

# F

**FIESTA.** En la tradición mitopoética y religiosa arcaica, la F. es un segmento temporal que posee un vínculo especial con la esfera de lo sagrado, que supone la máxima participación en esta esfera de todos los que toman parte de la F., y que puede estar marcado como una acción institucionalizada (incluso cuando tiene un carácter improvisado). La F. se opone a los días corrientes, no feriados, a los días de trabajo, y, en una diferenciación más detallada, a los días de trabajo particularmente singulares, los llamados días “nefastos”, y en lo ideal tiene la finalidad de alcanzar el estado psicofísico óptimo de sus participantes: desde la euforia, vinculada a una plena sensación del mundo y/o de Dios, hasta la restauración de cierto nivel corriente medio, neutral, transgredido por una situación trágica, “negativa” (la muerte, el infortunio, la pérdida). La oposición entre la F. y los días de trabajo es la oposición cardinal, y determinante, e indicadores tales como ritualidad — arritualidad (mejor dicho: el nivel y el carácter de la manifestación de la ritualidad), alegría — tristeza, oficialidad — no oficialidad y solemnidad — no solemnidad, deben verse como secundarios y no esenciales a los efectos de distinguir la F. de la no-F. Un rasgo esencial e inalienable de la F. es también su sacralidad. Esta vinculación entre la sacralidad y la F. es en

tal medida obligatoria, que en cierta medida y en determinado contexto cabe decir que sagrado es aquello que está ligado a la esencia de la F., a su núcleo. En este caso es preciso aclarar, primero, que existen también F. puramente mundanas, profanas (especialmente en la época de crisis de la visión mitopoética del mundo), y, segundo, que dentro de la F. como totalidad sagrada se distinguen fragmentos profanos (éstos a veces se despliegan como un rito festivo relativamente autónomo, paralelo al núcleo sagrado de la F.). Pero en lo que concierne a la época mitopoética, toda F. mundana está correlacionada con los valores sagrados de la colectividad dada, con su historia sagrada o, en todo caso, con cierto precedente susceptible de ser sacralizado. Tales vínculos se observan de modo en mayor o menor grado completo no sólo en las F. mundanas degeneradas, de pura diversión, sino incluso también en el caso en que la F. como tal pierde su status y deviene el objeto de una serie signíca distinta: juego (con especial frecuencia el infantil), texto o costumbre folclóricos, e incluso procedimiento desritualizado de la conducta cotidiana, en particular en la actividad laboral. Las motivaciones semánticas de la F. y sus diversas variantes subrayan de una u otra forma la idea de la sacralidad (cfr. el ruso *Sviatki*, “Pascuas”, pol.

*Úviato*, serb. cro. *Svechanik*, etc., de \**svat-*, “santo”, “sagrado”; el ingl. *holiday*, “fiesta”: *holy*, “santo”, y así sucesivamente; son numerosas las denominaciones de la fiesta semanal, del domingo, como día del sol o de Dios, cfr. el al. *Sonntag*, ingl. *Sunday*, etc.), de la ociosidad, del vacío de ocupaciones (cfr. el ucr. *nedilia*,<sup>1</sup> de ausencia de quehaceres (el ruso *prazdnik*<sup>2</sup>). Este “vacío” o “desocupación” de la F. está correlacionado de una u otra forma con la idea, habitual del modo de concebir la F., de la ruptura de la duración temporal profana, de la F. como un estado en que el tiempo se detiene y no existe.

Al clasificar las F. de la tradición mitopéutica arcaica, cabe distinguir la F. principal de la tradición dada (la F. universal), la “superfiesta” por así decirlo, que posee la mayor fuerza sagrada, las fiestas del ciclo anual (en la práctica se conocen también ciclos de varios años: siete, doce, sesenta; ciclos vinculados al nuevo siglo, la nueva era, etc.); F. que coinciden con subdivisiones más fraccionadas (F. estacionales, F. mensuales, F. semanales y sus equivalentes, en particular las imágenes diarias de la F., i. e., en la oración matinal o vespertina, durante la visita al templo, en las sesiones de meditación, trance, yoga, etc., fijadas diariamente en el tiempo); fiestas del ciclo vital (nacimiento, iniciación, matrimonio, muerte). En una serie de casos es esencial distinguir las F. oficiales (que en una época posterior coinciden frecuentemente con las F. estatales) de las no oficiales —cfr. una transformación tan común de éstas como las F. eclesiásticas y “populares” (extraeclesiásticas)—, las F. “cerradas” (secretas, estrictamente profesionales) de las “abiertas” (en las cuales pueden participar todos en principio), las F. parciales (por ej., femeninas, infantiles, militares) de las totales, las F. singulares de las que se repiten periódicamente, las F. preparadas de las improvisadas (a menudo sin un plan y un programa precisos, pero con la presencia de algunos movimientos u operaciones “festi-

vos”; a partir de éstos, como de piezas en bruto, se monta una fiesta íntegra), etc. En las tradiciones concretas los diversos tipos de F. son incluidos en una secuencia única y a menudo conforman un “texto” festivo muy complejo y de varios niveles. En este sentido resulta característico el calendario romano de F., en el cual se distinguían días festivos, juegos, días de sacrificios, se señalaban los acontecimientos históricos dignos de festejarse, se indicaban datos acerca de la salida y la puesta de los astros y las constelaciones. Este calendario (lat. *Fasti*), administrado por los pontífices y que permaneció más o menos “cerrado” hasta el 305 a.n.e., constituía simultáneamente los anales, una crónica histórica (cfr. los *Fastos* de Ovidio: la descripción de las F. de la primera mitad del año). Los romanos dividían todos los días del año en *dies festi*, o sea, días dedicados a servir a los dioses, y *dies profesti*, cuando se ocupaban de los asuntos sociales o particulares corrientes. Los *dies festi*, especialmente cuando se prolongaban sucesivamente durante varios días, eran llamados F., *feriæ*, las cuales se dividían en sociales y particulares, organizadas por personas o familias aisladas (días de nacimiento, funerales para los difuntos, *feriæ denicales*, etc.). Las F. sociales se dividían a su vez en dependencia de si se trataba de fiestas regulares (*feriæ legitimæ*) o de F. designadas (*feriæ conceptivæ*), de si se celebraban anualmente en días determinados o en días elegidos libremente (*feriæ indictivæ*), o bien con motivo de casos urgentes. En casos especialmente felices o nefastos se designaban F. extraordinarias (*feriæ imperativæ*): las F. de nueve días (*feriæ novemdiales*) para aplacar a los dioses, por ej., en el caso de signos funestos.

El sentido y la función de la F. se revela de la manera más completa en la F. principal de la tradición dada, que la mayoría de las veces tiene lugar en un momento considerado como crítico: en el paso del año viejo al nuevo. Mu-

chos de los rasgos y atributos de esta F. están también presentes, de un modo u otro, en las demás F., pero sólo en esta F. fundamental aparecen reunidos y tomados en su significado más relevante y operacional. La F. principal comienza en una situación vinculada a la espera tensa y tirante de una catástrofe del mundo. El viejo mundo, el viejo tiempo y el viejo hombre se han “desgastado”, y les aguarda la ruina, la muerte. Parece como si las fuerzas del → **caos** se impusieran a la organización cósmica del mundo. La tristeza, el luto, el ayuno, el brusco incremento del número de prohibiciones, y a veces la autoimposición de pruebas adicionales (incluida la tortura), caracterizan la situación de los miembros de la colectividad en este momento. Agotadas, las fuerzas de la vida y la fecundidad mueren (lo cual a menudo encarna en uno de los motivos más característicos de la F. principal en muchas tradiciones: el motivo de la muerte del dios de la fecundidad, de su desaparición de este mundo). En tales circunstancias sólo puede salvar la situación un milagro, equivalente al milagro de la primera creación, cuando el caos fue vencido y se estableció la organización cósmica. Es necesaria una reproducción idealmente exacta del precedente, de lo que ocurrió “en los comienzos”, “la primera vez” (en principio toda F. remite justamente a esos comienzos, trae al recuerdo esa primera vez). Para esto son necesarias las correspondientes condiciones: se requiere definir el lugar y el momento donde tiene efecto esta reproducción del presente, i. e., hallar el centro espacial y el punto en el tiempo correspondientes, esa ruptura en la duración profana en que cesa el tiempo. El sacerdote, el rey-sacerdote (el rey sagrado), a veces dos sacerdotes (en lo cual se reflejan los vínculos extraordinariamente estrechos de la F., así como del propio argumento de la creación, con la idea de la organización dual de la colectividad y —más ampliamente— con la presencia de un sistema de clasificación

basado en oposiciones binarias), ejecutan el ritual. Al desmembrar el animal o el hombre sacrificados (especialmente en los primeros sistemas rituales), ellos, por así decir, “llevan” hasta el final el trabajo del caos, hasta una suerte de cosmicidad cero. Tan sólo entonces puede empezar la nueva creación, la paulatina superación de las fuerzas caóticas y la sintetización del → **cosmos** que marcha paralela a aquélla. Las partes de la víctima desgarrada y esparcida por diversos lugares, son recogidas, identificadas con los elementos del cosmos y reunidas. Es como si la imagen del universo en forma de víctima reemplazara al mundo real, que se eleva desde la nada. Retornan a él la organización (en particular, nuevamente se lo puede describir en correspondencia con la clasificación binaria), la fecundidad, la prosperidad, la vida. Se produce la creación de un nuevo mundo, de un nuevo tiempo, de una nueva colectividad humana que comulga con los valores más sagrados, con la acción teúrgica. A este esquema conceptual-ritual de la F. corresponden las acciones de todos los miembros de la colectividad que toman parte en la fiesta: la inversión del mundo y de sus indicadores, el cambio del sujeto y el objeto, la conversión del último en el primero, de lo bajo en lo alto, del esclavo en señor, del mal en bien, de la muerte en vida, etc. (el asunto llega a veces al travestismo sexual), diverso género de permutaciones y sustituciones (enmascaramiento), la formación de una suerte de “antimundo” con características invertidas y de una “anticonducta”. Es preciso considerar esta inversión de los elementos del mundo y de las reglas de conducta como un medio extremo de acrecentar la absurdidad de la vida, al cual corresponde una tensión nerviosa también extrema, que requiere de un alivio inmediato y radical. La función psicoterapéutica del ritual y de la acción festiva que lo acompaña consiste justamente en suprimir esta tensión, lo cual se logra

incorporando a los participantes del ritual y la F. en la creación de un nuevo mundo, en la comprobación de sus vínculos y sentidos.

Sobre la base de las numerosas versiones de la F. principal y de los aún más abundantes datos acerca de otras F., se pueden reconstituir la esencia y la estructura de la “protofiesta” arcaica y rasgos capitales de ésta tales como la sacralidad omnipresente, el carácter integral, el carácter pragmático (era vista como una acción práctica absolutamente necesaria), la eficacia (la “protofiesta” es el instrumento más poderoso del hombre en sus relaciones recíprocas con la naturaleza), su inseparabilidad del ritual, el carácter sintético (la utilización de todos los sistemas de signos al alcance del hombre), la universalidad (toman parte todos los miembros de la colectividad), el carácter lúdico y la emocionalidad. Estas particularidades de la “protofiesta” única, hacen posible deducir de ella toda la diversidad de los tipos realmente atestiguados de fiestas especializadas “incompletas”, y los rasgos básicos del culto y la cultura. En este sentido la “protofiesta” es un compendio enciclopédico sui géneris de la cultura arcaica y un medio para engendrar, en el curso del “juego” festivo, nuevas formas de la cultura en sus imágenes simbólicas. El propio concepto de *Homo feriens*, “hombre que festeja”, marca un estadio importante en el desarrollo de la cultura humana y plantea el problema de la reconstrucción de la F. en el paleolítico y de la búsqueda de lo que pueda corresponder a la F. en estadios todavía más tempranos (hasta llegar a los homínidos).

De las F. realmente observables, la más próxima a la “protofiesta” reconstruida, aparte de los rituales anuales principales, son las ceremonias en las que de un modo u otro se representa el complejo trimembre “vida—muerte—nacimiento (nueva vida)”.

Pertenecen a tales F. las diversas F. de la fecundidad, vinculadas al mitologema del → **dios que muere y resucita** o a la deidad femenina de la tierra y la vegetación (v. **Diosa madre**); a veces los principios masculino y femenino, que aparecen con especial claridad en las variantes misteriales de la F., están encarnados en los símbolos del → **fuego** y el → **agua** (cfr. el desarrollo de este tema en el Norúz iranio, en la F. hitita del Purulija, la F. del tipo de Iván Kupala.<sup>3</sup> Otro tipo de F., que conserva de modo más o menos completo los rasgos esenciales de la “protofiesta”, está correlacionada con la memoria de “los tiempos primordiales” (v. **Tiempo mítico**), del tiempo de la creación, del → **demiurgo** encarnado en deidad, en → **héroe cultural** o en animal totémico. Entre los aborígenes australianos, se descubren muchos rasgos de la “protofiesta” en las ceremonias del tipo de la intichiuma, que reproducen tales o cuales acontecimientos del “tiempo del sueño”, o en ceremonias complejas como el ciclo dedicado a Wollunkva (en la tribu warramunga), o, en fin, en una serie de rituales iniciáticos (cfr. la **Iniciación y los mitos**). El llamado “mito fundamental”, especialmente en las versiones en que el hijo castigado de un dios se transforma en granos, en semillas, de los cuales crece una planta, también refleja de cerca una serie de particularidades de la “protofiesta”. Dicho mito contiene, en particular, la explicación del origen del estimulador del estado de ánimo festivo: la → **bebida embriagadora** o alucinógena, obtenida mediante la correspondiente elaboración de los frutos de la planta que es precisamente la imagen de la deidad fallecida. El vino, la cerveza, el soma, etc., explican a menudo el argumento de la F. y constituyen simultáneamente los propulsores principales de toda la F. y los medios esenciales para alcanzar el estado buscado (cfr. los misterios eleusinos o las dionisiacas). A veces éstos determinan

en mayor medida el elemento de la festividad, el espíritu de la propia F., que las motivaciones ritualizadas (cfr., por ej., el ritual del sacrificio del rey, reconstruido por F. Raglan, o el ritual de coronamiento del rey, restablecido por A. M. Hocart, etc.) y secularizadas más tardías de la F.

La mayoría de las veces la F. está motivada por un mito: el acontecimiento relatado en el mito es considerado como el precedente marcado por la F. correspondiente, en la cual puede también ser reproducido, en particular, este mismo mito (el mito como guión de la F. o, por lo menos, de su ritual: cfr. Adonis y Dioniso y las respectivas fiestas en su honor, etc.). Es mucho menos frecuente que el tema de una F. llegue a ser el núcleo de un mito: por lo regular la F. es mencionada como una circunstancia concomitante y no enraizada en la estructura interna del mito; en este caso las propias F. reflejan la mayor parte de las veces cierto motivo mitológico independiente (cfr. la boda de Peleo y Tetis como nudo del argumento mitológico de la Guerra de Troya). Pero en muchos casos la motivación de la F. aparece más bien como un pretexto externo de ésta, el cual, ciertamente, influye en una u otra medida en la elección de los elementos actualizables de la F., pero no suprime la esencia única que está en la base de todas las F. en toda su diversidad. No son casuales los rasgos de gran parecido (a veces de unidad), advertidos desde hace tiempo, entre muchas F. estacionales, por un lado, y las F. fundamentales del ciclo vital, por otro. Las diversas F. transmiten un único sentido general, y en ellas coincide en un grado muy significativo el conjunto de elementos de la composición festiva, muchas operaciones, los atributos materiales, el sistema de símbolos, e incluso a veces hasta los textos rituales que acompañan a las diversas F. (símbolos vegetales: el grano, las semillas, la gavilla, las legumbres, el arbolillo, las hojas, las ramas...; símbolos animales: el huevo, la grasa, la lana...; símbolos

culinario-gastronómicos: las hojuelas, los pasteles, la hogaza, la fruta de sartén, la carne de cerdo asada, los embutidos, etc., la cerveza, el vino, el *kvas*;<sup>4</sup> los símbolos pseudoantropomorfos del tipo de las *máslenitsy*, las *kostromy*<sup>5</sup> e Iván Kupala; el tema del fuego y el agua; los enmascaramientos y desenmascaramientos, los destrozamientos y las incineraciones; los juegos, las canciones, las bromas, la risa; las adivinaciones y los enigmas, los elementos de diálogo y dualidad; el erotismo). En este sentido, incluso con respecto al pasado reciente, o incluso a la época actual, tiene sentido hablar, en toda una serie de tradiciones arcaicas, no sólo de F. diversas pero muy parecidas entre sí, sino también de una F. única con algunas variantes particulares distintas. Lo dicho no concierne, claro está, al gran número de F. especializadas, cuya diferenciación es muy grande.

*Bibl.*: Afanasiev A. N. *Los criterios poéticos de los eslavos sobre la naturaleza* [r.], t. 1-3, M., 1865-69; Anichkov E. V., *La canción ritual de primavera en Occidente y entre los eslavos* [r.], pt. 1-2, SPB, 1903-05; Miller V. F., *La máslenitsa rusa y el carnaval de Europa occidental* [r.], M., 1884; Karski E. F., *Los bielorrusos* [r.], t. 3, M., 1916; Propp V. Ia., *Las fiestas agrarias rusas* [r.], 1963; Bajtín M. M., *La obra de François Rabelais y la cultura popular de la Edad Media y el Renacimiento* [r.], M., 1965; Florenski P. A., "De la herencia teológica" [r.], en: *Bogoslovskie Trudy*, sb. 17, M., 1977; Gurevich A. Ia., *Categorías de la cultura medieval* [r.], M., 1972; Lijachev D. S y A. M. Panchenko, *El "mundo de la risa" de la Antigua Rusia* [r.], Le., 1976; Popovich Iu. V., *Las fiestas moldavas de año nuevo. (Siglos XIX-comienzos del XX)*. [r.], Kish. 1974; Tokarev S. A., *Las formas tempranas de la religión y su desarrollo* [r.], M., 1964; Chicherov V. I., *El período invernal del calendario agrario popular ruso de los siglos XVI-XIX. Ensayos de historia de las creencias populares.*[r.], M., 1957; Sokolova V. K., *Ritos de calendario primaveral-estivales de los rusos, ucranianos y bielorrusos, siglos XIX-comienzos del XX*, M., 1979; *Costumbres y ritos de calendario en*

los países de Europa occidental, siglos XIX-comienzos del XX. *Fiestas invernales* [r.], M., 1977; *idem.*, *Fiestas estival-otoñales* [r.], M., 1978; Abramian L. A., 1) "Acerca de algunas particularidades de la fiesta primitiva" [r.], *Sovetskaia Etnografiia*, N<sup>o</sup> 1, 1977; 2) *Particularidades del reflejo de la organización dual en la vida festiva y la mitología* [r.], M., 1978; Mannhardt W., 1) *Roggenwolf und Roggenhund*, Danzig, 1865; 2) *Die Korndämonen*, B., 1868; 3) *Wald- und Feldkulte*, Bd 1-2, B., 1904-05; Dumézil G., *Le festin d'immortalité*, P., 1924; Eliade M., 1) *Le Mythe de l'éternel retour*, P., 1949; 2) *Australian Religion. An Introduction*, Ithaca-L., 1973; Hocart A. M., *Kingship*, L., 1927; Raglan F. R. S., *The Psychology of Laughter*, N. Y., 1963; Roheim G., *The Eternal Ones of the Dream. A Psychoanalytic Interpretation of Australian Myth and Ritual*, N. Y., 1945; Malinowski B., 1) *Myth in Primitive Psychology*, L., 1926; 2) *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, N. Y., 1960; 3) *Argonauts of the Western Pacific*, L., 1922; 4) *Coral Gardens and their Magic*, v. 1-2, L., 1935; Huizinga J., *Homo Ludens*, Haarlem, 1958; Lévi-Strauss C., *Les mythologiques*, v. 1-4, P., 1964-71; Turner V. W., 1) *The Drums of Affliction. A Study of Religious Process among the Ndembu of Zambia*, Oxf., 1968; 2) *The Ritual Process*, Chi., 1969; Granet M., *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, 2 ed., P., 1929; Zelenin D., *Russische (Ostslavische) Volkskunde* B.-Lpz. 1927; Jobes G., *Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols*, v. 1, N. Y., 1962 p. 553-556; Cazeneuve J., *Les rites et la condition humaine*, P., [1958]; Leroi-Gourhan A., *Les religions de la préhistoire (paléolithique)*, P., 1964.

V. N. TOPOROV

*Notas:* <sup>1</sup> La forma interna del ucr. *nedilia* puede reconstruirse como: *ne* ("no") + *dilia* (similar al ruso *delo*, "asunto, quehacer, ocupación"). <sup>2</sup> La palabra *prazdnik*, "fiesta", está emparentada con el ruso *prazdnyi*, "ocioso, inactivo". <sup>3</sup> En la mitología eslava oriental, Iván Kupala es el personaje principal de la fiesta del solsticio de verano (en la noche de Iván Kupala, apelativo popular de San Juan Bautista, del 23 al 24 de junio). Se llamaba "Kupala" a un muñeco o es-pantajo (de mujer o de hombre) que era sumergido en el agua durante la fiesta; se encendían

hogueras sagradas sobre las cuales saltaban los participantes, con el fin de asegurar la fertilidad. (*Mitos...II*, p. 29.) <sup>4</sup> *Kvas*: bebida rusa fermentada. <sup>5</sup> La Máslenitsa es, en la mitología eslava, un personaje que encarna la fecundidad y, junto a ella, el invierno y la muerte; es análoga al Carnaval de Europa occidental (v. también la nota del art. **Carnaval**). La Kostromá, en la mitología eslava oriental, es la encarnación de la primavera y la fecundidad.

**FUEGO.** Los mitos sobre el origen del F. están entre los más difundidos, particularmente entre los pueblos arcaicos, para quienes la obtención y utilización del F. es el rasgo más evidente y universal de la separación del hombre respecto del reino animal. En la mayoría de los casos, aparece en los mitos el motivo del robo del F.: cierto ser (que desempeña la función del → **héroe cultural**) roba el fuego a otro ser y lo entrega a los hombres.

En uno de los mitos australianos (recogido en el estado de Victoria) se cuenta que en los tiempos antiguos el único poseedor del F. era la fierecilla bandikut, que lo escondía cuidadosamente de los demás y nunca se alejaba del tizón que ardía débilmente. Los otros animales celebran un consejo: ¿cómo despojarlo del F.? De esto se encargó la paloma, que inesperadamente se lanzó sobre el bandikut; pero éste, para impedir el robo, arrojó el tizón al río. El halcón atrapó el tizón al vuelo y lo lanzó a la orilla. El tizón incendió la yerba seca y los hombres conocieron la importancia del F. Otro relato (tribu ta-ta-ti, estado de Nueva Gales del Sur): una rata de agua vivía en el río Murray y guardaba el F., que utilizaba para asar las conchas, en su gran choza. La rata no daba a nadie el F. Pero en una ocasión, mientras la rata recogía conchas en el río, una chispa del F. voló en el aire y fue atrapada por el pequeño halcón Kiridka; el halcón utilizó la chispa para prender fuego al combustible y quemó tanto la choza de la rata de agua como una parte del bosque; he aquí por qué hoy allí la llanura se ve desnuda. Los hombres, por su

parte, aprendieron desde entonces a obtener el F. mediante frotamiento. Un tercer relato (tribu Guipslenda): en la antigüedad los aborígenes no conocían el F., comían cruda la comida y se helaban de frío. El F. estaba en poder de dos mujeres, que no querían a los aborígenes y guardaban celosamente su propiedad. Un hombre que amaba a los aborígenes se sintió movido a ayudarlos. Se ganó la confianza de las mujeres, fingió que estaba enamorado de ellas, hizo vida nómada con ellas, y un buen día, aprovechando el momento, robó un tizón ardiente, lo ocultó tras la espalda y huyó hacia los aborígenes, a los cuales entregó el F. robado. Los aborígenes siguen considerando su benefactor a este hombre hoy día, pero ahora no se trata de un hombre, sino de una pequeña avecilla con una mancha roja en la cola: la huella del F.

En otros mitos está presente el motivo del precedente: alguien aprendió a obtener el F. mediante el frotamiento de dos trozos de madera, y desde entonces los hombres hacen esto. En tal motivo no habría nada de mitológico si este precedente no fuera frecuentemente atribuido de nuevo a las aves o a los antepasados totémicos en forma de ave. En algunos mitos australianos el origen del F. está vinculado con el sol: los hombres le arrancaron un pedazo y así consiguieron el F.

En los mitos de los pueblos africanos se repite a menudo, entre otros, el motivo de la obtención del F. de un ser supremo —o a escondidas o por su buena voluntad. En los mitos de los indios de América del Norte es particularmente frecuente el motivo del robo, el cual se atribuye al coyote, el gamo, el castor, el conejo, el zorro, la rata almizclada, el cuervo, el zorzal (animales que por lo regular desempeñan el papel de héroes culturales). La propia técnica de robo incluye en muchos mitos un detalle característico: el raptor desvía la atención del propietario del F. mediante danzas y cantos. En otros mitos el robo es sustituido por las búsquedas del F. en algún sitio

en un país lejano, o por la obtención del F. de la luna, el trueno, etc., o por la adquisición del F. en la forma de un rescate por un niño robado.

En todos los mitos sobre el origen del F. —desde Australia hasta América— el personaje protagónico es algún animal (un ave, principalmente), y esto concierne tanto al raptor como al propietario original del F. Un mismo animal es descrito en unos mitos como propietario del F. robado, y en otros como raptor. En algunos mitos el problema de cómo obtener el F. es una preocupación no sólo de uno, sino de todos los animales. A menudo los protagonistas de los mitos se parecen a las figuras típicas de los antepasados totémicos, aparecen como seres personificados (antropomorfizados). No es casual que en la aplastante mayoría de los mitos los hombres obtengan el F. de los animales o con ayuda de los animales. Estamos ante un convincente ejemplo de un rasgo característico del pensamiento mitológico: la deducción de una situación actual a partir de una situación directamente opuesta a ella, que existió “en tiempos pasados”. Mientras que en la realidad la posesión del F. es uno de los rasgos más esenciales que distinguen al hombre de los animales, en los mitos se supone, por el contrario, que hubo un tiempo en que el F. estuvo en posesión de los animales, y los hombres no lo tenían.

En ciertos mitos donde figuran seres humanos, la posesión original del F. es atribuida a las mujeres, los hombres lo obtuvieron más tarde. En estas variantes de los mitos sobre el F. hallaron reflejo algunos rasgos de la situación real (en todos los pueblos antiguos la guardiana del fuego doméstico suele ser la mujer). En algunos mitos hay alusiones al vínculo del F. con la función sexual de la mujer.

En los mitos primitivos sobre el origen del F., éste no es personificado: el F. es representado como F. corriente simple, puramente material (llama, chispa, tizón que arde débilmente),

mientras que los personajes que lo rodean (el propietario, el raptor, el donador del F.) aparecen personificados. En los sistemas mitológicos complejos suele ser mitologizado y personificado el propio F., el cual deviene objeto de una actitud puramente religiosa; mientras que los personajes que lo rodean son simplemente personas que veneran el F. Así, en la mitología védica, Agni (“fuego”) es uno de los grandes dioses (aunque en el *Rig Veda* se ora a él como a un ser vivo, a un dios, nada impide describir al F. sagrado como una llama simplemente material). En la religión mazdeísta (zoroastriana) del Irán antiguo, el F. aparece como un elemento particularmente sagrado, como la encarnación de la justicia divina, el *arta*. Algunos mitólogos han vinculado con el F. la figura de Loki en la mitología germano-escandinava y la figura del dios eslavo Svaropich. Es muy característica la personificación del F. entre los pueblos del Norte: en la forma de la figura femenina de la “madre del F.”, la “señora del hogar”, etc. (entre los yakutos y los buriatos, en la imagen masculina del “señor del F.”). No se trata del F. en general, sino del F. del hogar “propio”, doméstico, familiar, que no puede ser mezclado con el F. de una familia ajena. Existe el criterio de que las conocidas figurillas femeninas de la época del paleolítico superior y de épocas posteriores, halladas a menudo en las viviendas antiguas cerca del hogar, representaban precisamente a esta “señora del F.” La mitología romana personificaba al F. cultural inextinguible y el F. del hogar doméstico en la diosa Vesta, y la mitología griega, en Hestia. Pero en la mitología griega existía también otra personificación del F. —del F. cultural y de los artesanos—: el dios herrero Hefesto (Vulcano en la mitología itálica). Al mismo tiempo, en la mitología griega cobra vida otra vez el motivo, profundamente arcaico, del robo del F. Pero aquí este motivo está radicalmente humanizado y matizado con una idea moral, que es, además, teomáquica: los dioses guardan celosamente el F. para sí y no se lo dan a los

hombres, pero el amigo y defensor de los hombres, el héroe cultural Prometeo, roba el F. del Olimpo para ellos. Amirani, héroe del epos popular georgiano afín a la figura de Prometeo, enseña a los hombres a obtener el F.

La bibliografía teórica sobre la mitología del F. es escasa. Los partidarios de la vieja escuela mitológica (s. XIX) creían que los mitos sobre el F. eran un reflejo de los fenómenos celestes, suponiendo que en ellos se habla no del F. terrestre, sino precisamente del F. celeste (el rayo, etc.). Ciertamente es que, en opinión de estos autores (A. Kuhn y otros), el propio pensamiento mitológico de los antiguos surgió a partir de su modo de vida. En su conjunto, la teoría de la escuela mitológica no es corroborada por los hechos: en la aplastante mayoría de los mitos, particularmente los tempranos, el F. terrestre y el celeste no se confunden: el último también es descrito de un modo completamente real. Una gran cantidad de mitos sobre el F. de diferentes pueblos fue reunida por el estudioso inglés James Frazer, que llegó a la conclusión de que en estos mitos parece como si estuvieran reproducidas tres fases históricas: cuando los hombres desconocían completamente el F., cuando aprendieron a servirse de él y cuando aprendieron a obtenerlo. La personificación del fuego y su culto surgieron a partir de diversas raíces: el F. como acompañante y auxiliar del hombre en la lucha contra las fieras carniceras; el fuego como fuerza purificadora y sanadora; el fuego como elemento amenazante y peligroso; el hogar doméstico, símbolo y protector de la familia.

*Bibl.*: Tokarev S. A., “Contribución al problema del significado de las representaciones femeninas de la época del paleolítico” [r.] *Sovetskaia Arheologuiia*, 1961, N° 2; Frazer J. G., *Myths of the Origin of Fire*, L., 1930; Kuhn Ad., *Die Herabkunft des Feuers und des Gottertranks*, B., 1859.

S. A. TOKAREV