

# Mite i narració

Lluís Duch

Monestir de Montserrat

---

## Resum

Aquest article intenta posar en relleu la funció central de la narració en el mite com a conseqüència de la centralitat que poseeix —o que hauria de posseir— la narració en l'articulació de l'existència humana. Tradicionalment, en les cultures més diverses i més allunyades geogràficament, la narració ha estat un element imprescindible per a portar a llum que la *gramàtica* és alguna cosa constitutiva de la natura humana, de tal manera que qualsevol crisi de l'humà sempre s'inicia a través de la distorsió de les estructures gramaticals. La narració és inseparable del mite perquè, com volia Ernst Bloch, no es limita a l'àmbit del *dir*, sinó que sobretot pertany al del *voler-dir*.

**Paraules clau:** mite, estructures narratives, desig, «crisi gramatical», anticipació.

---

## Abstract. *Myth and Narrative*

This article seeks to emphasise the central function of narrative in myth as a consequence of the central importance narrative possesses —or should possess— in the articulation of human existence. Traditionally, in the most varied and geographically remote cultures, narrative has been an indispensable element in order to demonstrate that grammar is a constituent of human nature, so that any crisis within the human always starts out through a distortion of grammatical structures. Narrative is inseparable from myth because, as Ernst Bloch would have it, it is not limited to the sphere of saying but above all belongs to the sphere of wanting-to say.

**Key words:** myth, narrative structures, wish, «grammatical crisis», anticipation.

---

## Sumari

## 1. Introducció

A les acaballes del segle passat Sir Walter Scott escrivia: «Such is the universal charm of narrative that the worst novel written will find some gentle reader content to yawn over it, rather than to open the pages of the historian, moralist or poet»<sup>1</sup>. La tirada dels humans per la narració prové del fet que hom està plenament convençut que les narracions, millor que les aproximacions discursives o que les definicions de la realitat amb el concurs dels conceptes, expressen plàsticament i dramàticament la veritat de la vida<sup>2</sup>. En el fons, la narració és un producte de la consciència humana, que imposa ordre i coherència a les nostres experiències fetes en l'espai i el temps. El *temps* (i el mateix es pot dir de l'espai, que gairebé sempre l'expressem en termes temporals), però, i com ja ho va posar en relleu sant Agustí, no significa res al marge de la *memòria*, la qual és l'encarregada de portar a terme l'organització de la ment humana amb uns «arguments» més o menys coherents.<sup>3</sup> El passat, el present i el futur no són entitats metafísiques independents, sinó unes categories que permeten l'organització de la consciència, les quals són indispensables per a la creació i l'envigoriment de la identitat personal. Dient-ho altrament: la identitat personal es troba íntimament vinculada amb l'organització argumental de les experiències viscudes del passat en unes trames més o menys coherents que,

1. W. SCOTT, cit. T.R. WRIGHT, *Theology and Literature*, Oxford: Blackwell, 1989 (repr.), p. 83. Volem advertir que aquest text reproduceix, amb algunes modificacions, el que vam publicar a L. DUCH, *Mite i cultura. Aproximació a la Logomítica I*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995, p. 167-184. Vegeu, a més, ídem, *Mite i interpretació. Aproximació a la Logomítica II*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1996. Les obres que emprem en aquesta exposició són: G. KIRK, *La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona: Argos Vergara, 1984; ídem, *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona-Buenos Aires-Mèxic: Paidós, 1990 (2ª reimpr.); ídem, «On Defining Myths»: A. DUNDES (ed.), *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*, Berkeley-Los Angeles-Londres: University of California Press, 1984, p. 53-61; M. FRANK, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982; ídem, *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988; H.H. SCHMID (ed.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1988; G. SCHLATTER, *Mythos. Streifzüge durch Tradition und Gegenwart*, Munic: Trickster, 1989.
2. Sobre la narració, sobretot des de la perspectiva adoptada en aquesta exposició, vegeu P. RICOEUR, *Tiempo y narración. I: Configuración del tiempo en el relato histórico; II: Configuración del tiempo en el relato de la ficción; III: Experiencia del tiempo en la narración*, Madrid: Cristiandad, 1987; WRIGHT, op. cit., p. 83-110; W. BENJAMIN, «El narrador»: ídem, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Iluminaciones IV, Madrid: Taurus, 1991, p. 111-134; M.A. OUAKNIN, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, Paris: Seuil, 1994.
3. No podem considerar les conseqüències de la desfeta de la «trama argumental» de l'ésser humà; desfeta que, com és a bastament conegut i reconegut, sempre té molt a veure amb el capgirament de la seva seqüència temporal. Sobre la *memòria* i l'*oblit* com a precedents absolutament necessaris per a la narració, vegeu A. HAVERKAMP i R. LACHMANN (ed.), *Memoria. Vergessen und Erinnern*, Munic: Wilhelm Fink, 1993; L. DUCH, *Simbolisme i salut. Antropologia de la vida quotidiana I*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999, p. 108-224; H. WEINRICH, *Leteo. Arte y crítica del olvido*, Madrid: Siruela, 1999.

quasi sempre, adopten unes formes narratives<sup>4</sup>. Per això, d'entrada, pot afirmar-se que hi ha un estret parentiu, que en cada cas caldrà escatir i valorar, entre el mite i la narració, de tal manera que, a vegades, sens dubte precipitadament, hom ha presentat aquests dos termes com a equivalents.

## 2. Mite i narració

Per què el frenesí que hom pot detectar a Europa, pràcticament, des de la darrerria del segle XVIII i, molt especialment, durant el segle XIX, per interpretar el mite en clau estètica? No hi ha dubte que el progressiu esfondrament de la «religió occidental», almenys si hom té en compte la decisiva influència que antany havia exercit sobre els diversos processos d'institucionalització de les societats premodernes occidentals, va contribuir decisivament al fet que hom cerqués el missatge del mite, antany concretat, gairebé en exclusiva, en la «religió oficial», en l'art, la literatura, els contes populars, la filologia, la tradició folklòrica, etc.<sup>5</sup>. En una paraula: amb *delet*, hom cercava en l'*altre de la raó* una comprensió de l'existència humana que la «sola raó», almenys tal com havia estat concebuda per l'herència de la Il·lustració, no havia estat capaç de proporcionar<sup>6</sup>. Per tant, resulta versemblant afirmar que molts romàntics estaven convençuts que no tan sols era possible, sinó, fins i tot, necessària la configuració d'una nova «religió de substitució» o una «nova mitologia». Les paraules de Novalis: «Tota obra d'art posseeix un ideal *a priori*, una intrínseca necessitat d'estar present», poden expressar l'ideal romàntic de confeir una «religió poètica», o potser fóra millor dir, l'intent de fer de la poesia, de les tradicions populars, de la rondallística, la nova religió (no dogmàtica ni institucional) de la humanitat, perquè, en amplis cercles de la societat d'aquell temps, hom estava convençut que la «religió oficial» (el cristianisme) havia

4. Vegeu WRIGHT, op. cit., p. 87.

5. En aquest context caldria referir-se molt detalladament a una obra que inaugurarà una nova època en l'estudi i la interpretació dels contes populars com a aquelles entitats en les quals, d'una manera eminent, es manifesta l'«art de narrar». Ens referim a l'estudi de V. PROPP, *Morfologia del cuento*. Seguida de «Las transformaciones de los cuentos maravillosos», Madrid: Fundamentos, 1971, la qual fou publicada en rus per primera vegada el 1928. Cal significar que aquesta importantíssima obra tan sols va ser coneguda a l'Occident, en traducció anglesa, el 1958. Sobre les aportacions de Propp, des d'aquesta perspectiva, vegeu, W. BURKERT, «Mythisches Denken. Versuch einer Definition an Hand des griechischen Befundes», a H. POSER (ed.), *Philosophie des Mythos*. Ein Kolloquium, Berlín-Nova York: Walter de Gruyter, 1979, p. 22-29.

6. Sobre les diverses figures de l'«altre de la raó», vegeu P. BÜRGER, «Über den Umgang mit dem andern der Vernunft», a K.H. BOHRER (ed.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983, p. 41-51. W. WELSCH, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996, ofereix unes interessantíssimes aproximacions a la situació històrica actual de la raó, i, al mateix temps, porta a terme unes precises aportacions sobre allò que podria ser en el moment present la comprensió de la raó —la denominada per Welsch «raó transversal».

fracassat, havia deixat de proporcionar orientació als individus i als grups humans.

Hi ha, però, un altre factor que, segons que ens sembla, ha incidit d'una manera encara molt més decisiva en l'interès pel mite. A mesura que la vigència de les antigues certeses religioses, polítiques i culturals començava a ser posada en qüestió a causa de l'esmussament progressiu de les tradicions rebudes, l'ésser humà, a l'Occident, anava prenent consciència que li calia interpretar-se de nou, per tal de retrobar el «seu lloc en el món»; un «lloc en el món» que la interpretació de la realitat que havia fet la Il·lustració feia trontollar perillosament amb la irrupció de la consegüent dosi d'angoixa per part de l'home. No era, per tant, el mite el que en primer lloc necessitava de ser (re)interpretat, sinó el mateix home, que, sempre i arreu, ha estat el *primer actor* del mite. Era l'ésser humà el qui, peremptòriament, es veia impel·lit a la recerca d'una alternativa eficaç i pacificadora que li oferís l'aptesa per configurar amb sentit la seva vida després de la «mort de Déu», i eren nombrosos els qui estaven ben convençuts que el mite podia ser màximament eficaç en aquest sentit. Hom no hauria d'oblidar que, des de les societats més senzilles fins a les més complexes, «el mite fundacional d'una societat és, com l'*antropologia espontània* d'aquesta societat, la resposta de l'home a l'experiència de la mort, de la sexualitat i de la manca; una resposta que, al mateix temps, significa la negació d'aquesta experiència mitjançant la seva transcendència»<sup>7</sup>. Jan de Vries, indubtablement, té raó quan escriu que els esforços fets a l'Occident per interpretar el mite van augmentar d'una manera molt intensa en el moment «que la fe en els déus es va veure fortament sacsejada»<sup>8</sup>.

Tant la investigació del segle passat, però, sobretot, la més actual, han subratllat amb un èmfasi molt especial quelcom que sempre ha estat molt present en la investigació i en la interpretació del mite: la seva «estructura narrativa»<sup>9</sup>. És un fet prou manifest que el llenguatge no és simplement un conjunt de sons que serveixen per nomenar les coses i els esdeveniments, sinó que, primordialment, la seva funció consisteix a ordenar i classificar l'experiència humana, tot evitant la tendència natural vers el caos, que és inherent al pensament humà<sup>10</sup>. En les seves *formes senzilles* (*Einfache Formen*), que no són res més que

7. H. REINWALD, *Mythos und Methode. Zum Verhältnis von Wissenschaft, Kultur und Erkenntnis*, Munic: Wilhelm Fink, 1991, p. 85; cf. ídem, p. 86-87.

8. J. DE VRIES, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Friburg-Munic: Karl Alber, 1961, p. 361.

9. Sobre l'anàlisi de l'estructura narrativa del mite, vegeu M. HERRANZ, «Características diferenciales de la expresión mítica»: *Revelación y pensar mítico*. XXVII Semana Bíblica Española, Madrid: CSIC, 1970, p. 45-61; KIRK, *El mito*, op. cit., *passim*. El llibre de WRIGHT, *Theology and Literature*, op. cit., encara que directament es refereix a la relació entre teologia i literatura, indirectament ofereix algunes aportacions molt interessants sobre la qualitat literària del mite. M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*. 1. Arts de faire, París: Gallimard, 1990, cap. IX (p. 170-191) («Récits d'espace»), porta a terme una aproximació extraordinàriament suggeridora a la narració.

10. Vegeu les importants reflexions de F. DE SAUSSURE, *Curso de Lingüística general*, Buenos Aires, 1955, p. 192. L'home tan sols pot controlar *espiritualment* el seu món amb l'ajut del llenguatge (cf. ídem, p. 46).

nombrosos aplecs de *gestos lingüístics*, André Jolles, ja fa molts anys, va portar a terme una classificació, una «reducció de la complexitat» (per emprar una expressió de Niklas Luhmann) de les nombroses i, sovint, irreconciliables formes narratives, les quals al seu torn es fan ressò tant de la «caoticitat» que pot envair l'existència humana com de la multiplicitat de perspectives que, expressivament i axiològicament, poden adoptar els éssers humans en llur vida quotidiana<sup>11</sup>. El mite, al marge de totes les altres valències que hom vulgui atorgar-li, sempre posseeix una estructura narrativa, però convé tenir molt en compte que, com d'una manera lapidària ho manifesta Fritz Stolz, el fet de trobar-se de ple dins l'àmbit de la *narració*, no significa pas que se'l pugui reduir a una simple *descripció* asèptica de la realitat<sup>12</sup>. El mite com a narració participa de totes les característiques que hom atribueix a la narració com a tal, les quals, per dir-ho a la manera de Walter Benjamin, se signifiquen pel fet d'expressar «relacions experiencials», *sapiencials*, entre el narrador i els seus oients, i no pas simples continguts de caràcter «científic» o «informatiu»<sup>13</sup>. Des d'una perspectiva molt personal, l'hel·lenista Walter Burkert ha assenyalat que «el mite com a narració és un fenomen del llenguatge; de cap manera, però, una creació al costat del llenguatge»<sup>14</sup>.

Geoffrey St. Kirk escriu que «en la mesura que són veritablement narracions tradicionals, els mites procedeixen d'un estadi oral de la cultura, i la major part d'ells conserva alguns elements d'un període molt anterior a la seva primera manifestació escrita»<sup>15</sup>. A partir de la perspectiva adoptada, resulta molt comprensible que Kirk ofereixi la definició següent del mite: «conte o narració tradicional». Per narració tradicional, aquest autor entén una «mescla de realitat i de fantasia»<sup>16</sup>. I, més endavant, afegeix que «un mite és una història, un relat dotat d'una estructura dramàtica i d'un desenllaç»<sup>17</sup>. Segons

11. A. JOLLES, *Einfache Formen*, Tübingen: Max Niemeyer, 4<sup>a</sup>1972.

12. STOLZ, «Der mythische Umgang mit der Rationalität»; a SCHMID (ed.), *Mythos und Rationalität*, op. cit., p. 83, nota 12.

13. Vegeu el text ja esdevingut clàssic de W. BENJAMIN, «El narrador»: ídem, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Iluminaciones IV, Madrid: Taurus, 1991, p. 111-134.

14. BURKERT, «Mythisches Denken...», op. cit., p. 17.

15. KIRK, *La naturaleza de los mitos griegos*, op. cit., p. 62; cf. ídem, «On Defining Myths», op. cit., p. 56. Sobre les complexes relacions dels mites amb els contes populars, cf. KIRK, *Los mitos*, op. cit., p. 44-54. En principi BURKERT, «Mythisches Denken», op. cit., p. 17; ídem, «Literarische Texte», op. cit., p. 63, s'adhereix a la proposta de Kirk, encara que la posició de l'hel·lenista alemany resulta molt més matisada que no pas la de l'anglès. Evidentment, en aquest context, caldria referir-se amb una certa extensió tant a la qüestió de l'oralitat com a la de l'escriptura. Vegeu L. DUCH, *Simbolisme i salut. Antropologia de la vida quotidiana I*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999, p. 121-129.

16. KIRK, *El mito*, op. cit., p. 46.

17. KIRK, *La naturaleza de los mitos griegos*, op. cit., p. 22. KIRK, «On Defining Myths», op. cit., p. 57 (cursiva meua) escriu que «it seems that "traditional oral tale" is the *only safe basis* for a broad definition of myth». Sobre la relació entre mite i conte popular o, potser millor, sobre la reducció del mite al conte popular d'acord amb l'opinió de Kirk, vegeu ídem, p. 25-31. T. MOORE, «The Analysis of Stories»: CUNNINGHAM (ed.), *The Theory of Myth*, op. cit., p. 27 (cursiva meua), defineix (provisionalment) la narració com «a tale presenting a series of

aquest autor, les narracions que s'imposen en una societat com a mites ho fan perquè posseeixen «un poder narratiu excepcional i, a més, tenen una clara importància funcional respecte a algun aspecte rellevant de la vida, més enllà del simple entreteniment»<sup>18</sup>. Repetidament, Geoffrey Kirk posa de manifest, sobretot en relació amb la mitologia babilònica i grega, l'important treball mitificador dels escribes i, més endavant, dels poetes clàssics<sup>19</sup>.

De tota manera, Kirk considera molt problemàtica la possibilitat de distingir d'una manera tallant el mite de les altres formes narratives (llegenda, conte popular, faula), ja que hom no ha arribat a posar-se d'acord sobre la veritable natura i abast de cadascuna<sup>20</sup>. Seguint Ruth Benedict, que afirmava que, «a l'hora d'estudiar-la, la mitologia mai no pot separar-se del folklore»<sup>21</sup>, Kirk és de l'opinió que no resulta possible de sostreure's a la idea que, de fet, el conte popular és una espècie particular de mite<sup>22</sup>. De tota manera, hi ha un fet que pot ajudar a distingir entre l'un i l'altre. En efecte, el mite desenvolupa la seva trama en un passat atemporal, mentre que «la trama dels contes populars dona per suposat que l'acció s'ha esdevingut en un temps històric», el qual mai no és el passat primordial<sup>23</sup>. Una altra característica distintiva, encara que força imprecisa a la pràctica, és que els mites tracten de qüestions *serioses i transcendents*, mentre que els contes acostumen a tenir uns arguments que giren a l'entorn de «les pors i els desigs més corrents» i, a més, per regla general, donen satisfacció al gust del públic per unes solucions fàcils i ingenioses farcides amb aventures fantàstiques i arriscades<sup>24</sup>. Hom no hauria d'oblidar que la narració d'un mite, en canvi, sempre posseeix una intenció ben determinada, sempre és possible de detectar-hi uns interessos existencials i socials ben concrets, els quals, com apunta Gerhard Schlatter, poden ser, simplement, els del tornar a conèixer com cal viure i comportar-se en el concret de la vida quotidiana<sup>25</sup>.

Walter Burkert ha posat de manifest que un mite en concret no pot ser identificat a través d'un únic text, perquè, indefectiblement, de tot mite hi ha múltiples variants: «Un mite, en tant que narració pot existir en textos molt diferents, d'una manera extensa o bé abreujada, narrada bé o malament, reduïda a insinuacions o bé embellida com una novel·la»<sup>26</sup>. Per això aquest autor

---

*incidents*», que cal situar d'acord amb els paràmetres ideològics de l'investigador que analitza unes determinades narracions (cf. ídem, p. 32-34).

18. KIRK, *La naturaleza de los mitos griegos*, op. cit., p. 23.

19. Vegeu KIRK, *El mito*, op. cit., p. 235-260.

20. Cf. KIRK, *El mito*, op. cit., p. 47; JAMME, op. cit., p. 151, p. 156.

21. R. BENEDICT, cit. KIRK, *El mito*, op. cit., p. 48.

22. KIRK, *El mito*, op. cit., p. 49.

23. KIRK, *El mito*, op. cit., p. 52-53. Hom ha criticat la poca importància que atorga Kirk al rerefons social de la mitologia a causa, potser, de la seva oposició tallant a l'escola funcionalista i a la «myth and ritual school» (cf. C. GARCÍA GUAL, «Interpretaciones actuales de la mitología antigua», *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 313, juliol de 1976, p. 138-139).

24. Cf. KIRK, *El mito*, op. cit., p. 54. Aquest autor manté l'opinió que els mites merament narratius, sense un contingut operatiu o especulatiu, són molt rars (cf. ídem, p. 263).

25. Vegeu SCHLATTER, *Mythos*, op. cit., p. 179-180.

26. BURKERT, op. cit., p. 63; ídem, «Mythisches Denken», op. cit., p. 18.

accepta el suggeriment de l'egiptòleg Jan Assmann, que distingeix entre el mite com a *geno-text* i les *expressions mítiques* concretes. «El mite és quelcom d'abstracte. Es tracta del nucli d'accions i d'esdeveniments, d'herois i de destins, que es troba a la base de tot un complex d'expressions mítiques com alguna cosa que es posseeix en comú»<sup>27</sup>. Burkert, que segueix ací la distinció terminològica dels estoics entre *semáïnon* i *semainómenon*, de Saussure entre *signifiant* i *signifié*, de Frege entre *Sinn* i *Bedeutung*, posa de manifest que cal separar en un símbol (*Zeichen*) concret el sentit (*Bedeutung, sense, meaning*) i la designació, és a dir, la relació que, incidentalment, pugui mantenir un mite determinat amb unes dades extralingüístiques determinades. Perquè, d'acord amb l'opinió de Burkert, la narració mítica pertany a l'àmbit del sentit o de la significació, però no al de la mera expressió lingüística ni al de les relacions «físiques» amb els objectes.

Ha estat Angelo Brelich, un representant molt original i independent de l'estructuralisme, qui ha subratllat la importància decisiva que posseeix el fet de considerar les narracions mítiques en estreta connexió amb els cicles mítics. Un mite aïllat no és significatiu, sinó que cal tenir en compte la sèrie de les variants literàries i ideològiques que ens n'ofereix la tradició. «Per capire integralmente un solo mito, è necessario conoscere, senza limiti prevedibili, un grandissimo numero di altri miti della stessa mitologia —per non dire, a priori: l'intera mitologia di cui esso fa parte»<sup>28</sup>. És, en conseqüència, la mitologia en el seu conjunt la que ofereix el perfil dels mites (i, sobretot, dels personatges mítics concrets). «Un mito isolato non rivela interamente il proprio significato, e precisamente non solo perché i suoi personaggi non ne vengono illustrati sufficientemente, ma anche perché le sue vicende stesse attingono il proprio rilievo alla luce dei numerosi altri contesti narrativi in cui ricorrono». En un mot: el mite és inseparable de l'entera mitologia, perquè n'és un fragment, la significació del qual sols és perceptible al bell mig de la totalitat constituïda per la mitologia.

Com a crític literari que és, Harald Weinrich inicia el seu treball, que es troba molt directament relacionat amb el tema que ara ens ocupa, amb aquests mots: «Aquest concepte [mite], com és prou conegut, era una paraula molt corrent entre els grecs; una paraula que designava una narració popular, la qual tant podia ser una història que hom narrava a la plaça del mercat com una genealogia dels déus»<sup>29</sup>. Una mica més endavant, aquest mateix autor continua així: «Els mites més antics, dels quals tenim coneixement, de la

27. J. ASSMANN, cit. BURKERT, op. cit., p. 63.

28. A. BRELICH, «Mitologia, Contributo a un problema di fenomenologia religiosa», a *Liber amicorum*. Studies in Honour of Prof. C. J. Bleeker, Leiden: E.J. Brill, 1969, p. 63.

29. H. WEINRICH, «Erzählstrukturen des Mythos»; ídem, *Literatur für Leser. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft*, Stuttgart-Berlín-Colònia-Magúncia: W. Kohlhammer, 1971, p. 137. Per la seva banda, A. BRELICH, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1958, afirma que «il mito è anzitutto un racconto [...] che ha determinati caratteri di contenuto e di forma».

mateixa manera que els mites exòtics que actualment arribem a conèixer gràcies als etnòlegs, són, principalment, narracions»<sup>30</sup>. Ha estat l'investigador italià Angelo Brelich qui ha subratllat el fet que «il mito *come tale* non ha un'esistenza propria, indipendente della sua *narrazione*; esso è mito solo in quanto è narrato, si attua cioè mediante la parola del narratore»<sup>31</sup>. De tota manera, cal insistir, tal com ho fa Wolfhart Pannenberg, que un concepte adequat de «mite» tan sols serà possible d'obtenir si, prèviament, hom és capaç de distingir-lo de les altres formes narratives de caràcter més o menys popular (faula, saga, conte, novel·la, etc.)<sup>32</sup>. En aquest sentit, no creiem que Rollo May vagi desencaminat quan escriu que «el mite afegeix una dimensió existencial al conte de fades»<sup>33</sup>.

No podem entrar a debatre amb una certa extensió la immensa problemàtica a l'entorn de la *paraula humana*, la qual és d'excepcional importància en relació amb el nostre tema. Sigui com sigui, però, es pot afirmar que la varietat i les modalitats de la paraula humana constitueixen, en el fons, els símptomes més eloqüents del radical polifacetisme de l'ésser humà, el qual es dona a conèixer, mitjançant la varietat de les formes expressives, en l'àmbit del pensament, de l'acció i dels sentiments<sup>34</sup>. Cal advertir que no es tracta pas (que no s'hauria de tractar) ni d'una complexitat amorfa, desestructurada, caòtica, ni tampoc d'una complexitat regularitzada amb una disciplina casernària, «vertical i piramidal», sinó, en el sentit més ple de l'expressió, d'una *complexio oppositorum*, d'una harmònica i creadora disposició dels diversos elements que

30. WEINRICH, op. cit., p. 139; cf. ídem, p. 147. Segons aquest autor, el mite, fonamentalment (*von Grund auf*), posseeix un caràcter narratiu (cf. ídem, p. 141).
31. BRELICH, op. cit., p. 30.
32. Vegeu W. PANNENBERG, *Christentum und Mythos. Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1972, p. 8-10. Sobre la distinció (o el pas) entre mite i conte, vegeu G. DUMÉZIL, «Le mythe et l'histoire», *Recherches philosophiques*, 5 (1935/36), p. 249-251. T. MOORE, «The Analyses of Stories», a A. CUNNINGHAM (ed.), *The Theory of Myth. Six Studies*, Londres: Sheed and Ward, 1973, p. 22-39, ofereix una bona aproximació a la definició i a l'anàlisi de les narracions (*stories*), les quals tenen una cabdal importància en algunes interpretacions del discurs mític, sobretot les fetes per investigadors anglosaxons. Des d'una posició molt determinada per la fenomenologia clàssica de la religió, vegeu la distinció (no privada d'interès) que G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Madrid: Cristiandad, 1976, p. 153-163, porta a terme entre mite, llegenda i conte.
33. R. MAY, *La necesidad del mito. La influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo*, Barcelona-Buenos Aires-Mèxic: Paidós, 1992, p. 183.
34. G. DURAND, «La creación literaria», a A. VERJAT (ed.), *El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias humanas*, Barcelona: Anthropos, 1989, p. 20-48, analitza la creativitat literària com a fenomen generat pel mite. Aquella, impulsada per aquest, fa possible l'*espai sagrat* (que és una «forma» de l'imaginari humà), en el qual habita l'artista: «els "llocs literaris" han esdevingut llocs sagrats» (ídem, p. 25). L'excelsitud de la paraula humana no impedeix, tanmateix, que sovint esdevingui un artefacte pervertit i pervertidor. «El parlar que pot articular l'ètica de Sòcrates, les paràboles de Crist, la construcció mestra de l'ésser de Shakespeare o de Hölderlin, pot, per la mateixa virtut d'il·limitada potencialitat, dissenyar i crear els camps de concentració i transcriure les sessions de les cambres de tortures» (G. STEINER, *Presencias reales. ¿Hay algo «en» lo que decimos?*, Barcelona: Destino, 1991, p. 78).



constitueixen la humanitat de l'home, per més oposats i excloents que puguin semblar a primer cop d'ull. En aquest sentit, la coordinació humanitzadora entre la narrativitat del *mythos* i la «logicitat» del *logos* hauria de constituir el model per excel·lència de l'harmonia interna de la humanitat de l'ésser humà; harmonia que sempre s'assoleix quan les seves diverses capacitats expressives, lògiques i mítiques es coordinen en un tot harmònic i, tanmateix, inestable, perquè, com una mena de creació contínua, contínuament cal corregir-lo i reconstruir-lo per mitjà d'una *experiència*, d'una praxi *intercomunicativa* sempre començada de bell nou, sempre necessitada d'incansables processos de contextualització<sup>35</sup>.

### 3. Les modalitats del mite i la narració

La narració pot ser abordada de maneres molt diverses, les quals, com la majoria dels aspectes relacionats amb l'ésser humà, no haurien de comportar-se entre si per via d'exclusió, sinó, més aviat, per via de complementarietat. Des de les meres anàlisis gramaticals, morfològiques, sintàctiques i semàntiques, sense oblidar la sempre profitosa i enriquidora crítica literària, fins arribar a l'*experiència* vehiculada per mitjà de l'acció narrativa com, per exemple, l'exposa Walter Benjamin<sup>36</sup>, hi ha una gamma infinita de matisos i, per damunt de tot, de perspectives de tota mena. Harald Weinrich, per la seva banda i en la línia de Benjamin, distingeix entre les narracions que transmeten uns continguts científics (universitaris i tècnics, per exemple) i les autèntiques narracions de caràcter sapiencial, perquè «la ciència no es proposa la saviesa, sinó el coneixement»<sup>37</sup>. Weinrich, tot fent notar també el caràcter autobiogràfic de la ciència, posa de manifest que, en la interpretació del mite, el lingüista tindrà en compte, sobretot, la *sintaxi*, mentre que el no-lingüista se centrarà, més aviat, en la *semàntica*, la qual cosa vol dir que, per damunt de tot, es fixarà en aquells «senyals» que indiquen moviment, acció, esdeveniment<sup>38</sup>. Arran d'aquestes consideracions, Weinrich treu una conclusió molt important: la ciència ha de parlar dels objectes, sobre els quals porta a terme les seves anàlisis, d'una manera argumentativa (lògica), la qual és, però, una forma de parlar que «és incommensurable amb la forma narrativa de parlar del mite»<sup>39</sup>. En efecte, hom no hauria d'oblidar que la «lògica» d'una ciència determinada imposa uns camins que, molt sovint, resulten incompatibles amb els d'una altra branca científica o, més radicalment, amb els de la saviesa. La conse-

35. En l'últim capítol del nostre estudi, *Mite i interpretació*, op. cit., p. 247-297, hem exposat amb un cert deteniment aquesta problemàtica, que, segons que ens sembla, constitueix una de les qüestions teòriques i pràctiques amb un interès més gran i urgent.

36. Vegeu BENJAMIN, «El narrador», op. cit., *passim*. WEINRICH, op. cit., p. 137-138, ofereix una aproximació que posseeix molts punts de contacte amb la de Walter Benjamin.

37. WEINRICH, op. cit., p. 138.

38. WEINRICH, op. cit., p. 141.

39. WEINRICH, op. cit., p. 138.

qüència de tot plegat és que «l'expressió “mite” reflecteix la sorpresa d'aquells que —com tots nosaltres avui— han adquirit el costum de *raonar* sobre objectes que tenen una certa significació, però que —en altres temps o en altres llocs— aquests mateixos tenien el costum de tractar aquests mateixos objectes d'una *manera narrativa (erzählend)*»<sup>40</sup>.

Amb una enorme perspicàcia, Michel de Certeau ha estat un autor que ha fet notar que «les structures narratives ont valeur de syntaxes spatiales [...] Les récits, quotidiens ou littéraires, sont nos transports en commun, nos *metaphorai*»<sup>41</sup>. Per això, ja fa alguns anys, amb la seva reconeguda agudesia i sentit de l'humor, escrivia: «Les récits pourraient également porter ce beau nom: chaque jour, ils traversent et ils organisent des lieux; ils les sélectionnent et les relient ensemble; ils en font des phrases et des itinéraires»<sup>42</sup>. Allò que constitueix la missió pròpia de la narració és la creació d'un *teatre d'accions*, en el qual «es juguen» i es concreten les experiències humanes més qualificades: «le récit ouvre un *théâtre* de légitimité à des *actions* effectives. Il crée un champ qui autorise des pratiques sociales risquées et contingentes»<sup>43</sup>.

Seguint Walter Benjamin, creiem que una interpretació de la narració que es limités a descriure el funcionament morfològic i sintàctic de les estructures narratives seria quelcom de veritablement necessari, però, amb tot, totalment insuficient. Perquè, en darrer terme, encara que sigui molt important de parlar en el «funcionament» de tot allò que entra en contacte, activament o passivament, amb l'àmbit concret de la nostra existència, mai no deixarem de tenir necessitat que la «funció» ens remeti a la seva *fundació*. En relació amb el mite, aquesta apreciació, segons que creiem, és de cabdal importància justament perquè, com ha estat posat en relleu amb una certa insistència, el seu funcionament «lògicament» considerat és quelcom d'«il·lògic», la qual cosa significa que, més enllà (o més ençà) de les «lògiques», hi ha *quelcom* que assenta i justifica els usos i els costums, les maneres de taula i les estructures socials, l'amor entre els humans i totes les formes possibles de desharmonia i bel·ligerància. La inquietant presència de la finitud és alguna cosa indiscutible en tot allò que pensa, fa i sent l'ésser humà i que, a més, ha estat constatada per totes les cultures humanes, ja fossin de caràcter oriental o occidental, simples o senzilles, en fase oral o al bell mig de l'escriptura. Cal tenir molt en compte, amb tot, que el llenguatge no coneix cap «imperatiu gramatical profund», de tal manera que les limitacions inherents a la condició humana, ja siguin en el pla biològic o en el social (institucional), queden relativitzades per la *infinitud* de

40. WEINRICH, op. cit., p. 139.

41. CERTEAU, *L'invention du quotidien*, 1, op. cit., p. 170, p. 171. Certeau fa notar que, a Atenes, els mitjans de transport públic s'anomenen *metaphorai*. Per tornar a casa o per anar a treballar, hom pren una «metàfora» (un autobús o el metro).

42. CERTEAU, op. cit., p. 170. «Tout récit est un récit de voyage, ... – une pratique de l'espace» (ídem, p. 171). D'acord amb aquest autor, les *accions narratives* són formes elementals que, a la pràctica, serveixen per constituir i organitzar coherentment l'espai humà (cf. ídem, p. 172).

43. CERTEAU, op. cit., p. 183; cf. ídem, p. 182-185.

possibilitats del discurs dels humans, és a dir, per llur obertura gramatical a qualsevol «més enllà» (de la mort, del mal, de l'angoixa)<sup>44</sup>. Com escriu George Steiner, «el llenguatge no té la necessitat d'aturar-se a cap frontera, ni tan sols, com s'esdevé en relació amb les elaboracions conceptuals i narratives, en la frontera de la mort»<sup>45</sup>.

En totes les èpoques de la història humana, hom ha considerat la narració com el mitjà més adequat per expressar els «trets més enigmàtics del món» (Weinrich), del mateix ésser humà i de totes les qüestions que tenien alguna cosa a veure amb el «més enllà de la mort». Steiner, per la seva banda, subratlla que, «en la gramàtica, els futurs, les oracions optatives o condicionals són l'articulació formal de l'il·limitat»<sup>46</sup>. No deixa de ser quelcom de realment sorprenent de la disposició narrativa de l'ésser humà aquest afany, sempre envigorit de nou i mai no exhaurit en les seves possibilitats expressives, per articular i narrar el «més enllà» de qualsevol experiència possible en el pla de la mera facticitat de la vida quotidiana. La *imaginació*, que sempre ha estat l'aliada més potent i indefectible de la narració mítica, és «un increment gramatical natural» (per exemple, en forma de resurrecció, de vida de més enllà de la mort, de configuració del paradís somiat, d'anticipació d'allò que els medievals anomenaven la *vita beata*, etc.), el qual permet, en la vida diària dels homes i les dones, qüestionar les «naturalitats» i tot allò que es dona per suposat de la quotidianitat, és a dir i molt en primer terme, la *contingència*, la qual cosa significa que l'«obertura discursiva» fa possible la superació de tot allò que «naturalment» sembla més indiscutible i insuperable, és a dir, la *mort*<sup>47</sup>. En aquest sentit, les narracions, en la sempre problemàtica història de la humanitat, han estat el lloc privilegiat on s'esdevenien les «praxis de dominació de la contingència», les quals, expressivament i impressivament, han acompanyat, sense defallir, els trajectes *històrics* i *hermenèutics* dels humans en aquest món.

En el transcurs de la història de la humanitat, constata Weinrich<sup>48</sup>, hom pot observar que les categories sintàctiques, especialment les categories consecutives i causals, han anat adquirint un rang lògic i, fins i tot, ontològic cada vegada més elevat, mentre que la narració, d'una manera cada vegada més acu-

44. G. STEINER, *Presencias reales. ¿Hay algo «en» lo que decimos?*, Barcelona: Destino, 1989, p. 72, p. 74. Segons aquest autor, «la nostra gramàtica viu i genera mons perquè existeix l'aposta a favor de Déu» (ídem, p. 14). En definitiva, la gramàtica és la prova conclouent de la presència real del més enllà de qualsevol finitud que assetja el cor humà. Sobre el pensament de Steiner, vegeu H.R. JAUSS, *Wege des Verstehens*, Munic: Wilhelm Fink, 1994, p. 346-377.

45. STEINER, *Presencias reales*, op. cit., p. 72.

46. STEINER, op. cit., p. 73.

47. Vegeu STEINER, op. cit., p. 75. Les anàlisis del camp semàntic de la imaginació que porta a terme Steiner són molt interessants i, al mateix temps, posen clarament en relleu que el «més enllà» de la quotidianitat, almenys gramaticalment, és quelcom que pertany constitutivament al fet de ser home o dona en el món. Ací seria factible eixamplar aquestes anàlisis a partir dels «somnia desperta» tal com van ser proposats pel meu mestre Ernst Bloch.

48. WEINRICH, «Erzählstrukturen», op. cit., p. 142-143.

sada (sobretot, en les modernes societats industrials i postindustrials), ha anat perdent credibilitat i incidència existencial en la vida dels individus i dels grups humans<sup>49</sup>. La pèrdua de la narració (o, almenys, el seu progressiu deteriorament) ha provocat que, d'una manera creixent, en la quasi totalitat dels àmbits de l'existència humana s'hagin imposat, gairebé d'una forma imperialista, els «sistemes», el «monoligüisme» (gairebé sempre el de caràcter econòmic) per expressar el conjunt de la realitat, les «estructures nomològiques» per parlar com Paul Ricoeur<sup>50</sup>, els quals, a la curta o a la llarga, mitjançant un perillós reduccionisme imposen una ineludible «dogmatització» en tots els àmbits de la vida humana; dogmatització que és la conseqüència fatal del «pensament amb regulació ortodoxa» (J.-P. Deconchy). La pèrdua (o l'esmassament) de la narració té molt a veure, d'una banda, amb la pèrdua del mite en la cultura occidental i, de l'altra, amb l'incessant augment dels sistemes de control en les societats occidentals. No hi ha dubte que la qualitat de la vida humana no pot desvincular-se de la qualitat de les nostres narracions: «Per damunt del pla vegetatiu mínim, les nostres vides depenen de la capacitat d'expressar l'esperança, de confiar a les oracions condicionals i als futurs els nostres somnis actius de canvi, progrés i alliberament»<sup>51</sup>.

Tota narració en sentit sintacticomorfològic manté una certa distància respecte a allò narrat i es comporta com una mena de lloctinent respecte al personatge que representa. Dient-ho d'una altra manera: la disposició material d'una narració determinada no coincideix simplement amb la *sacramentalitat*<sup>52</sup>. Narrar alguna cosa no equival a experimentar-la o sofrir-la d'una manera immediata. Acostuma a ser el ritu, que és l'artefacte que posa en moviment la sacramentalitat humana, el dinamisme que fa possible el trajecte des de la medietesa de l'objecte narrat fins a la immediatesa de l'experiència. És aleshores quan té lloc la participació immediata de l'ésser humà en el sagrat narrat, el qual és incorporat en la pròpia vida sacramentalment com es fa, per exemple, en l'eucaristia<sup>53</sup>.

Hom pot establir, com per exemple i des de perspectives diferents ho han fet Vladimir Propp, Claude Lévi-Strauss o Alan Dundes<sup>54</sup>, la morfologia del

49. En aquest context no podem sinó remetre a l'excel·lent estudi de H. WEINRICH, *Estructura y función de los tiempos en el lenguaje*, Madrid, Gredos, 1968, en el qual analitza curosament l'estructura de les formes verbals en relació precisament amb la capacitat narrativa de l'ésser humà. Sobre l'«eclipsi» de la narració en les societats contemporànies, vegeu RICOEUR, *Tiempo y narración*, I, op. cit., p. 173-212.

50. Cf. RICOEUR, op. cit., I, p. 213-245.

51. STEINER, *Presencias reales*, op. cit., p. 75.

52. Ací cal tenir molt en compte la relació de la narració mítica amb el culte, és a dir, el ventall de coimplacions, en el moment present, entre culturalitat (*rememoració*) i anticipació (*utopia*). Vegeu DUCH, *Mite i cultura*, op. cit., p. 184-196; ídem, *Simbolisme i salut*, op. cit., p. 174-224.

53. Vegeu FRANK, *Gott im Exil*, op. cit., p. 17-18.

54. Vegeu la interessant exposició i crítica que fa BURKERT, «Mythisches Denken», op. cit., p. 22-26, de la concepció narrativa que van mantenir Propp i Lévi-Strauss.

mite com a narració amb l'ajut d'unes determinades seqüències narratives, que expressen les funcions dels personatges o la diversitat de situacions (Propp) o bé cercar-hi la lògica interna de les relacions entre situacions, personatges i esdeveniments (Lévi-Strauss); amb tot sempre romandrà dempeus la qüestió: quines narracions en concret mereixen l'apel·latiu de «mite»?; quines «situacions narratives», quins «estils narratius» cal considerar, a l'interior de la inabastable temàtica de la «narració com a *mite*»?

Segui quina sigui la posició que hom adopti<sup>55</sup>, el mite representa la cristallització més primitiva de les experiències i de les comunicacions col·lectives de la realitat. És a dir, la narració mítica, sempre i arreu, és una *estructura de sentit*<sup>56</sup>. Segons Burkert, el mite, com narració experiencial que sempre acostuma a ser, posseeix dues dimensions fonamentals: una de *connotativa* i una altra de *denotativa*<sup>57</sup>. Connotativament, la narració té una estructura de sentit pròpia. Hom la narra com a conseqüència de la seva relació causal amb la realitat; evidentment, es tracta de la realitat en un ferm sentit intramundà, és a dir, *per a l'home*, sobretot perquè són les relacions de tota mena que mantenen els éssers humans entre ells, amb el món exterior i amb els déus que han fet irrupció en l'àmbit humà i mundà els aspectes decisius de la majoria de les narracions mítiques<sup>58</sup>. Denotativament, la funció denominativa, per la seva banda, esdevé visible, sobretot, a través dels noms propis que es manifesten en el mite: atorgar un nom a una persona, un esdeveniment, un objecte o una realitat geogràfica és, d'acord amb les estructures del pensament arcaic, fer-se càrrec de les possibilitats de tota mena d'allò denominat, dominar-lo, prendre'n possessió. En aquest context, els noms dels déus i dels herois són els primers que cal tenir en compte, sobretot si hom té ben present que els déus i els herois, fins i tot al marge de l'aspecte més important de la narració mítica, apareixen mitjançant el culte, els llocs sacrificials, els altars, els temples i tota la resta d'artefactes vinculats amb la cultualitat. No hi ha dubte que, en l'evolució històrica d'un mite tradicional, les dimensions i els matisos que aquest adopta són innumbrables i, amb freqüència, formes i fórmules apareixen barrejades i, almenys aparentment, en un estadi plenament càotic. D'una banda, hom pot detectar una «cristallització» de la narració

55. D'una manera molt esquemàtica, BURKERT, op. cit., p. 64-65, fa veure com la concepció d'un Pettazzoni o d'un Eliade, per exemple, que mantenen l'opinió que les narracions mítiques es feien ressò dels esdeveniments constitutius d'allò que és la humanitat en el dia d'avui i que van passar *in illo tempore*, es diferencia radicalment de la concepció de la «Myth and Ritual School», que veu en la narració mítica una «narració aplicada» de caràcter estrictament funcional.

56. Vegeu BURKERT, «Mythisches Denken», op. cit., p. 21-22. «El pensament mític treballa amb seqüències, no amb conseqüències; amb tot, pot ser extraordinàriament diferenciat, subtil i eficaç» (ídem, p. 32).

57. Vegeu BURKERT, op. cit., p. 65.

58. Evidentment, ací caldria referir-se àmpliament a la *protologia* i a l'*escatologia* —les coses primeres i les coses últimes— com a «substància» més pròpia i gairebé exclusiva dels mites; substància íntimament vinculada i, per damunt de tot, profundament decisiva en tots els aspectes de la relacionalitat humana.

en si, però, d'altra banda, també són perceptibles unes possibilitats mutants de les seves aplicacions i de les seves utilitzacions, que, sovint, se sobreposen entre si d'una forma caòtica. Per això, en la tradició literària d'un mite determinat hom pot percebre-hi tensions, influències i mutacions: en una forma miticonnarrativa concreta, hom hi descobreix «restes» erràtiques que són com una mena de *survival* procedent d'altres formes narratives d'aquell mateix cicle. Tot plegat permet a Walter Burkert afirmar que «si hom vol comprendre els textos mítics, cal tenir molt en compte la perspectiva històrica [i literària que aquests han anat adoptant]»<sup>59</sup>. La raó és que «la narració mai no pot designar la realitat d'una manera immediata [...] La realitat i la narració no són pas isomorfes»<sup>60</sup>.

«El mite és una narració aplicada. El mite descriu una realitat significativa, supraindividual i col·lectivament important. La seriositat i la dignitat del mite provenen d'aquesta aplicació; l'estructura axiològica i significativa del mite, però, no es deriva d'aquesta aplicació, sinó que és predonada per mitjà del llenguatge i dels condicionaments vitals del llenguatge»<sup>61</sup>. Per això el mite pot ser considerat com la primera i més elemental forma comunicativa i experiencial de la complexitat, que és inherent a la realitat del món i de l'ésser humà. Tal com ho va posar en relleu Bronislaw Malinowski, les «realitats» sobre les quals parlen les narracions mítiques són les institucions i les ordenacions socials de la família, del clan, de la ciutat i de la religió, és a dir, les bases primàries sobre les quals recolza l'existència humana<sup>62</sup>.

Un dels autors que, en aquests últims anys, més s'ha preocupat per continuar la reflexió a l'entorn de la relació entre mite i narració ha estat Fritz Stolz. Seguint una llarga tradició intel·lectual (Baumann, Fontenrose, Kirk, Burkert, etc.), Stolz defineix el mite com una «narració tradicional»<sup>63</sup>. D'acord amb el seu parer, «la narració tradicional és una forma expressiva lingüística d'un sistema religiós de símbols, la qual cosa significa que el seu valor en la jerarquia de les possibilitats expressives pot ser extraordinàriament diferent»<sup>64</sup>. Tanmateix,

59. BURKERT, op. cit., p. 65.

60. BURKERT, «Mythisches Denken», op. cit., p. 19; cf. ídem, p. 29.

61. BURKERT, «Mythisches Denken», op. cit., p. 29.

62. Vegeu BURKERT, «Mythisches Denken», op. cit., p. 29-30. Sobre la interpretació del mite de Malinowski, vegeu DUCH, *Mite i interpretació*, op. cit., p. 58-67.

63. STOLZ, «Der mythische Umgang mit der Rationalität», op. cit., p. 82. W. PANNENBERG, «Die weltgründende Funktion des Mythos», a SCHMID (ed.), *Mythos und Rationalität*, op. cit., p. 111, es mostra molt escèptic davant l'expressió «narració tradicional», perquè es tracta d'un gènere literari tan àmplia que, pràcticament, abasta des dels contes per a infants fins als records familiars, sense oblidar una part molt considerable de la transmissió cultural que porta (o hauria de portar) a terme l'escola. P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*, París: Aubier, 1960, p. 12, també sosté l'opinió que el mite és «un récit traditionnel», però, segurament, dóna a aquesta expressió un abast molt diferent del que li atorguen Burkert, Kirk o Stolz.

64. STOLZ, op. cit., p. 82. Cal no oblidar que Stolz, expressament, es refereix al mite en relació directa amb els sistemes religiosos, sobretot els del Pròxim Orient, i, d'una manera molt més concreta, els de l'Antic Testament.

és molt convenient de tenir ben present que les possibilitats expressives de què disposa l'ésser humà són molt diverses: mite, fable, saga, llegenda, conte, acudit, etc., tal com ho va posar en relleu ja fa una colla d'anys André Jolles<sup>65</sup>. De tota manera, sigui quina sigui la narració concreta que hom consideri, pot afirmar-se amb tota la raó del món que «el senyal més important de la narració és que reproduïx un esdeveniment (*Vorgang*); més en concret encara: les escenes més significatives de les narracions mítiques se segueixen en un ordre determinat i quasi immutable»<sup>66</sup>.

El mite segueix les pautes marcades per tot esdeveniment narratiu: posseeix un començament i tendeix vers una conclusió. Com a característica pròpia del mite, Stolz posa en relleu que «el seu punt de partida permet canvis; és, per tant, làbil. El final del mite, per contra, no coneix cap mena de canvi; és estable»<sup>67</sup>. Ara bé, una narració que transcorre entre un punt de sortida fluid, làbil i variable i un final estable, prefixat, crea tensió i sorpresa entre els oients, ja que s'imposa com a primera tasca la identificació d'aquests amb l'esdeveniment narrat, a fi que els oients, a poc a poc, vagin interioritzant les intencions més significatives de la narració. Per això, tal com ho assenyala Stolz, el relat mític està en disposició de proporcionar als qui l'escolten «orientació per mitjà d'un procés d'identificació»<sup>68</sup>.

#### 4. Conclusió

El mite com a narració orientadora dels trajectes humans no sempre s'esdevé al mateix nivell. Les narracions mítiques poden desenvolupar funcions molt diverses: des del relat destinat a passar una bona estona fins a les narracions amb intencions reflexives, catàrtiques i moralitzadores, sense oblidar l'articulació en un tot (per exemple, una «geografia» o una «cosmologia») més o menys coherent de tot un reguitzell de desigs i somnis irrealitzables en el concret de la vida quotidiana<sup>69</sup>. Malgrat la banalització a què molt sovint s'han vist reduïdes, les narracions mítiques expressen sobre l'escenari del «gran teatre del món» el drama de l'existència humana i els interrogants que sempre li són concomitants. Ernst Bloch manifestava sovint que una bona filosofia és la que posseïa un *argument*. En aquest sentit, el mite, que és un ús molt concret i característic de la capacitat expressiva de l'ésser humà, el *constitueix* com a tal i es presenta, en la varietat dels espais i dels temps, com un gran «argument obert», com una exposició narrativa, com un joc escènic arran de les «preguntes fundacionals»

65. JOLLES, *Einfache Formen*, op. cit., *passim*. Aquest estudi, publicat per primera vegada el 1930, en alguns aspectes ha estat àmpliament superat, però tanmateix conserva plena vigència en relació amb les anàlisis formals dels gèneres narratius. A més, caldria no oblidar que Jolles es dirigia molt en primer lloc als folkloristes i als estudiosos de les tradicions populars, tot mantenint-se al marge de les aproximacions de tipus filosòfic als universos mítics.

66. STOLZ, op. cit., p. 83.

67. STOLZ, op. cit., p. 83.

68. STOLZ, op. cit., p. 84.

69. Vegeu STOLZ, op. cit., p. 84-85.

(d'on vinc, on vaig, per què el mal, la felicitat, etc.) que, des del naixement fins a la mort, han assetjat i assetgen els homes i les dones de tots els horitzons culturals. No hi ha cap mena de dubte que perquè hi hagi interrogants, de primer han de trobar-se a disposició dels homes i les dones paraules per poder-los formular; expressions que, en el present (en cada present), siguin aptes per concretar l'*absent*: el «present del passat» (rememoració) i el «present del futur» (utopia), per emprar el llenguatge de sant Agustí. Històricament, les narracions mítiques han estat els artefactes privilegiats perquè l'ésser humà es trobés en disposició, al bell mig del seu combat incessant i quotidià amb la *contingència* com el seu «estat natural», per articular, per emprar el llenguatge d'Ernst Bloch, els «somnia desperts», és a dir, el «més enllà» de qualsevol quotidianitat possible.

En el moment present, malgrat la «crisi gramatical» que pot detectar-se en la nostra societat, les narracions mítiques tornen a ressorgir amb una força i una vehemència que potser eren impensables en els anys seixanta i setanta del segle XX, quan la raó d'origen il·lustrat s'imposava a les consciències quasi com un «destí» a la grega. A l'hora actual, les grans temàtiques mítiques, els «somnia desperts», tornen a alimentar l'imaginari col·lectiu d'una manera molt semblant —encara que, evidentment, amb unes possibilitats tecnològiques francament diferents— a com s'ha esdevingut en altres èpoques passades (d'una manera molt especial, en el barroc). Aventures de l'espai, telenovelles, serials, articulacions diverses de l'*star system*, etc. nodreixen la narrativa mítica d'amplis sectors de la població del nostre món.

Des d'una perspectiva antropològica, tots aquests artefactes narratius han de ser considerats com a «naturals» i «evidents»; *en el moment present*, són així perquè han de ser així. Amb això volem posar en relleu que, en el fons, no fan sinó donar constància del fet que l'ésser humà és, al mateix temps i inevitablement, *continuuïtat* i *canvi* o, potser encara millor: *continuuïtat* en el *canvi* i *canvi* en la *continuuïtat*. En efecte, totes les narracions actuals, temàticament i argumentativament, no són res més que reiteracions, variacions, modulacions de les constants narratives que, des d'una òptica antropològica, han vehiculat secularment el desig, les angoixes, els càlculs, els sentiments i les paradoxes existencials dels humans. Èdip, Antígona, Job, Hèctor, etc. són els noms propis exemplars que resumeixen els arguments i la *mise en scène* del pas de l'ésser humà per aquest món, els quals, a l'hora actual, apareixen amb una constància indiscutible sobre les pantalles petites o grans dels *mass-media*<sup>70</sup>. Però, alhora, han de tenir-se molt en compte els profunds i decisius *canvis* que intervenen en la plasmació concreta, en els escenaris físics (astrals) i en la maquinària operativa de les narracions. De la mateixa manera que existir, humanament parlant, és *continuar* i *canviar* en una mena d'equilibri inestable que cal refer, malgrat totes les resistències, incessantment, la capacitat narra-

70. Valgui com a exemple de tot això l'excel·lent estudi de G. STEINER, *Antígonas. Una poètica y una filosofía de la lectura*, Barcelona: Gedisa, 1996.



tiva de l'ésser humà mai no desapareix, sinó que sols es transforma, es modula diversament tot expressant els trets fonamentals del drama humà, omnipresents i insuperables, a través de les variacions epocals i de les diferències d'estil imposades, amb molta freqüència, pels «interessos creats» de cada moment.

El *mythos* com el *logos* no són dues realitats alienes a l'existència concreta d'homes i dones. Els uns i les altres són —som— *mythos* i *logos*. Aquest fet implica que els humans mai no podem prescindir ni de les seqüències narratives ni dels processos abstractius. *Narració mítica* i *concepte*, *complementàriament* i sempre *en tensió*, són elements constitutius —irrenunciables i mai plenament coordinats— d'aquest ésser tan estrany i tan amic de deixar volar la imaginació com és l'ésser humà, el qual va ser qualificat per Nicolau de Cusa (segle XV), creiem que molt oportunament, de *complexio oppositorum*.

---

**Lluís Duch**, natural de Barcelona, monjo de Montserrat. Estudis d'antropologia, teologia i filosofia a les universitats alemanyes de Tübingen, Münster/W i Munic. Tesi doctoral: *Das Mythos-Problem in der modernen Religionswissenschaft* (1974) (Prof. Max Seckler). Des d'una perspectiva antropològica, interessat en l'anàlisi dels universos mítics i en la constitució lingüística de l'ésser humà. Principals estudis: *Religió i món modern* (1984; trad. cast. 1995); *La memòria dels sants* (1992); *Simfonia inacabada* (1994); *Mite i cultura* (1995; trad. cast. 1998); *Mite i interpretació* (1996; trad. cast. 1998); *L'enigma del temps* (1997); *La educación en la crisis de la modernidad* (1997); *Simbolisme i salut* (1999); *Llums i ombres de la ciutat* (2000). Diverses traduccions de l'alemany (M. Luther, Th. Müntzer, Fr. D.E. Schleiermacher, Johannes Scheffler) al català.

---