que estas Venus paleolíticas son «las directas ascendientes de las Diosas-Madres del Neolítico y precedentes de todas las diosas de la fecundidad, ya se llamen Istar, Astarté, Tanit, Isis o Hathor de épocas históricas».<sup>13</sup> En estas figuras se condensa una interpretación antropomórfica que concede a la Naturaleza las características de un ser humano, de tal modo que queda personificada como madre. Los misterios de la vida y de la muerte que van asociados a esta Naturaleza divinizada tienen un carácter femenino, por lo que se puede comprender que en este contexto sea la mujer la que ejerce de intermediaria con el cosmos, así como la responsable de garantizar la comunicación dentro del grupo y de socializar a los niños.

Hay en este sentido una valoración positiva de la oscuridad y de la humedad, de las cavidades, de las grutas y oquedades, todos los cuales quedan simbólicamente asociados a lo que ocurre alejado de la luz y de la visión, en el interior, sea del cuerpo de la madre (gestación), sea de la tierra (germinación de la semi-

(9) Partiendo de esa base biológica, el psicólogo Carl Gustav Jung postuló la existencia de un *inconsciente colectivo* y acuñó la noción de *arquetipo* para referirse a esa tendencia de la psique a generar determinados contenidos. Jung elaboró esta teoría impulsado por el asombro que le provocaba el parecido que encontraba entre los sueños y delirios de algunos de sus pacientes y los mitos de muy diversas culturas totalmente desconocidos por esos pacientes. Cf. Charles Baudouin: *La obra de Jung*, Madrid: Gredos, 1967 y C. G. Jung: *El hombre y sus símbolos*, Barcelona: Caralt, 1997.

(10) Cf. al respecto José M. Gómez Tabanera: «El enigma de las Venus paleolíticas», *Historia 16* (Madrid), 17 (septiembre 1977), 65-78.

(11) Se pueden ver fotografías de las estatuillas en <<http://usuarios.lycos.es/exponeandertales/fotografias.htm>>.

Recientemente, el Departamento de Arqueología de la Sociedad de Ciencias Aranzadi ha encontrado en la cueva de Fraile Haitz I de Deba una colección de objetos prehistóricos, entre los que destaca una piedra de 12 centímetros con forma de silueta femenina muy semejante a las Venus paleolíticas (cf. <<http://terraeantiquae.blogia.com/2005/100601-gipuzkoa-hallan-en-una-cueva-de-deba-vestigios-unicos-en-europa-de-rituales-del.php>>).

(12) Todavía en el siglo xx, los habitantes de las islas Trobriand (Polinesia) desconocían la paternidad fisiológica, por lo que, como consecuencia, no existía propiamente la figura del padre tal como la concebimos en las culturas patriarcales. Véase al respecto Bronislaw Malinowski: *Estudios de psicología primitiva*, Buenos Aires: Paidós, 1963.

(13) J. M. Blázquez y otros: *Historia de las religiones antiguas*, Madrid: Catedra, 1993; p. 77.

lla, regeneración y fusión del cadáver). Además, la prolongación del período de dependencia del niño respecto a la madre refuerza el vínculo entre ellos y parece propiciar el desarrollo del lenguaje, la comunicación emocional y las relaciones interpersonales dentro de una atmósfera de empatía profunda. Entre la madre y su bebé hay un vínculo tan fuerte que podría decirse que no llegan a ser dos, que no hay propiamente una dualidad entre ellos: aquí puede verse el germen de la relación entre un yo y un tú (reconocido como tal tú y no como una cosa u objeto). «La visión maternal-femenina, cíclica y rítmica, disuelve –según afirma A. de Riencourt– toda dualidad, incluida la de la vida y la muerte, en un abrazo cálido y consolador».<sup>14</sup>

Como representaciones de esta mitología matrial, cabe citar la de la India anterior a los arios (Harappa y Mohenjodaro), la cretense anterior a las invasiones de los indoeuropeos, la de los Trobiand en Polinesia, estudiada por Malinowski, la andina de la Pachamama, así como la mitología vasca, salvada del olvido por José Miguel de Barandiarán. Pero permítasenos insertar una cita de la famosa arqueóloga lituana emigrada a Estados Unidos Marija Gimbutas, la cual ha estudiado la mitología de la diosa a partir de sus propios hallazgos en excavaciones realizadas por la zona central de Europa, aludiendo directamente a la mitología vasca como perteneciente a ese ámbito al que ha denominado «la vieja Europa»:

Las creencias de los pueblos agrícolas relativas a la esterilidad y fertilidad, la fragilidad de la vida y su constante amenaza de destrucción, así como sobre la necesidad de que periódicamente se renueven los procesos generadores de la Naturaleza, son algunas de las más duraderas y, a pesar del continuo proceso de erosión que han sufrido en época histórica, continúan hoy en día, al igual que lo hacen otros aspectos muy arcaicos de la Diosa prehistórica. Transmitidas por las abuelas y madres de la familia europea, las antiguas creencias sobrevivieron a la implantación de los mitos indoeuropeos primero y cristianos después. La religión centrada en la Diosa existió durante un largo período de tiempo, mucho más largo que el que duró la indoeuropea, y tiene de pervivencia la cristiana, dejando una marca indeleble en la psique occidental.<sup>15</sup>

(14) Cf. Amaury de Riencourt: *La mujer y el poder en la historia*. Buenos Aires: Monte Ávila Editores, 1974; p. 61.

(15) Marija Gimbutas: *El lenguaje de la Diosa*, Madrid: Dove, 1996; p. xvii. Las alusiones directas a la cultura vasca se pueden encontrar en las páginas xvii, xviii, xx, 68, 79, 135, 136, 190, 210 y 320.

#### • Mitología patriarcal-masculina

Pues bien, frente al enterramiento en posición fetal, la cremación representa otra forma de tratar al cadáver que tiene asociaciones simbólicas opuestas a las anteriores y puede servirnos para presentar el segundo tipo fundamental de mitología, al que denominaremos patriarcal masculino. En las mitologías de este tipo se sitúa en el centro una figura masculina que desplaza a la anterior figura femenina y se apropia de sus atributos y potencias, reinterpretándolos con una orientación nueva.

En la cremación, el cadáver se destruye de un modo rápido y drástico: ahora ya no retorna a la tierra, sino que parece escapar de ella, elevándose en forma de humo hacia el cielo. Resulta sintomático que ahora sea el cielo diurno el que queda divinizado, presentándose como dios padre trascendente y creador del mundo. En este contexto, el sol, que a diario lucha contra las tinieblas hasta vencerlas, queda revestido de un carácter masculino; sus rayos se ven como responsables de fecundar la tierra y hacer que germine la semilla. Representa simbólicamente la conciencia individual, así como la luz del conocimiento racional, que se impone sobre los sentimientos y las pasiones.<sup>16</sup> En este sentido puede interpretarse la afirmación aristotélica de que «los deseos y apetitos alcanzan parte de razón, en cuanto se sujetan a ella y la obedecen [...] como el que escucha los consejos de su padre».<sup>17</sup>

Esta concepción patriarcal se va configurando en el interior de la actividad predominantemente masculina de la caza, que requiere audacia y valor, pues comporta el riesgo de una lucha a vida o muerte: la victoria del cazador significa la muerte de la presa (y a la inversa). La conciencia masculina busca autoafir-

(16) Puede recordarse en este punto la famosa alegoría de la caverna con la que Platón ilustra su concepción (patriarcal) de la filosofía, como una subida o ascensión desde la oscuridad que reina en el fondo de la caverna de la ignorancia, donde las sombras son tenidas por lo real (y que se corresponde con el mundo natural en el que tiene lugar la génesis y la transformación), hacia la luz del día, que hace posible la visión (conocimiento racional mediante la idea). El sol, que representa la idea, el bien y lo real, es al mismo tiempo el principio de toda otra realidad, que solo es en la medida en que participa de la idea, y del auténtico conocimiento, que es un conocimiento basado en la definición conceptual, un conocimiento mediante la idea. No se olvide, como señala F. K. Mayr, que «para Platón la mujer no es sino *oscura contrafuerza y oscuro enigma* (Leyes VI, 781 bc, V 739 c): el *oscuro enigma del caos* frente al orden propio del hombre-hombre (varón) (Politeia V 462 c)». (Franz Karl Mayr: *La mitología occidental*, Barcelona: Anthropos, 1989; p. 53.)

(17) Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, I, 13 (las cursivas son nuestras).

marse de una manera heroica: se vuelca en la realidad exterior y se concentra en una sola tarea y en un solo objeto (la presa), al que se contrapone como sujeto.

Podría verse aquí una raíz antropológica de la tendencia a dualizar o establecer distinciones drásticas entre los opuestos, comenzando por la misma oposición sujeto-objeto.<sup>18</sup> Esta autoafirmación de la conciencia masculina se conquista desprendiéndose de los lazos afectivos y sentimentales que la unen al mundo de la infancia y de la madre, los cuales adquieren precisamente en esta fase una valoración negativa, pues parecen amenazar a ese yo, todavía débil e inseguro, con devorarlo; surge así la figura del héroe que, con su lanza o espada, atraviesa al monstruo, dragón o serpiente (de antiguas connotaciones matriales femeninas).<sup>19</sup>

La actitud patriarcal que subyace en la actividad de la caza impulsa un proceso de emancipación respecto a la Naturaleza, dirigido por una voluntad de control y dominio. Esta voluntad actúa tanto sobre la mentalidad ganadera de los pastores nómadas como sobre la mentalidad guerrera, e interviene también en la formación y organización política de los primeros Estados.

Por lo que respecta a la cultura occidental, hay que resaltar la importancia de dos mitologías que se desarrollan a partir del año 2000 a. de C. siguiendo esta dirección patriarcal. Por un lado, la mitología indoeuropea, traída desde las estepas asiáticas por sucesivas oleadas de pueblos guerreros, como los aqueos, dorios, jonios, que sitúa a un dios padre (Zeus, proveniente del sánscrito *Dyaus* que alude al brillo del cielo diurno) al frente de una forma de vida social que culminará en la *polis*, la ciudad estado griega. Por el otro lado, en el norte de África, la cultura hebrea cree en un dios trascendente (El, Jahvé), creador del mundo a partir de la nada, que dirige con celo al pueblo elegido, librándolo de las idolatrías naturalistas y de sus poderosos enemigos (babilonios, egipcios, etcétera).

(18) A este respecto, un neurocirujano que ha estudiado las relaciones entre la escritura y el cerebro, Leonard Shlain, afirma lo siguiente: «La capacidad de centrarse en una sola tarea y la supresión de las emociones es un atributo más deseable para el cazador que la conciencia de globalidad y la profundidad emocional. La independencia entre sujeto y objeto también le permite al cazador distanciarse de las piezas que caza. La ausencia de pasión inherente al dualismo, una forma de ver el mundo indispensable para matar, es lo opuesto del apego que una madre siente por su hijo». (Leonard Shlain: *El alfabeto contra la Diosa*, Madrid: Editorial Debate, 2000; p. 43.) Esta oposición entre sujeto y objeto estaría en la base de la visión mecanicista del cosmos que se concreta durante la edad moderna en la visión científica de la física.

(19) Véase al respecto el artículo del psicólogo Erich Neumann: «El hombre creador y la transformación», en *Los dioses ocultos*. Círculo Eranos II, Barcelona: Anthropos, 1997.

En ambos casos, la divinidad patriarcal se impone, de modo más drástico en el caso hebreo y de modo más suavizado en el heleno, sobre un trasfondo cultural previo de carácter matrial-naturalista (la mitología cananea y la minoico-cretense, respectivamente) y refuerza el papel y la autoridad del *paterfamilias*, devaluando la significación de la mujer.<sup>20</sup> Podría decirse, entonces, que Occidente es el resultado de una conquista (o, mejor, de una sucesión de conquistas) por parte del principio patriarcal, que actúa en las civilizaciones nómadas de cazadores y ganaderos, lo cual permite comprender su activismo heroico y su inquietud progresista. Oriente, por su parte, se habría mantenido apegado a la cosmovisión matrial de los plantadores y recolectores sedentarios, con su característica pasividad y su tendencia a la fusión mística.

#### • Mediaciones: la mitología fratriarcal

La tensión que se plantea entre lo matrial-femenino y lo patriarcal-masculino actúa a lo largo de toda la historia de la Humanidad y afecta al interior de cada cultura y al interior de cada persona (pues se puede considerar, como hace Jung, que tanto en el hombre como en la mujer hay una parte de la personalidad que tiene carácter masculino, a la que llama *animus*, y otra que lo tiene femenino, *anima*). El proceso de maduración psíquica (o *proceso de individuación*) sería, visto desde esta perspectiva psicológica, el resultado de un diálogo entre la parte masculina y la parte femenina de la personalidad, en el que la parte dominante reconoce y asume a la parte que inicialmente había sido sacrificada en aras de la diferenciación. Unas veces, esa tensión genera conflictos y provoca imposiciones violentas o dominios silenciosos, pero también puede dar lugar a encuentros en que esos dos principios acceden a mediaciones creativas en las que se mantienen mutuamente equilibrados.

Un buen ejemplo de esta mediación, que podríamos llamar *intermitológica*, lo podemos encontrar en el caso de la invención de la agricultura en el neolítico, a partir del 10 000 a. de C. Esta «revolución», cuyos efectos han sido comparados con los de la revolución industrial del siglo XIX y con los de la informatización de la sociedad del conocimiento que estamos viviendo, se basa en la transformación que experimenta el cultivo femenino de pequeñas huertas

(20) Cf. al respecto Franz Karl Mayr: *La mitología occidental*. Barcelona: Anthropos, 1989, especialmente el capítulo titulado «La mitología occidental y su simbólica religiosa».

gracias a la introducción del arado manejado por hombres y tirado por bueyes.<sup>21</sup> El arma masculina, la espada, hasta ahora dadora de muerte, se reconvierte, por el contacto con la visión matrilial de la tierra como madre, en instrumento de vida, en arado que al penetrar en su seno lo fecunda.<sup>22</sup>

Este mestizaje de simbologías, que llega hasta el interior de la cultura griega en forma de misterios iniciáticos como los de Eleusis, en la figura del dios Hermes o en la noción platónica del «alma del mundo», suscita en la imaginación mítica la imagen del ciclo del nacimiento, la muerte y el renacer, que se proyecta en figuras como la del dios hijo y amante de la madre tierra que muere y resucita; entre otros ejemplos, puede citarse a Atis, Adonis, Osiris, Dioniso o Cristo. El cristianismo, efectivamente, ha de ser ubicado en este contexto y comprenderlo como el resultado de la mediación entre la tradición patriarcal hebrea y la religiosidad mística mediterránea, como se hace patente, por citar un solo ejemplo, en Juan 12, 24-26: «Si el grano de trigo, después de echado en tierra, no muere, queda infecundo, pero si muere produce mucho fruto».<sup>23</sup> Este carácter fratriarcal y mediador del cristianismo se hace patente en el proyecto del humanismo renacentista, que promueve un renacer del alma pagana de la antigüedad en el seno de la Europa cristiana. Dicho renacer se expresa magníficamente en el *Juicio Final* de Miguel Ángel, en el que el Cristo que avanza con gesto más de calma que de condena no ejerce propiamente de separador, sino más bien de medio o mediación que pone los contrarios en un proceso de circulación que tendría un carácter regenerativo.<sup>24</sup>

Las mitologías de este tipo son doblemente mediadoras, pues por un lado, en tanto que mitologías,

median la realidad articulándola en torno a una figura fratriarcal como Cristo o Hermes y, al mismo tiempo, median entre la cosmovisión matrilial y la patriarcal, propiciando una implicación o integración recíproca.

Ahora bien, no se ha de pensar que tales mitologías pertenecen exclusivamente a la antigüedad, pues penetran también en la edad moderna. Así, la mitología patriarcal configuraría la visión racionalista ilustrada, que comprende las llamadas ciencias *duras* o *exactas*, que persiguen la *explicación* de los fenómenos naturales vinculándolos a leyes generales formuladas matemáticamente, así como la actitud competitiva que se impone en el mundo de la empresa y de los negocios. La mitología matrilial, por su parte, estaría detrás de la actitud solidaria y empática en la que los límites de la individualidad se difuminan; detrás de la visión nocturna y romántica de la actividad artística y cultural y de la existencia; asimismo, detrás de las ciencias humanas y los saberes hermeneúticos que aspiran a la *comprensión* del pasado, la tradición, los textos y obras culturales y, a través de ellos, a la comprensión de uno mismo. Pues bien, ambas visiones resultan necesarias: fratriarcalmente.

## 2.- LA INTERPRETACIÓN SIMBÓLICA DE LA MITOLOGÍA

### La mitología como lenguaje simbólico

Al abordar la interpretación de las mitologías hay que evitar, como hemos apuntado más arriba, dos peligros que pueden impedir que el proceso de comprensión se realice efectivamente. El primer peligro es la *literalidad*, que tiende a identificar el sentido con lo que el mito dice directa o inmediatamente. El segundo peligro es el supuesto de que la mitología carece de sentido, ya que solo responde al capricho de una imaginación desatada que funciona sin ningún control de la razón ni de la experiencia.

Para evitar la literalidad, hay que reconocer que el lenguaje de la mitología es un *lenguaje simbólico*, que no tiene un referente directo, sino que hace alusiones, insinuaciones o sugerencias que apuntan a un

(21) Esa comparación fue establecida por Alvin Toffler en su famoso libro *La tercera ola* (Barcelona: Plaza y Janés, 1980).

(22) La actividad agrícola ayudó a controlar y encauzar los impulsos agresivos y predadores del hombre, al vincularlos al uso productivo del arado. En este sentido, los prehistoriadores hablan de una atenuación de la violencia entre el 7000 a. de C. y el 4000 a. de C. En esta época, los poblados solían estar junto a los ríos y muchos carecían de fortificaciones. El estudio de los útiles encontrados no indica un predominio de las armas sobre los instrumentos domésticos, como suele ocurrir en las civilizaciones posteriores. Podemos situar dentro de este contexto cultural ciudades como la de Jericó, fechada en el 9500 a. de C., o Zatal Hüyük, fechada entre el 6500 a. de C. y el 5700 a. de C., que no muestra ningún signo de actividad guerrera durante esos ochocientos años.

(23) Cf. A. Ortiz-Osés: *Amor y sentido*, Barcelona: Anthropos, 2003.

(24) Cf. A. Ortiz-Osés: *La razón afectiva*. Arte, religión y cultura. Salamanca: Editorial San Esteban, 2000, así como su artículo «Hermes-Cristo: Miguel Ángel», en *Diccionario de la existencia*, Barcelona: Anthropos, 2006.

(25) «Mientras que un símbolo está vivo —afirma Jung— es la expresión de algo que no se puede designar de mejor manera que con él. El símbolo está vivo mientras que se encuentra preñado de sentido. Pero si el símbolo ha dado a luz su sentido, esto es, si se ha encontrado la expresión que formula mejor que el símbolo usado lo que se buscaba, aguardaba o presentaba a su través, entonces el símbolo muere, es decir, ya no tendrá más que un significado histórico.» C. G. Jung: *Tipos psicológicos*, Barcelona: Edhasa, 1994; p. 555, así como Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1945, p. 531.

sentido imposible de expresar o presentar directamente.<sup>25</sup> Contra el segundo peligro, cabe decir que ese lenguaje simbólico es efectivamente un lenguaje; por tanto, en cuanto que tal, está regido por una «gramática» que regula los modos en que las imágenes se combinan entre sí al articularse en los relatos.

Pues bien, en este punto vamos a recabar la ayuda del simbólogo más destacado de la segunda mitad del siglo xx, que ha estudiado con detenimiento esa gramática del lenguaje simbólico desde una perspectiva antropológica. Se trata del francés Gilbert Durand, que fue profesor de antropología cultural en la Universidad de Grenoble. En su libro titulado *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Durand cataloga y organiza sistemáticamente las innumerables imágenes que aparecen en el universo mental del ser humano, con lo que realiza un trabajo similar al efectuado por Linneo en el ámbito de la botánica y la zoología.<sup>26</sup>

Al elaborar este peculiar catálogo, Durand descubre que los símbolos tienden a articularse en torno a determinados ejes o esquemas dinámicos, constituyendo una especie de constelaciones, que convergen a su vez en diferentes estructuras hasta delimitar dos grandes «régimenes» de funcionamiento de la imagen, que regulan la función simbólica del ser humano tanto en su dimensión psíquica individual como en la dimensión social. Sirviéndose de la oposición básica entre la luz y la oscuridad, Durand los denomina *régimen diurno* y *régimen nocturno*.<sup>27</sup>

## El régimen diurno

En el régimen diurno domina la capacidad de abstracción y distinción, así como el principio de no contradicción: la imaginación funciona polémicamente, apoyándose sobre la acentuación o exageración de la diferencia entre las imágenes contrarias, entre los opuestos, por lo que tiende a instaurar una visión dualista, más o menos acentuada, en la que uno de los opuestos queda cargado de connotaciones negativas y constituye el fondo tenebroso sobre el que acaba por imponerse el estallido de la luz. Así, la instancia de la temporalidad se afronta en este régimen separando los aspectos positivos de los negativos y proyectando los primeros sobre un más allá intemporal, con lo que los últimos quedan como la significación propia del devenir (y del destino).

La inquietud y la angustia asociadas a la vivencia del tiempo, que en su transcurrir conduce inexorablemente a la muerte, se configuran bajo símbolos de animales, de la noche tenebrosa y de la caída en el abismo.<sup>28</sup> Frente al «monstruo» devorador se alza ahora el «héroe» armado con la espada y dispuesto a entablar un combate a muerte. A la amenaza de lo oscuro se le contraponen los símbolos de la luminosidad, mientras que el terror a la caída es compensado por los símbolos de la ascensión y la elevación, el vuelo ingravido de los pájaros, las alas de los ángeles y el espíritu que, ascéticamente, se libera de la materia, del cuerpo. Se trata, pues, de una especie de «huida de este mundo» impulsada por el deseo de eternidad.

Pertencen a este régimen diurno las cosmovisiones y las filosofías en las que predomina un pensamiento dualista y formalista, como ocurre en Oriente, por ejemplo, en las doctrinas filosóficas *samkia* o *vedanta*. En Occidente, dicho régimen predomina en el Antiguo Testamento, en cuyo inicio nos encontramos, de forma reveladora, con la «caída» del pecado original; en la mitología olímpica griega; dentro de la filosofía, en Parménides, formulador del principio de no contradicción, así como en Platón, que distingue el «mundo sensible» del «mundo inteligible», o Descartes, con su lema «claridad y distinción»; y, de modo más general, en todo el conocimiento objetivo y científico (si bien, salvo en los casos patológicos, ese predominio no es absoluto, sino que se encuentra compensado por la actuación más o menos latente de lo nocturno).

También nuestra sociedad occidental está articulada en lo fundamental por el régimen diurno de la ima-

(26) Gilbert Durand: *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 2004. Para una presentación más amplia y detallada de este planteamiento de la simbología en su conexión con la hermenéutica contemporánea, se puede consultar L. Garagalza: *La interpretación de los símbolos*, Barcelona: Anthropos, 1990.

(27) Estos régimenes hunden por un lado sus raíces en nuestra común naturaleza humana, en el ámbito de lo biofisiológico. En este sentido, se apoyan sobre las tres grandes series de gestos o reflejos innatos identificadas por la reflexología conductista de la Escuela de Leningrado (Vladimir Bejterev) en el estudio empírico del sistema nervioso: la dominante postural, responsable de la conquista de la posición erguida, la dominante de nutrición, que orienta al recién nacido en la búsqueda del pecho y le inclina a la succión, y que se prolonga en la dominante copulativa, que rige los movimientos rítmicos del ejercicio de la sexualidad (resulta significativa a este respecto la observación con microcámaras, que ha permitido comprobar que el feto se chupa el dedo a partir del cuarto o quinto mes). Por otro lado, dichos régimenes se prolongan y proyectan su influencia en la configuración de las obras culturales y sociales en toda su diversidad. Lo imaginario tiende así un puente entre la universalidad de la naturaleza humana y la diversidad de las derivaciones culturales, sociales e históricas en las que se realiza, actuando siempre como un sistema de fuerzas de cohesión dinámica de las polaridades y antagonismos.

(28) Recuérdese que en la mitología griega el dios Cronos, palabra que significa 'tiempo', devora a sus propios hijos.

gen, como se manifiesta sintomáticamente en la fascinación por el éxito, el ascenso social, la eficacia y la luminosidad de los rascacielos metalizados, la conquista del espacio y la velocidad, la *alta* fidelidad, la *alta* definición y, en general, de la *alta* tecnología, con el consiguiente desprecio de lo pequeño, lo lento, lo bajo, lo oscuro.

Esta persecución de la trascendencia comporta, sin embargo, una paradoja fundamental expresada en la figura de Ícaro, el héroe griego que pretende volar tan alto que, finalmente, sus alas de cera se derriten por el calor del sol. El predominio absoluto o monopolio de la región diurna desembocaría en el idealismo, el dualismo y la esquizofrenia. El propio Platón sabía que la *fuerza* de elevación se consigue en la oscuridad de la caverna, es decir, que procede de la propia condición temporal y material.

### El régimen nocturno

Frente a la actitud polémica propia del régimen diurno, se perfila otra actitud imaginativa que no busca el antídoto contra el tiempo en el *más allá*. Ahora es la propia Naturaleza la que se ofrece como un cálido refugio que protege de las inclemencias del tiempo; las tinieblas quedan así cubiertas por el eufemismo de la noche serena que propicia el descanso, la paz, la inspiración y la ensoñación o el amor. La imaginación no huye ya del tiempo, sino que se recrea en organizarlo y configurarlo. Nos aproximamos, pues, al otro gran régimen del imaginario calificado por Durand como *nocturno*.<sup>29</sup>

Ahora, el valor (el *tesoro* simbólico) no se encuentra en una cima a la que hubiera que ascender ni en el cielo, sino en las profundidades de la tierra, a las que las que hay que descender, que «penetrar». El abismo se presenta, pues, dulcificado como una cavidad en la que se desciende suave y placenteramente, como un refugio cálido y mullido que invita al descanso, a la relajación y a la ensoñación. Aquí, el héroe es un antihéroe que está desarmado, no lucha, se complace en dejarse tragar simbólicamente por el dragón en una especie de inmersión en el estado narcisista o regresión al seno materno, para ser posteriormente regurgitado (recuérdese el caso de Jonás en la Biblia o de Pulgarcito en los cuentos infantiles). Las imágenes de la feminidad, y en especial las de la

maternidad, quedan ahora asociadas con la tierra, el agua y la humedad, con los lugares oscuros, recónditos, cerrados, en los que se realiza la metamorfosis, la transformación, el milagro de la vida.

Aquí no hay distinciones tajantes: los contornos de las imágenes se difuminan haciendo que todo se fusione o confunda con todo en una especie de caos primigenio. La aspiración máxima es la no distinción, la no separación, la fusión del éxtasis amoroso, la disolución que borra los límites. La muerte pierde las connotaciones aterradoras que tenía en el régimen diurno y se cubre con eufemismos como «retorno al hogar» y «descanso eterno»; o bien se presenta como fin de una etapa que señala el inicio de otra nueva. Las valoraciones propias de la región diurna quedan, pues, invertidas: el principio de no contradicción es sustituido por el de la coincidencia de los contrarios.

En este régimen nocturno actúa también la tendencia a componer las imágenes en un relato en el interior del cual los opuestos ya no se excluyen, aunque tampoco llegan a confundirse: se suceden, se alternan, se complementan, se rechazan o se reclaman, pero integrados en una trama, bien sea como fases de un proceso cíclico («eterno retorno»), bien como etapas de un desarrollo coimplicativo. Esta alianza de los contrarios se concreta en el símbolo taoísta del *yin* y el *yang*, en el que en el interior de la parte negra se encuentra un círculo blanco y en el interior de la blanca, uno negro.

El régimen nocturno de la imagen queda bien representado por ciertas tradiciones y filosofías orientales, como el hinduismo, con su noción de *atman* como núcleo o centro en el que la particularidad del individuo se disuelve en la unidad cósmica, y el budismo, en el que predominan la pasividad y la interiorización en un proceso que apunta hacia el *nirvana*, la liberación final por la abolición de todas las dualidades ahora reconocidas como *maya*, como ilusión, engaño o error de perspectiva. En Occidente, es posible detectarlo en los inicios de la filosofía griega, especialmente en Heráclito, y en una tradición que, pese a haber quedado marginada por la filosofía oficial, periódicamente aflora en forma de heterodoxias, críticas, transgresiones, subversiones o reversiones de los valores dominantes.

### La mitología vasca

Pues bien, es precisamente en el interior de este régimen nocturno donde hay que situar a la mitología vasca, de la que nos vamos a ocupar con detenimiento en los siguientes capítulos. Tanto su cosmovisión telúrica, que incluye e implica el cielo, como la valoración

(29) Dentro del régimen nocturno, G. Durand distingue a su vez dos estructuras fundamentales: las místicas o fusionales y las sintéticas o dramáticas, si bien aquí no vamos a detenernos a considerar las diferencias entre ellas (se puede consultar al respecto nuestro estudio citado más arriba).

que adquieren lo interior, lo oculto y, de un modo más general, lo femenino y materno, así como la ausencia significativa de figuras heroicas, son síntomas de que nos encontramos en una atmósfera nocturna.

Para comprender la mitología vasca habrá que tener en cuenta, pues, su adscripción al régimen nocturno de la imagen e interpretarla teniendo en cuenta su peculiar manera de articular las imágenes, su peculiar *lógica*, es decir, sin pretender reducirla a las categorías y a la lógica propias del régimen diurno. En efecto, la mitología vasca es telúrica o terrácea y lunar, lo que la diferencia de las mitologías celestes, uránicas o solares de carácter patrial.

### 3.- LA MITOLOGÍA VASCA COMO VISIÓN DEL MUNDO

Tras nuestras consideraciones generales sobre la función y los tipos de la mitología, vamos a centrarnos ya en el caso particular de la mitología vasca. Se trata de un conjunto de mitos, relatos y leyendas que se han conservado por tradición oral y que fueron recopilados especialmente por José Miguel de Barandiarán en la primera mitad del siglo xx, con lo que los salvó de su desaparición y olvido. Al igual que el euskera, también la mitología vasca tiene un carácter preindoeuropeo: es una modalidad de paganismo anterior a la llegada del cristianismo y contiene una visión del mundo que entroncaría con las de las mitologías matrial-femeninas de la vieja Europa más arriba delineadas.

Cuando Barandiarán comenzó a estudiar ese paganismo que seguía vigente de modo más o menos difuso en la mentalidad popular vasca, se vio sorprendido por el hecho de que gran parte de las informaciones que recibía estaban relacionadas de un modo u otro con la figura de Mari, a quien llamó «el genio de las montañas» y consideró como un «ser extraordinario» en el que llegó a reconocer, aunque como hipótesis, a «una divinidad de la religión antigua de los vascos».<sup>30</sup>

Este fenómeno resultaba difícilmente comprensible desde el marco teórico de la Escuela de Viena que el etnólogo empleaba como guía metodológica, pues suponía la existencia de un *monoteísmo primigenio* de cuya descomposición habrían resultado los

diversos *politeísmos*, y chocaba también con los intentos de leer la mitología vasca por comparación con mitologías indoeuropeas como la griega, la germánica o la celta. No habrá de extrañarnos, pues, que en la conclusión de uno de sus escritos sobre Mari, Barandiarán haga la siguiente declaración: «No me hago la ilusión de haber agotado la materia: creo sinceramente que no he hecho más que empezar a descorrer el velo que la encubre. Sin embargo, los datos expuestos nos revelan un nuevo aspecto de lo que hay en el fondo del espíritu actual, si bien en estado fragmentario y casi sin vida. [...] Sé que una detenida investigación de nuestro folklore suministraría innumerables noticias reveladoras de antiguas creencias acerca de este personaje. Sólo falta que obreros entusiastas y expertos laboren de consuno en todo el ámbito del país; con lo cual prestarán un valioso servicio a la historia, a la psicología y a la cultura del pueblo vasco».<sup>31</sup>

Barandiarán detectó de este modo, bien que un poco a contrapié, la que puede ser considerada principal característica de la mitología vasca: que su visión del mundo gira simbólicamente en torno a la figura de *Mari*, la cual se encuentra íntimamente vinculada con la tierra. Para comprender adecuadamente a este personaje hay que interpretarlo, según intentaremos mostrar posteriormente, como uno de los avatares o representaciones de la *Gran Diosa* que, desde la prehistoria, ha presidido, amparado y promovido el desarrollo cultural, simbólico y lingüístico de la Humanidad. Pero dejemos que sea la arqueóloga Marija Gimbutas la que nos presente a la Diosa de la vieja Europa, cuyas innumerables imágenes ofrecen una concepción de la vida y de la Naturaleza como un proceso de constante transformación, de cambio, de devenir, de oscilación rítmica entre creación y destrucción, nacimiento y muerte, como un movimiento imparable en el que los opuestos se mantienen vinculados entre sí en la circularidad de la regeneración.<sup>32</sup>

Los principales temas representados en el simbolismo de la Diosa son el misterio del nacimiento

(30) José Miguel Barandiarán: Obras completas, Bilbao: Gran Enciclopedia Vasca, 1972; t. i, pp. 272 y 279. En otro lugar lo identifica también, aunque de un modo indirecto, con el «genio de la Tierra» (pp. 149 y 243).

(31) José Miguel Barandiarán: «Mari o el genio de las montañas», en Obras completas, Bilbao: Gran Enciclopedia Vasca, 1972; t. i, p. 302.

(32) Esta imagen de la naturaleza llega hasta los inicios de la filosofía en Grecia a través de la noción de *physis* (palabra griega que significa 'naturaleza' y de la que proviene nuestra palabra física). La *physis*, que es precisamente el tema que nos encontramos en los inicios de la reflexión filosófica, se nos ofrece siempre como la tensión o la lucha entre los opuestos (frío y calor, día y noche, lo húmedo y lo seco, masculino y femenino, invierno y verano, etcétera), lucha en la que, sin embargo, no se acaba imponiendo uno de los opuestos sobre el otro, sino que ambos se van sucediendo y alternando de un modo ordenado, con un cierto equilibrio, lo cual hace posible que haya algo, que se dé la realidad en

to y la muerte, así como el de la renovación de la vida, no sólo humana sino de todo el planeta y, por supuesto, del cosmos. Símbolos e imágenes se agolpan en torno a la Diosa partenogenética (auto-generadora) y sus funciones básicas como Donante de Vida o Portadora de Muerte y como regeneradora de la Madre Tierra. Ella era la única fuente de vida, la cual tomaba su energía de manantiales y pozos, del sol, de la luna y de la tierra húmeda. Este conjunto de símbolos representa un tiempo mítico que es cíclico, no lineal. En el arte esto se manifiesta en signos de movimiento: espirales que giran y se retuercen, serpientes enroscadas y ondulantes, círculos, crecientes, astas de toro, semillas germinadas y brotes. La serpiente era en este contexto el símbolo de la energía vital y la regeneración, una criatura de lo más benévolo, no malvada.<sup>33</sup>

Esta concepción de la Naturaleza, de la tierra y de la vida que se configura en el simbolismo de la Diosa contrasta, como señala J. Campbell, con la que nos presenta la Biblia cuando en el Génesis 3:19 el Padre Creador le dice a Adán: «Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra de que fuiste formado: puesto que polvo eres y a ser polvo tornarás».<sup>34</sup> En la primera, la tierra no es polvo, sino que es vida, materia viva que en su incesante movimiento todo lo genera y regenera. Además, en ella la *serpiente* no conoce aún la maldición por parte del Señor («serás maldita entre todos los animales y bestias de la tierra: andarás arrastrándote sobre tu pecho, y tierra comerás todos los días de tu vida»), sino que es el símbolo por antonomasia del misterio matrifemenino de la regeneración. La serpiente queda asociada a motivos que simbolizan las aguas y la humedad vital, como espirales, zigzags, meandros, cheurones, laberintos, etcétera, que aparecen con enorme profusión decorando estatuillas y piezas de cerámica a todo lo largo del neolítico. Según M. Gimbutas, estas decoraciones podrían ser alusiones u ofrendas

---

vez de la nada o el caos. La reflexión sobre la physis plantea la pregunta por el origen o arché, entendido como la unidad previa de la que, por escisión, provienen todos los pares de opuestos y que sería la instancia responsable de su regulación y del orden. Dicha reflexión plantea también uno de los problemas fundamentales de la filosofía griega: el problema de cómo es posible, si es que lo es, el cambio, la transformación, el movimiento, problema que atraviesa el centro de todo el pensamiento de Platón y Aristóteles.

---

(33) Marija Gimbutas: El lenguaje de la Diosa. Madrid: Dove, 1996; p. xix.

(34) Cf. J. Campbell: Las máscaras de dios: mitología occidental, Madrid: Alianza, 1992; vol. iii, cap. 1.

con las que se pretendía colaborar simbólicamente en la tarea fundamental del sustento natural de la vida, asegurando el retorno cíclico y la renovación de la vida.<sup>35</sup>

### La Tierra como madre

Pues bien, la mitología vasca comparte con la mayoría de las culturas tradicionales una *visión geocéntrica* del cosmos en la que la Tierra está debajo de nosotros y nos sostiene, mientras que el firmamento está arriba y los astros que en él se mueven giran en torno a ella (y a nosotros, que en consecuencia estamos en el centro del cosmos) con un movimiento perfectamente circular (salvo en el caso anómalo de los planetas).<sup>36</sup> Esta visión tradicional contrasta con la concepción científicamente establecida por Galileo y Newton, que marca el inicio de la primera de las ciencias modernas, la física, según la cual la Tierra se mueve en torno al Sol. El Sol no es ya, como nos sigue pareciendo, el astro más grande y más poderoso, sino una estrella más bien mediana, como miles de millones de otras estrellas. Resulta así que a la Tierra se le reconoce la misma dignidad de los astros, pero a costa de perder la posición central: ya no está, ni estamos, en el centro del universo, sino en algún lugar de una pequeña galaxia perdida en la inmensidad de la noche cósmica.

Para la mentalidad tradicional, que se mantiene apegada en esto a la antigua experiencia natural, sensible, simbólica, el Sol *sale* efectivamente cada mañana del interior de la Tierra o, según la orientación geográfica, de la mismísima mar, que se cuida de no apagarlo.<sup>37</sup> En el caso vasco, además, se cree que el Sol y la Luna, ambos de género femenino y hermanas entre sí, son las hijas de la Tierra y que de ella surgen y a ella retornan, transitando por su interior

---

(35) M. Gimbutas: El lenguaje de la Diosa, Madrid: Dove, 1996, especialmente el capítulo 14 (véase figura 15), así como Diosas y dioses de la Vieja Europa, Madrid: Istmo, 1991.

(36) Esta visión es también la de los niños pequeños. Recuerdo que cuando intenté convencer a mi hijo Jon, que tendría dos o tres años, de que la Tierra es como un globo muy, muy grande, que va flotando por el espacio sideral, se resistió todo lo que pudo y finalmente lo aceptó, pero con la siguiente reserva: «vale —me dijo con la extrema lógica que caracteriza a los niños—, puede que sea un globo; pero si es un globo nosotros estamos encima y, entonces, los que están debajo ¿por qué no se caen?»

(37) A pesar de que todos estamos perfectamente informados de que es una apariencia, todos, incluso los físicos, seguimos diciendo, y viendo, que el sol sale al amanecer y se pone, cae o decae al anochecer.

(38) Véase J. M. Barandiarán: Obras completas, Bilbao: Gran Enciclopedia Vasca, 1972; t. i.

para volver a nacer, regeneradas, al día siguiente.<sup>38</sup> La Tierra queda así concebida como madre (*Ama Lur*), por lo que se le rinde culto y se le hacen ofrendas. Tiene, además, un carácter cósmico, pues, desde abajo, en una especie de abrazo ilimitado, lo abarca todo: lo mineral, lo vegetal, lo animal, lo humano, los astros y hasta el propio cielo (*Urtzi*) como límite extremo.

Puede decirse por todo ello que la mitología vasca contiene una *cosmovisión telúrica* o *terrúcea*, en la que la Tierra representa el cuerpo del universo, la madre y materia de la que están constituidos todos los seres, incluido el ser humano (también en latín el étimo de *homo* 'hombre' es *humus*, que significa 'tierra'). A este respecto puede resultar interesante, como hace P. Arnaud, el intento de establecer el parentesco mítico y simbólico de la cultura vasca con la cultura minoica (cretense), perteneciente, como hemos señalado, al ámbito de la vieja Europa. Como dato curioso, en euskera la palabra que significa 'materia' (ya sea entendida como el material que se utiliza para hacer algo o como asunto de una conversación) es *gaia*, que coincide con el nombre de la diosa griega de la Tierra (*Gea* o *Gaia*).<sup>39</sup> En esta misma dirección parece apuntar el estudio realizado por Jorge Alonso del lenguaje religioso y funerario minoico y vasco, cuestiones estas que hay que tomar, empero, con todas las reservas, dado lo resbaladizas que son las comparaciones filológicas.

### Animismo vasco

Este cuerpo del universo que es la Tierra tiene una parte interior considerada como sagrada y valiosa. Por sus grietas y galerías circulan los astros, fuerzas misteriosas y seres mágicos, y además contiene tesoros, oro, fuego, agua, ríos de leche y miel, etcétera. Tiene asimismo una parte exterior, profana, en la que por lo habitual moramos nosotros y en la que transcurre nuestra vida cotidiana. Y si la Tierra es el cuerpo del universo, la diosa Mari, símbolo y personificación de las fuerzas y energías que circulan por el cosmos y por el ser humano, representaría su alma. Tal alma no es etérea, no aspira a ascender a lo alto, sino que se mantiene apegada a lugares concretos; mora en el interior y aflora esporádicamente con diversas formas

para animar, reanimar, compensar o equilibrar el transcurso tanto de los procesos naturales (lluvia y sequía, por ejemplo) como de la vida psicosocial de la comunidad.<sup>40</sup> Mari comparece así como la personificación del alma de la Tierra, como la misteriosa energía vital, simbolizada por el oro y el fuego encerrados en sus entrañas, que la anima desde dentro, convirtiéndola en Tierra que vive y que da vida a todas las cosas que de ella provienen, manteniéndolas ligadas entre sí por relaciones de correspondencia basadas en la simpatía y repulsión, en el amor y el odio.<sup>41</sup>

Estaríamos así en presencia de una visión del mundo a la que se ha denominado hilezoísta (derivado del griego *hyle* 'materia' y *zoé* 'vida'), que sería una de las variantes del animismo característico de la mentalidad mágica. En el animismo, la Naturaleza es vista como animada, como si fuese un ser vivo. Aquí no se distingue entre una regularidad puramente mecánica y una motivación psíquica; todas las cosas se comportan como si estuviesen vivas y tuvieran intenciones o persiguieran determinados fines. Por ello, todavía uno de los primeros filósofos griegos, Tales de Mileto, afirmaba, además de que «todo proviene del agua», que «todo está lleno de dioses» (e incluso para un filósofo ya tan científico como Aristóteles, una piedra cae cuando la suelta porque el lugar natural de las cosas pesadas está abajo, y ellas «quieren» o tienen como fin volver a su lugar). En la actualidad, sigue existiendo una visión del mundo de este tipo, aunque arrinconada por el predominio de lo mecánico y técnico en su búsqueda obsesiva de la eficacia. Sin embargo, es posible detectarla, por ejemplo, en lo que Max Scheler, antes de que se difundiese la conciencia ecológica, llamó la «fusión afectiva» con la Naturaleza; en la afirmación, por parte de Teilhard de Chardin, de que el cosmos no habría podido albergar al hombre si la materia no tuviera una especie de «textura psíquica»; o, dentro de la cultura vasca, en el «sentimiento cosmovital» que, según afirma Juan Thalamas, buen conocedor

(39) Paul Arnold: *El misterio vasco desvelado*, Bilbao: Ediciones Mensajero, 1986; p. 113. El carácter preindoeuropeo del euskera ha sido considerado en sus consecuencias simbólicas y cosmovisionales por Jon Baltza en su obra *Un escorpión en la madriguera*. Indoeuropeo y euskara: mito e identidad, Guipúzcoa: Hiria, 2000.

(40) En este punto podríamos señalar cierta similitud entre la visión tradicional vasca que se expresa en su mitología y la teoría biológica defendida por James Lovelock, según la cual toda la biosfera del planeta Tierra, es decir, el conjunto que forman los seres vivos con el medio en que se desarrollan, podía ser considerada como un único organismo a escala planetaria en el que todas sus partes están tan relacionadas entre sí como las células de un solo cuerpo, por lo que se dan procesos que tienden a mantener el equilibrio, a la autorregulación. Al buscar un nombre para referirse a esa entidad supraindividual, Lovelock encontró la ayuda del novelista William Golding, quien le propuso llamarle Gaia, que era el nombre de la diosa de la tierra en la mitología griega.

(41) Para todo ello, cf. A. Ortiz-Osés: *La diosa madre*, Madrid: Trotta, 1996.

de la mentalidad popular, inspira e impregna la poesía de Lizardi.<sup>42</sup>

En este contexto animista, lo que se experimenta como real es precisamente la *influencia* o *influjo* que las cosas ejercen sobre el ser humano; no se distingue con nitidez entre subjetividad y objetividad ni entre las cosas y los efectos que provocan en el que las percibe o vive. La imagen y el nombre pertenecen a la cosa, se identifican con ella. Por ello, los primeros etnólogos se encontraron con la resistencia de los indígenas a ser fotografiados, pues estos creían que, si alguien se quedaba con su imagen fotografiada, se apropiaba de su alma y adquiriría un poder sobre ellos.

A este contexto pertenece también la sentencia tradicional vasca según la cual «todo lo que tiene nombre es» (*izena den guztia omen da*), que, si bien no es verdadera si se la aplica a las cosas en su objetividad mecanicista, tiene sentido si se comprende, como hace en la actualidad toda la filosofía hermenéutica, que el lenguaje articula la experiencia y vivencia humana de la realidad, de tal modo que en el

nombre se expresa o representa la interacción entre la realidad y el ser humano que, diciéndola, la configura e interpreta como tal.<sup>43</sup> El nombre, según esto, dice la relación entre la cosa y el que vive en contacto con ella, el influjo o influencia que lo real ejerce sobre el ser humano.

Podría descubrirse en este sentido una especie de alianza entre la filosofía hermenéutica contemporánea (representada por Heidegger y Gadamer) y la arcaica mentalidad animista vigente en la mitología vasca, por cuanto que ambas contrastan con la visión mecanicista propia de la física newtoniana y predominante en la modernidad, que solo considera como real aquello que puede ser concebido y explicado tomando como metáfora de la realidad a la máquina (de la que es ejemplo por antonomasia el reloj con sus resortes y engranajes). Frente a ello, la mentalidad anímica o animista ofrece una visión dinámica o energética de la realidad que estaría en constante proceso de realización, realización que acontece precisamente a través del simbolismo, del lenguaje, de la interpretación humanizadora.

(42) Max Scheler: *Esencia y formas de la simpatía*. Salamanca: Sígueme, 2005; Pierre Teilhard de Chardín: *El fenómeno humano*, Madrid: Taurus, 1962; Juan Thalamas: «El sentimiento cosmovital en la poesía de Lizardi» en *Boletín de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País*, 1974.

(43) Gadamer, que es considerado como el padre de la hermenéutica contemporánea, llega a afirmar que «el ser que puede ser comprendido es lenguaje». Hans Georg Gadamer: *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977; p. 567. Cf. al respecto L. Garagalza: *Introducción a la Hermenéutica contemporánea*, Barcelona: Anthropos, 2002, así como A. Ortiz-Osés y P. Lanceros: *Diccionario de Hermenéutica*, 4.ª ed., Bilbao: Universidad de Deusto, 2005.