

PREMIO EMILIA PARDO BAZÁN 1990

La dinámica en la oposición  
masculino/femenino en la Mitología griega

Materiales didácticos

MERCEDES MADRID NAVARRO



PREMIO EMILIA PARDO BAZÁN 1990

La dinámica de la oposición  
masculino/femenino en la Mitología griega

Materiales didácticos

MERCEDES MADRID NAVARRO



Ministerio de Educación y Ciencia



---

**Ministerio de Educación y Ciencia**

---

Secretaría de Estado de Educación

---

© Ministerio de Educación y Ciencia. Madrid, 1991

Edita: Centro de Publicaciones

N. I. P. O.: 176-91-008-6

I. S. B. N.: 84-369-1985-8

Depósito legal: M-20832-1991

Imprime: MARÍN ÁLVAREZ HNOS.

## Prólogo

---



**E**n 1988, el Ministerio de Educación y Ciencia creó el Premio Nacional Emilia Pardo Bazán para materiales didácticos no sexistas, premio que recae en 1990 en Mercedes Madrid por su estudio sobre la oposición entre lo masculino y lo femenino en la Mitología del mundo griego, dentro de la modalidad de materiales didácticos no editados.

Este trabajo merece ser leído con atención, como siempre que una aguda mirada nos desvela nuevos aspectos de lo clásico, a la vez que nos sorprende con su capacidad de iluminar desde tan lejos actitudes y comportamientos rabiosamente actuales. Tanto, que el destinatario natural de este trabajo es el alumnado de Enseñanzas Medias, para quienes la autora analiza de una forma original y sugerente el fundamento cosmogónico que idearon los griegos para una sociedad patriarcal cortada a su medida; de hecho, en Homero los dioses se hallan organizados sobre el modelo de un clan humano con Zeus, un varón, a la cabeza, mientras que las diosas están profundamente relacionadas con la vida y las funciones femeninas. Gea es la tierra, tan fecunda que de ella nacen todas las razas divinas. Al mismo tiempo también se incorporan al clan divino elementos de equilibrio entre los sexos. Las Amazonas toleran a los hombres sólo como esclavos para trabajos serviles, y Artemis, la “señora de las fieras”, le pide al padre de los dioses que le permita conservar su virginidad y habitar en las montañas; a cambio de tal independencia esta diosa selvática portará un virus mortal para las parturientas —¡dolor de Garcilaso por su Elisa!—, y es cruel y sanguinaria y solitaria...

Pero los griegos saben que también existen los hombres, enlazados con la divinidad por el odio de Zeus, que los aborrece. Pandora es la primera mujer que aparece sobre la Tierra y también el origen de todos los males. Con ella llega la

muerte, por ella se pierden los dones celosamente robados a Zeus. Y todo por una característica femenina y nefasta: la curiosidad.

Nosotros no tenemos que especular como los griegos entre el abismo y el mundo visible dando en crear parejas estereotipadas; leamos el libro y deseemos que su reflexión, análisis y debate propicien un mundo donde la equiparación entre los hombres y las mujeres dé fuerzas a la Humanidad para avanzar unida y no separada. A fin de cuentas, la Esperanza, lo único que Pandora pudo salvar, permanece entre nosotros y nosotras gracias a esta primera mujer.

Elena Angulo Aramburu  
*Directora del Gabinete de la  
Secretaría de Estado de Educación*

# Índice

	<i>Páginas</i>
Prólogo .....	3
Introducción .....	7
Unidad 1: Función y significación de los mitos .....	13
Contenidos .....	15
Textos para trabajar en clase.....	29
Texto 1 .....	29
Texto 2 .....	30
Cuestionario para los textos 1 y 2 .....	32
Texto 3 .....	33
Cuestionario para el texto 3 .....	34
Unidad 2: La lucha por la soberanía divina .....	35
Contenidos .....	37
Textos para trabajar en clase: autores griegos .....	51
Cuestionario para los textos de autores griegos .....	60
Textos de comentaristas contemporáneos .....	61
Cuestionario para los textos de comentaristas contemporáneos.....	67
Unidad 3: Apolo, el defensor del orden olímpico .....	69
Contenidos .....	71
Textos para trabajar en clase: autores antiguos .....	77
Cuestionario para los textos de autores antiguos .....	87
Textos de comentaristas contemporáneos .....	88

	<u>Páginas</u>
Cuestionario para los textos de comentaristas contemporáneos .....	92
Unidad 4: Atenea, la hija de Zeus .....	93
Contenidos .....	95
Textos para trabajar en clase: autores griegos .....	101
Cuestionario para los textos de autores griegos .....	110
Textos de comentaristas contemporáneos .....	111
Cuestionario para los textos de comentaristas contemporáneos .....	116
Unidad 5: Dioniso, el heredero de la Tierra .....	117
Contenidos .....	119
Textos para trabajar en clase: autores antiguos .....	127
Cuestionario para los textos de autores antiguos .....	134
Textos de comentaristas contemporáneos .....	135
Cuestionario para los textos de comentaristas contemporáneos .....	142
Unidad 6: La condición humana en el universo de Zeus .....	143
Contenidos .....	145
Textos para trabajar en clase: autores griegos .....	157
Cuestionario para los textos de autores griegos .....	167
Textos de comentaristas contemporáneos .....	168
Cuestionario para los textos de comentaristas contemporáneos .....	174
Unidad 7: Los peligros de oponerse al matrimonio patriarcal .....	175
Contenidos .....	177
Textos para trabajar en clase: autores griegos .....	191
Cuestionario para los textos de autores griegos .....	199
Textos de comentaristas contemporáneos .....	200
Cuestionario para los textos de comentaristas contemporáneos .....	207

# Introducción

---



**E**l futuro currículum para la Enseñanza Secundaria Obligatoria contempla una asignatura denominada Cultura Clásica, entre cuyos fines está el ofrecer al alumnado la posibilidad de conocer no sólo los aspectos de esta cultura que todavía están vigentes en nuestra sociedad, sino también aquellos que han contribuido a cimentar el sistema de valores de la civilización occidental. Dado que todo ello constituye un amplio espectro de conocimientos en el que por necesidad hay que establecer prioridades, parece que el estudio de la mitología clásica, y griega en particular, resulta un campo especialmente interesante ya que permite un acercamiento al mundo clásico y a su universo mental desde una perspectiva multidisciplinar, que abarca desde cuestiones de lengua a otras relacionadas con la literatura, las instituciones políticas o la filosofía.

Ahora bien, el trabajar en clase sobre la mitología griega presenta, en la actualidad, dificultades por la escasez de materiales apropiados para utilizar en el aula, ya que —y aparte, lógicamente, de las traducciones de los textos griegos— sólo existen dos tipos de fuentes a las que se puede recurrir:

- O bien recopilaciones mitológicas más o menos exhaustivas —a la manera de las colecciones mitográficas helenísticas—, que se limitan a recoger los relatos míticos sin más comentario sobre el significado y la función de los mismos o, si lo hacen, suelen, por lo general, ser deudoras de metodologías de análisis superadas por la investigación actual.
- O bien diccionarios mitológicos que, aunque contemplan normalmente las aportaciones de las últimas investigaciones al respecto, lo hacen de una manera poco didáctica y necesariamente esquemática, por lo que no resultan demasiado atractivos para su uso en clase.

Con este material sucede que no hay problemas para conocer a partir, por ejemplo, de la historia de Atenea, las vicisitudes de su extraordinario nacimiento, su amistad con los principales héroes griegos o su afición por la guerra y las obras de artesanía. Pero no hay respuesta para cuestiones tales como: ¿Qué quiere decir que una diosa carezca de madre?, ¿cómo se explica que, en una cultura tan masculina como la griega, la protectora de los héroes sea una diosa y no un dios? o ¿cómo es posible que la guerra, una actividad exclusiva de los varones, esté bajo el patrocinio de una figura femenina? Cuando se intenta dar respuesta a estas preguntas o a otras similares, surgen las dificultades, ya que los resultados de la investigación actual en el campo mitológico apenas si han sido divulgados, por lo que hay que recurrir a una bibliografía que, por su carácter técnico y académico, resulta muy árida y poco asequible para el alumnado de Enseñanza Media.

En este panorama el material didáctico que aquí se presenta intenta, modestamente, contribuir a ir llenando el vacío existente, poniendo a disposición del profesorado una selección de textos de autores griegos y comentaristas contemporáneos, preparados especialmente para su utilización en el aula. La selección se ha hecho en torno a los siguientes temas:

1. La función y significación de los mitos.
2. La lucha por la soberanía divina.
3. Apolo, el defensor del orden olímpico.
4. Atenea, la hija de Zeus.
5. Dioniso, el heredero de la Tierra.
6. La condición humana en el Universo de Zeus.
7. Los peligros de oponerse al matrimonio patriarcal.

Es evidente que esta selección no pretende cubrir todo el campo de la Mitología griega —aun cuando se refiere a su núcleo más importante: la construcción del orden olímpico por Zeus—, y por ello conviene aclarar que la razón que justifica la misma ha sido el hecho de que este gran conjunto mítico permite estudiar, con una gran claridad, el fundamento mítico de la ideología patriarcal en Grecia y el origen de la dicotomía que la misma provoca entre los valores caracterizados como masculinos y femeninos en las construcciones simbólicas del pensamiento griego.

La **Unidad 1** trata sobre la función y el significado de los mitos, y tiene una misión meramente introductoria. Es posible que las cuestiones acerca del modo de operar del pensamiento mítico y las características del tipo de lógica que emplea revistan una cierta dificultad para el alumnado, y lo mismo puede ocurrir con la comprensión de las metodologías que para la interpretación de los mitos se emplean actualmente

en este campo de investigación. Por ello se ha evitado el abordar aquí en profundidad estas cuestiones, indudablemente complejas, ya que su carácter eminentemente teórico y académico excede, con mucho, al nivel de preparación que se alcanza en la Enseñanza Secundaria. Por otra parte, la finalidad de estos materiales didácticos es que el alumnado pueda conocer y comprender —ciertamente de la forma más rigurosa posible— el significado de algunos mitos griegos, pero no se plantea, de forma prioritaria, el proporcionar una base teórica sobre las características de la investigación actual en el campo de la Mitología. En consecuencia —y aunque en la información recogida en el apartado de Contenidos se hace una exposición de las diferentes teorías sobre la interpretación de los mitos y se comenta el estado actual de la cuestión—, se ha intentado paliar en los textos elegidos la aridez de estas cuestiones tan complejas, obviando todo lo referente a las metodologías de interpretación y limitando la selección de textos a aquellos aspectos que al alumnado puedan resultar más atractivos y sorprendentes de la forma de operar del pensamiento mítico.

La **Unidad 2** plantea la lucha por la consecución de la soberanía divina en Grecia, lucha que finaliza con la victoria de Zeus y la instauración del orden olímpico. La versión oficial de esta contienda para los griegos fue la descripción que de la misma hizo Hesíodo en la *Teogonía*. Este poema es fundamental para el estudio de la Mitología griega por múltiples razones, pero hay una a la que no siempre se le ha prestado la atención que merece: la reelaboración que Hesíodo hace en este poema de los elementos pertenecientes al fondo más antiguo de la religión griega, el denominado mundo ctónico. Y es esta razón la que se pretende, sobre todo, destacar en esta Unidad.

En las distintas fases de la contienda divina, que va desde el reinado de Urano hasta el de Zeus, Hesíodo utiliza los materiales de la antigua religión, centrada en la figura de Gea —la Diosa Madre—, y casi nunca se señala por los comentaristas que el triunfo de Zeus esconde la “feminización” de la figura de Gea y la ubicación de la misma en el lado del caos primigenio, al que el *kósmos* de Zeus pone fin. Esta consideración es importante, ya que sin ella hay elementos en la narración de Hesíodo que no se entienden. Así, al comienzo del relato, Gea no encarna el desorden, sino que precisamente es ella la que inicia el orden y la estabilidad a partir de la confusión inicial. Por el contrario, es Urano, con su desmedido apetito sexual, y Crono, cuya violencia aparece siempre caracterizada de forma negativa, quienes sucesivamente ponen en peligro el orden establecido. Por otra parte, Gea ayuda en todo momento a Zeus en su lucha contra los violentos dioses de la primera generación. Sin embargo, cuando se llega al final del proceso y Zeus se proclama vencedor, la caracterización negativa no la recibe Urano y Crono, sino Gea. Hesíodo presenta ya a Gea, en la última fase de la lucha, como la encarnación del desorden, bajo la apariencia del monstruoso e informe Tifón, el hijo que Gea ha parido para luchar

contra Zeus, lo que, por otra parte, indica un cambio de actitud de Gea que Hesíodo no explica.

Hay, pues, a lo largo del relato de Hesíodo, un proceso de caracterización de la figura de Gea que se realiza —siguiendo el modo de operar típico del pensamiento griego— por una oposición polar con Zeus. Ello supone que del lado femenino queda la injusticia y el desorden, frente a la justicia y el orden masculino de Zeus. Esta oposición la va a heredar la filosofía griega y va a recibir de Parménides su formulación, en términos ya abstractos, como el no-ser frente al ser.

Las **Unidades 3, 4 y 5** versan sobre las figuras de Apolo, Atenea y Dioniso, respectivamente. En ellas se pretende analizar el significado que, para los griegos, tuvieron cada una de estas divinidades, y el papel que desempeñaron en la justificación y consolidación de la ideología patriarcal en Grecia.

Apolo, Atenea y Dioniso tienen en común el ser hijos de Zeus y curiosamente el no haber nacido ninguno de ellos de Hera, la esposa legítima de Zeus, con quien comparte la soberanía. Apolo, junto con su hermana Artemis, nació de Leto, la cual tuvo que soportar, a la hora de su alumbramiento, la persecución de Hera. Atenea es el símbolo de la victoria definitiva de Zeus sobre Gea, ya que esta diosa nació triunfante de la cabeza de Zeus. Dioniso fue hijo de una mortal, Sêmele, y comparte con Atenea el “privilegio” de haber nacido de Zeus, concretamente de su muslo donde éste lo anidó después de sacarlo del cuerpo sin vida de su madre.

La elección de estas tres divinidades se justifica por las siguientes razones:

- a) Su condición de hijos predilectos de Zeus, como lo atestiguan numerosas referencias en los textos griegos, en las que el propio Zeus destaca a estas divinidades sobre las demás con su afecto y predilección.
- b) Atenea es, sin duda, la diosa griega por excelencia, no sólo por ser la protectora de la ciudad de Atenas, la “Hélade de la Hélade” como la calificaban los atenienses, sino por haberse convertido en el símbolo de la cultura griega.
- c) Apolo es el más genuino representante del orden olímpico y, probablemente, el dios que más predicamento tuvo en la vida política de los griegos, a los que, por encima de sus luchas intestinas, guió desde su oráculo de Delfos, comunicándoles la “inefable determinación de Zeus”.
- d) Dioniso es el contrapunto de Apolo. Es un dios que, en principio, apenas tiene que ver con la religión olímpica; por el contrario, en su culto se pueden observar múltiples rasgos de la antigua religiosidad de la Tierra. El hecho de que a este dios se le recibiera en el Olimpo —y se le diera en él un lugar de honor— indica la capacidad de los griegos para integrar la alteridad y la disidencia.

- e) El análisis del significado de estas tres divinidades permite ver funcionando no sólo los mecanismos de la construcción del concepto de mujer en el imaginario griego —y la desvalorización a que fue sometido—, sino también los problemas y contradicciones que ello planteó a los propios griegos y los procedimientos que emplearon para resolverlos.

La **Unidad 6** está dedicada a describir el *status* de la condición humana en el orden que Zeus instauró. En ella se analiza el mito de Prometeo y Pandora, un mito fundamental para conocer el origen de la misoginia griega y la fundamentación que el pensamiento mítico hizo de la ideología patriarcal. La narración que de este mito hace Hesíodo da cuenta de ello a la manera propia de la lógica que caracteriza al pensamiento mítico, ya que el problema de cuál va a ser el *status* de la vida humana en el orden olímpico no se plantea expresamente, pero, al final del relato, el problema queda resuelto: a los seres humanos les corresponde un espacio intermedio entre los dioses y los animales, un espacio caracterizado por el uso del fuego —que les permite el alimento cocido y el desarrollo técnico—, por la agricultura —que les proporciona con trabajo y esfuerzo los cereales, el componente básico de su alimentación— y por el matrimonio, que les garantiza la legitimidad de su descendencia.

Este nuevo *status* supone para la raza humana el fin de la Edad de Oro y la pérdida para los griegos de una forma de vida donde no existía ni el trabajo, ni las desgracias, ni las enfermedades, ni la muerte, ni tampoco las mujeres, porque los hombres nacían de la tierra y a ella regresaban para volver a nacer de nuevo. En el mito de Prometeo se atribuye a la aparición de la mujer el inicio de los males para los hombres. Pandora, como Eva, fue la que trajo a los hombres la desgracia. Pero, a diferencia de Eva, Pandora no es creada como la compañera del varón y la madre de sus hijos, sino como un castigo, el instrumento de la venganza de Zeus contra Prometeo y los hombres. De ahí que no se la pueda considerar la madre de la raza humana, sino sólo de la “raza de las mujeres”, ese hallazgo de la fantasía masculina que les sirvió a los griegos para caracterizar a las mujeres como seres genéricos y colectivos, y que la cultura occidental va a heredar. Ello supone, entre otras cosas, que para el pensamiento mítico griego la naturaleza de las mujeres es de una humanidad dudosa y necesita del matrimonio y la maternidad para poder ser “humanizada” y “civilizada”.

La **Unidad 7** se refiere a un peligro que la ideología patriarcal griega tenía que conjurar: el rechazo de los jóvenes a integrarse en el modo de vida que, tras el mito de Prometeo, quedó instituida como la propia de los seres humanos. La historia de jóvenes como Hipólito, Atalanta o Adonis, así como el significado de la figura mítica de las Amazonas, pretenden avisar del fracaso que amenaza a quienes intentan oponerse a los modelos de comportamiento que la sociedad patriarcal ha reservado para cada sexo. La rebeldía, tanto en las jóvenes como en los jóvenes, se manifiesta

por el rechazo al matrimonio, una institución que no gozó de la simpatía de los varones griegos y que fue considerada siempre como un pesado yugo.

No se sabe lo que las mujeres griegas opinaban del matrimonio, porque no se ha conservado ningún testimonio directo de ellas. En cualquier caso, las quejas masculinas, que se recogen en los textos griegos, no dejan de ser una paradoja, salvo que se considere que las culpables de la pesada carga que el matrimonio suponía a los varones son las mujeres, como afirman una y otra vez los griegos, y no una institución basada en la desigualdad y el sometimiento, precisamente, de las mujeres. Está claro que las consecuencias del matrimonio patriarcal las debieron sufrir, sin duda y en primer lugar, las mujeres griegas, pero también los varones, a la larga, resultaron víctimas de una institución creada en principio para su beneficio, ya que el deseo de encontrar una esposa complaciente, sumisa, callada y obediente parece que pocas veces, a tenor de las reiteradas quejas masculinas, se debió de cumplir en la realidad.



UNIDAD 1

---

Función y significación  
de los mitos



# Contenidos

---



## El mito en Grecia

En la cultura occidental la palabra mito suele ir asociada a los relatos de las hazañas de las divinidades y héroes del mundo antiguo y suele sugerir un tiempo fabuloso y lleno de encanto, pero también ingenuo y sometido a creencias erróneas, propias de civilizaciones primitivas que se caracterizan por la existencia de formas de pensamiento no sólo anteriores, sino también inferiores al conocimiento científico.

La opinión que los griegos tenían sobre sus mitos no distaba mucho de la que se acaba de exponer. El término *mythos* en Grecia va asociado, en una relación de oposición, al término *lógos* y esta oposición no sólo alude al nacimiento del pensamiento filosófico a partir del mito, sino que establece una jerarquización de valores en detrimento del mito. Así el *lógos* es la razón, la claridad y el orden, frente al *mythos*, que es la confusión, la oscuridad y, en último término, la irracionalidad<sup>1</sup>. Sin embargo, en su origen, no existía una incompatibilidad entre ambos términos, ya que el campo semántico de los dos es bastante próximo:

- *Mythos* significa toda palabra formulada, toda palabra expresada; *mythos* puede ser un relato, un diálogo e, incluso, el enunciado de un proyecto. Es decir, *mythos* es una narración.
- *Lógos* es el sustantivo correspondiente al verbo *légo* “decir”, “hablar”; *lógos* es lo que se dice, la palabra.

---

<sup>1</sup> Es habitual en la forma de operar del pensamiento griego el definir un concepto por oposición a un contrario, siguiendo un principio de polaridad, según el cual se representa la realidad como un cuadro de oposiciones binarias.

La razón de la oposición entre estos dos términos tiene mucho que ver con la aparición de la escritura en prosa<sup>2</sup>, que, a diferencia del lenguaje oral o la poesía, exige una ordenación más estricta de los conceptos y un mayor rigor de los argumentos. La prosa no es sólo un modo de expresión escrita, sino que supone una forma de pensamiento nueva. Un recorrido somero por algunos textos de prosistas griegos puede ayudar a comprender cómo estos dos términos van diferenciándose y polarizando su significado:

Platón pone en boca de Protágoras, en el diálogo que lleva su nombre, estas palabras, cuando Sócrates le pide que exponga su opinión sobre si la virtud política es o no susceptible de enseñanza: “¿Queréis que os lo exponga bajo la forma de un relato (*mythos*), como una persona mayor lo expone a gente más joven, o mediante un razonamiento (*lógos*)?... Me parece que será más agradable que os refiera un mito (*mythos*)”<sup>3</sup>. Para Platón en este texto el *lógos* ya no es simplemente la palabra, sino que ha adquirido el valor de una demostración argumentada, y ello es lo que le da un cierto carácter árido, pero también serio y propio de adultos. La textura narrativa del *mythos* lo hace más entretenido, pero también más pueril.

En la crítica que Platón hace a los presocráticos, por el modo de exponer sus doctrinas, dice: “...ellos (eleatas y heracliteos) me producen la impresión de que nos cuentan mitos (*mythoi*) como se haría a unos niños. Según uno de ellos, hay tres seres que unas veces se hacen mutuamente la guerra y otras, volviéndose amigos, nos hacen asistir a sus desposorios, a sus alumbramientos y a la nutrición de sus retoños”<sup>4</sup>. En este texto, de nuevo aparece el carácter infantil de los mitos, pero hay algo más: frente a las entidades abstractas que un filósofo debe manejar y que es lo propio del *lógos*, los mitos nos hablan de potencias divinas y nos cuentan sus aventuras. Es decir, que del lado del mito queda lo pueril, lo agradable, los personajes concretos y sus aventuras, frente a lo serio, lo árido, las entidades abstractas y las demostraciones rigurosamente argumentadas.

Tucídides, en la exposición del método que ha seguido en su obra, se defiende de la falta de atractivo que ésta pueda tener, haciendo hincapié en su rigor y seriedad: “Para una lectura pública la falta de color mítico (*tò mè mythódes*) de esta historia parecerá carecer de encanto; pero me conformaría con que cuantos quisieran enterarse de la verdad de lo sucedido y de las cosas que alguna otra vez hayan de ser iguales o semejantes, según la ley de los sucesos humanos, la juzguen útil. Pues es una adquisición para siempre y no una obra de concurso que se destina a un instante”<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Cf. J. P. Vernat: *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, pp. 171-174.

<sup>3</sup> Platón: *Protágoras*, 320 d.

<sup>4</sup> Platón: *Sofista*, 242 a.

<sup>5</sup> Tucídides: I, 22, 4.

Junto a aspectos ya ressaltados en textos anteriores, hay en este fragmento dos puntos importantes: por una parte, la verdad del *lógos*, que presupone la fabulación del *mythos*; y, por otra, el carácter efímero de la palabra frente a la permanencia de lo escrito. Ello supone que el lector puede volver una y otra vez sobre un texto, lo que exige que éste se escriba pensando en que tiene que convencer con argumentos coherentemente trabados, frente a un discurso oral, cuya finalidad es seducir, ya que la eficacia de la palabra oral nace y muere con el momento de su expresión.

Esto lleva al tema de la magia de las palabras, un lugar común dentro de la cultura griega, como lo demuestra el mismo Tucídides en otro fragmento de su obra: "...y los culpables sois vosotros que soléis ser espectadores de discursos y oyentes de hechos, pues consideraréis de realización posible los hechos que aún no han sucedido juzgando por los que hablan de ellos elocuentemente, mientras que, en lo que respecta a los ya ocurridos, no creéis tanto la verdad de la que habéis sido testigos como lo que habéis oído... Os dejáis dominar por el placer del oído y os parecéis a espectadores que están sentados para contemplar a los sofistas, más que a ciudadanos que deliberan sobre la suerte de su ciudad"<sup>6</sup>. Estos reproches que Tucídides pone en boca de Cleón, el jefe del partido radical, dan la imagen de unos atenienses seducidos por el hechizo de la palabra de sus excelentes oradores, hasta el punto de preferir dar crédito a una bella exposición sobre un hecho concreto, antes que a los testimonios de sus propios sentidos.

De este breve análisis se puede concluir que para los griegos es patrimonio de la palabra y, por tanto del mito —por su carácter oral y poético—, la seducción, lo maravilloso, lo que incide en lo emocional y produce una comunión afectiva con lo narrado. Por el contrario, lo escrito se sitúa en otro estado de ánimo: su objetivo no es establecer una participación emocional, sino una demostración rigurosa que se dirige al intelecto, a la capacidad crítica del lector, a la razón, al *lógos*.

No se encuentra en los autores griegos una definición clara de lo que son los mitos, y ello es significativo hasta el punto de que se puede afirmar que el concepto que los griegos tenían de los mitos se define no por lo que son, sino por lo que no son, y ello en una doble oposición:

- Frente a la realidad, el mito es lo imaginario, la ficción.
- Frente a lo racional, el mito es lo pueril, lo absurdo.

Esta infravaloración de los mitos, que se va produciendo en la cultura griega en su oposición al *lógos*, es la que ha heredado el pensamiento occidental prácticamente hasta nuestros días. Sin embargo, y pese a esta valoración negativa, en Grecia el mito,

---

<sup>6</sup> Tucídides: III, 38.

al menos hasta la época clásica, tiene una importancia social y política de primer orden y permaneció vivo entre amplias capas de la población. Pero es más, los mitos constituyen el fondo común de la cultura griega; toda la literatura griega, desde la épica homérica a la poesía helenística, ha encontrado su impulso creador en los mitos, igual que el arte en sus diversas manifestaciones pictóricas, escultóricas o arquitectónicas. Incluso el propio Platón, que previno contra “la imaginación, maestra de error y falsedad” y expulsó a los poetas de su ciudad ideal por mentirosos, dio un lugar de honor en sus diálogos a los mitos, como medio de expresar lo que no puede el discurso filosófico. Esta contradicción es una de las muchas paradojas a las que es tan dada la civilización helénica y se puede explicar porque la función y el significado de los mitos no son algo inmediatamente manifiesto<sup>7</sup> para sus usuarios. En los mitos lo importante no es su mensaje inmediato ni las diversas modificaciones que puedan sufrir al ser manipulados por la literatura o el arte, sino la organización intelectual que subyace a las diversas variantes, la lógica interna que da sentido a estas narraciones y permite que funcionen como algo vivo y fecundo en una sociedad determinada. Por ello no resulta fácil analizar el papel que juegan los mitos cuando se forma parte de la sociedad que los crea, y es necesario estar fuera de la misma para poder emprender la tarea de intentar descifrar la función y el significado de esta infraestructura mental.

## Teorías sobre la interpretación de los mitos

Desde principios de siglo se sabe, por la investigación etnográfica, que los mitos responden a una forma de pensamiento que se sirve de una lógica distinta a la del pensamiento racional, pero no por ello inferior, sino distinta. El problema de averiguar la función social de los mitos y el método para descifrar su significado ha sido objeto de diversas soluciones según las distintas teorías que existen sobre la interpretación de los mitos. A continuación se enumeran las principales de estas teorías indicando solamente sus características más destacadas, ya que, por razones obvias, no es posible hacer aquí una exposición detallada de todas ellas<sup>8</sup>.

### Teorías griegas

Ya entre los mismos griegos surgieron teorías para defender el carácter positivo de los mitos, frente a los ataques y las descalificaciones que recibían de los filósofos. Los

<sup>7</sup> Cf. J. P. Vernant: *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, pp. 185-187.

<sup>8</sup> Existe una recopilación y comentario sobre las diversas teorías de interpretación de los mitos en la obra citada de J. P. Vernant y en los trabajos de autores como F. Yesi, C. García Gual, G. S. Kirk o J. Bermejo.



mitos, decían estas teorías, contienen una verdad, una enseñanza, pero que está oscurecida y necesitada de una traducción a otra lengua de la que el texto narrativo sería la expresión alegórica. Esta teoría alegórica fue defendida por los estoicos y neoplatónicos, quienes creían que los mitos, bajo su apariencia inmoral o banal, decían verdades profundas que para ser entendidas necesitaban de una exégesis.

Por otra parte, ya en el siglo III a. de C., Evémero había propuesto que los mitos tenían una base histórica, que el tiempo había deformado, y que las deidades eran seres humanos divinizados.

## La teoría de la Naturaleza

Estas interpretaciones griegas del significado de los mitos tuvieron vigencia, prácticamente, hasta el siglo XIX en que el comparativismo, que se desarrolla en la mayoría de las ciencias, permite hablar con más propiedad de teorías interpretativas de los mitos.

El método comparativista fue defendido por Max Müller, quien, a partir de la semejanza de los mitos de otros pueblos con los de los griegos, acuña el término de mitología comparada. Para esta escuela la mitología es una enfermedad del lenguaje. Los mitos surgen cuando el nombre dado a un fenómeno natural con el paso del tiempo se oscurece y no se percibe ya su referente, forjándose fantasías sobre él y dando lugar a la creación de los relatos míticos. El trabajo del intérprete es buscar, a través de las etimologías y las interferencias semánticas, la experiencia original que expresaba el contacto con los grandes fenómenos de la Naturaleza.

Se le hicieron muchas críticas a esta teoría, y de ellas, tal vez la más obvia fue que no explicaba por qué los mitos dan un rodeo tan grande para expresar simples alegorías de fenómenos naturales tan evidentes.

## La escuela antropológica inglesa (Escuela de Cambridge)

La ingenuidad de la teoría de la Naturaleza fue contestada por la escuela antropológica inglesa de E. B. Tylor y A. Lang —que incluye también a J. F. Frazer y a helenistas como J. E. Harrison, G. Murray y F. M. Cornford—, quienes postulan que los mitos tienen su origen en el ritual, de modo que, para comprender un mito, es necesario encontrar y analizar el ritual que le corresponde.

Según esta escuela, las civilizaciones primitivas han pasado, en sus creencias, por varios estadios que van desde el animismo al monoteísmo a través del politeísmo. Más o menos relacionados con estos estadios asocian una forma de pensamiento que va desde la magia a la ciencia, pasando por la religión. Al igual que los griegos, estos

autores creen que los pueblos primitivos son pensadores infantiles y emotivos dotados de una gran fantasía y que no distinguen entre realidad y sueño. Afirman que la mentalidad primitiva es prelógica y el mito el estado salvaje del pensamiento. Entre las características que definen esta forma de pensamiento señalan el hecho de estar dominada por la afectividad, el ignorar el principio de no contradicción, así como el ser insensible ante las secuencias causales y el estar regido por una ley de participación que asimila las cosas más diversas.

En la actualidad, estos postulados han caído en desuso y la idea de un pensamiento salvaje como “un estado de prístina estupidez” —en palabras de G. Murray— ya no es aceptado por la investigación antropológica.

## La escuela filológica alemana

La escuela antropológica inglesa abrió el estudio de los mitos griegos a otras disciplinas, hecho que rechazó la escuela histórica filológica alemana que, a comienzos del siglo xx, reclama para la filología la primacía en los estudios sobre la mitología clásica. Entre sus representantes hay que destacar al gran filólogo U. von Wilamowitz-Möllendorff y a M. P. Nilsson, el más prestigioso historiador de la religión griega. Sus importantes estudios y la documentación recogida todavía son útiles instrumentos de trabajo hoy día, pero su enfoque estrictamente positivista les impidió abordar los problemas que el estudio de los mitos plantean, tales como su función o su interpretación.

La forma de trabajo de esta escuela consiste en analizar aisladamente cada mito, aplicando el mismo método que a la religión. Lo fundamental para estos autores era distinguir el origen prehelénico, micénico o extranjero de cada dios, de modo que concebían la personalidad, características o funciones de cada dios del panteón griego, más como el producto de un sincretismo de carácter histórico que de un conjunto de elementos relacionados entre sí por una lógica interna que los opone y los asocia, confiriéndoles su significado. Los análisis sobre los mitos de esta escuela se limitan a establecer una cronología y una tipología de los mismos, a los que, por otra parte, se considera bien como realidades históricas desfiguradas por la fantasía, o como narraciones cuya finalidad es explicar algún hecho, costumbre social, o el simple producto de “un juego gratuito de la imaginación”, como dice Nilsson.

## El simbolismo

Esta teoría está representada por Freud y Jung desde el psicoanálisis, por Cassirer desde la filosofía y por Van der Leuw en sus estudios sobre el fenómeno religioso. También son defensores de algunos de sus postulados autores como W. F. Otto, Kerényi, O. Rank y, recientemente, G. Durand.



Para el psicoanálisis los mitos obedecen a necesidades psicológicas de las personas, quienes, por medio de los mismos, exteriorizan sus represiones o dan satisfacción a sus deseos. Se parte de que los mitos pertenecen al mundo de la afectividad, cuyas emociones más profundas se proyectan al exterior, se objetivan fuera en creaciones imaginarias construidas sobre estructuras básicas —los arquetipos de Jung— dotadas, al igual que las estructuras del lenguaje y el pensamiento lógico, de un carácter universal. Así, Freud asimila el mito a las formas de expresión de los deseos inconscientes, a los sueños o los fantasmas de la neurosis. Para Jung existe en todas las personas una tendencia innata a crear determinados símbolos —tales como el viejo sabio, la tierra madre, la cruz, etc.— que se manifiestan a través del inconsciente en los mitos, en los sueños, en las fantasías patológicas y en el folklore.

La función de los mitos, según el psicoanálisis, es suavizar los problemas y disminuir las tensiones que puedan existir en una sociedad determinada revelando sus deseos y fobias inconscientes, lo que los convierte en elementos esenciales para el equilibrio psicológico del grupo social.

La interpretación psicoanalítica de los mitos griegos, llevada a cabo por los seguidores de Freud y Jung, ha despertado numerosos rechazos en los helenistas. La principal crítica que se les hace es que, en vez de establecer el significado de un mito tras un proceso de análisis de los componentes del mismo y a la vista de los resultados obtenidos, se hace a partir del simbolismo preestablecido de sus componentes que acaba por imponerse a los datos del propio análisis<sup>9</sup>.

El psicoanálisis sitúa en el inconsciente el origen de los mitos. Pero, según Van der Leuw, también los mitos tienen que ver con la expresión de lo que excede a las categorías del entendimiento, lo que no puede ser comprendido, pero puede ser reconocido en formas de expresión que tienden a la transcendencia, a lo absoluto, a lo sagrado.

Cassirer, por su parte, afirma que, para llegar a percibir la naturaleza de los mitos, lo importante no es el análisis de su origen o de sus elementos, sino determinar sus fuentes de expresión y el tipo de conciencia que los han creado. La mente mítica nunca percibe pasivamente, sino que, cuando la imaginación es activada por sensaciones de amor, odio, temor, esperanza, alegría o tristeza, esta excitación subjetiva se objetiva en un mundo preciso de representaciones, que, aunque producto de la imaginación, adquiere un valor “objetivo” y son percibidas como externas al sujeto. La visión de Cassirer es más apropiada a la descripción del sentimiento religioso que a la del pensamiento mítico, pero para este autor la religión permanece

---

<sup>9</sup> Para una mayor ampliación cf. la crítica de J. P. Vernant a D. Anzieu, a propósito de la significación del Edipo rey en *Mito y tragedia en la Grecia clásica*, pp. 77-98.

indisolublemente unida a los elementos míticos y penetrada de ellos; tanto la religión como el mito operan con un sustrato de sentimiento caracterizado por una intensidad especial y una participación simpatética con el mundo natural. Desde este punto de vista, el mito es una forma de expresar, comprender y sentir el mundo de un modo distinto al de la representación lógica. Es un lenguaje más emotivo y colectivo que no se puede traducir a la lengua corriente y expresa la emoción primordial y religiosa de la experiencia. A diferencia de lo que postulaban los griegos, el mito no es alegórico sino tautegórico, no representa ninguna otra cosa sino que se afirma a sí mismo, habla de sí mismo.

## El funcionalismo

Esta escuela, representada fundamentalmente por Malinowski, no trata de buscar el significado espiritual o intelectual de los relatos tradicionales, sino que insiste en la función social que cumple en la vida del grupo. Según este autor los mitos deben considerarse como un estatuto de las costumbres, instituciones o creencias, y tienen siempre finalidades prácticas evidentes. Cada costumbre y cada institución se convalida a través de un mito, el cual, aunque establece un prestigioso precedente, no pretende una explicación en un sentido lógico o filosófico. La función de los mitos es mantener la cohesión social del grupo, y fortalecer la tradición, prestigiando o justificando sus normas, instituciones y costumbres, mediante relatos gratos de escuchar y fáciles de transmitir de generación a generación. Los mitos son un instrumento que satisface la necesidad de orden y regularidad que todo grupo humano experimenta, y proporciona a sus individuos una referencia para ajustar su conducta a lo que el grupo espera de ellos.

Esta teoría plantea un serio problema al estudio de los mitos griegos, ya que, según Malinowski, el mito sólo se puede estudiar en vivo en las sociedades que lo han producido.

Mircea Eliade intenta combinar las teorías de los simbolistas y funcionalistas. Para este autor el propósito de los mitos es evocar o, mejor, restablecer la era de la creación, el tiempo primordial de los orígenes. Esta recreación tiene una finalidad práctica y, en cierto sentido, mágica ya que, al reconstruir la época primordial, se puede hacer revivir algunos de sus poderes creadores. Los hechos y las cosas se legitiman por su conexión con el tiempo mítico de la creación, en el que el mundo fue ordenado y cada cosa recibió la naturaleza que le es propia. El método de análisis de M. Eliade deriva de una filosofía de tipo vitalista y no goza de mucho crédito entre los etnógrafos. No obstante, su contribución al estudio de las religiones —más que de los mitos— ha sido importante por la amplia difusión de sus trabajos.

Según Vernant,<sup>10</sup> el funcionalismo y el simbolismo son las dos caras de una misma moneda. Los simbolistas no buscan el sistema, sino sus elementos aislados; los

---

<sup>10</sup> *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, p. 203.

funcionalistas sólo se interesan por el sistema que hace al mito inteligible, pero esta inteligibilidad no la buscan en el propio mito, sino fuera de él, en el contexto socio-cultural. Es como si el mito no dijera otra cosa que la vida social ella misma, como si no tuviera otra función que la de que la sociedad funcione.

## La escuela sociológica francesa

Esta escuela está representada por M. Mauss, M. Granet y L. Gernet, quienes adaptaron las teorías de Durkheim para estudiar el mito desde las aportaciones de la historia, la lingüística y la psicología.

M. Mauss considera al mito como un lenguaje que permite una comunicación, a nivel simbólico, en el interior de un grupo humano determinado. Rechaza el que los mitos expresen los sentimientos individuales o las emociones colectivas, y los considera como un sistema simbólico, un código que le permite a una sociedad determinada el establecer formas de clasificar, relacionar, oponer e interpretar los hechos de la experiencia. Los mitos son como la atmósfera intelectual de las sociedades arcaicas y ordenan todos los aspectos de la vida y las creencias del grupo.

Para L. Gernet el mito es un “hecho social total” que corresponde a un tipo de sociedad en el que la economía, la política, la religión, el derecho y la estética no son categorías que estén todavía disociadas, sino que permanecen “más o menos confundidas”. El mito es también un lenguaje, en el que todos los elementos del relato están conectados.

Los trabajos de estos autores han sido muy importantes, ya que han abierto una línea de investigación que, en la actualidad, está dando grandes resultados en el estudio de la Mitología griega.



## El estructuralismo

C. Lévi-Strauss recogió las aportaciones de la escuela sociológica francesa y aplicó los métodos del análisis estructural a la antropología. El resultado de sus trabajos ha sido tal que se puede afirmar que constituyen un auténtico hito en la interpretación de los mitos. Lévi-Strauss sostiene que lo importante en los mitos no es el nivel manifiesto en la narración, sino que su mensaje se halla por debajo de la narración, en su estructura profunda. El mito es un sistema semiológico en el que los elementos se definen por oposiciones y relaciones mutuas. Es una estructura narrativa que puede estudiarse sintagmática y paradigmáticamente, descomponiendo el relato en secuencias mínimas —mitemas—, cuya combinación revela su sentido más profundo. Para el estructuralismo, el mito es un lenguaje por medio del que se plantean los problemas y dilemas fundamentales de una sociedad, sirviéndose para ello de una

lógica propia. Su significación hay que encontrarla en las relaciones de oposición o semejanza de sus mitemas referidas al conjunto de mitos de un sistema mitológico. Su misión es solucionar los problemas del grupo social, ofreciendo mediaciones que le permiten resolver sus contradicciones.

Una de las dificultades grandes para la aplicación del método estructuralista es precisar cuáles son los “elementos constitutivos” del relato, es decir, los mitemas. Y ello fue una de las razones de las críticas que recibió por parte de los helenistas la interpretación que el propio Lévi-Strauss hizo del mito de Edipo. Para Vernant,<sup>11</sup> esta dificultad sólo se puede salvar con un conocimiento en profundidad del contexto cultural y etnográfico, que es lo que permite establecer el horizonte semántico del mito.

## **La interpretación actual de los mitos griegos**

### **Materiales mitológicos griegos**

Las fuentes para el conocimiento de los mitos griegos son de tres tipos:

- a) Colecciones mitográficas de la época helenista:
  - Biblioteca del Pseudo-Apolodoro
  - Fábulas y Astronómicas de Higino
  - Libro IV de las Historias de Diodoro
  - Metamorfosis de Antonius Liberalis
  - Los Mitógrafos del Vaticano
- b) Noticias recogidas en las glosas de eruditos, escoliastas, lexicógrafos, etc.
- c) Literatura griega: epopeya, lírica, teatro, etc.

### **Cuestiones previas**

Antes de abordar la metodología actual de interpretación de los mitos griegos es preciso aclarar dos problemas que, en el estudio de los mitos griegos, siempre se suscitan.

El primero se refiere a la debatida cuestión de la validez del mito entre los griegos y al requisito que Malinowski exigía de que el mito permaneciera vivo en una sociedad

---

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 212.

para poder interpretarlo. Como ya se ha indicado anteriormente, el mito no sólo permanece vivo en la sociedad griega, al menos hasta bien entrada la época clásica, sino que constituye la fuente de inspiración para sus mayores creaciones artísticas y culturales. El mito en la Grecia antigua, como se ha señalado por numerosos autores, cumple una función similar a la que cumple en otras culturas, función que fue adaptándose a las transformaciones sociales hasta que la filosofía hizo objeto de su estudio las contradicciones a las que el mito ofrecía su mediación.

El segundo problema tiene que ver con la transmisión de los mitos griegos a través, fundamentalmente, de la literatura. No hay un acceso directo a los mitos griegos, sino que, exceptuando las recopilaciones mitográficas de la época helenística, todo el material mítico griego ha llegado mediatizado por la recreación literaria que los diversos autores hicieron de los mitos, de acuerdo con las exigencias de su época o sus preferencias personales. Este problema se soluciona desde la metodología estructuralista, ya que lo importante para ella es la estructura que subyace debajo de las distintas versiones y reelaboraciones y, que es, precisamente, la que permite que todas estas variaciones sean entendidas y tengan sentido. Lo que ocurre es que este hecho hay que tenerlo en cuenta y no lanzarse directamente al análisis de un mito, ya que se podría correr el riesgo de entrar en un proceso de mitificación, como le ocurrió a Freud y su recreación del mito de Edipo. La interpretación de los mitos griegos debe ir precedida necesariamente de un estudio del autor, de su pensamiento, de su época y de los criterios seguidos para la reelaboración mítica.

## Metodologías de interpretación

Las interpretaciones de los mitos griegos que, en la actualidad, están aportando resultados más importantes se centran en torno a los trabajos, fundamentalmente, de G. Dumézil, J. P. Vernant, P. Vidal-Naquet y M. Detienne, todos ellos seguidores —en mayor o menor grado— de las tesis de Lévi-Strauss. Curiosamente las aportaciones de estos autores apenas son mencionadas en los dos libros publicados por G. S. Kirk sobre las funciones, interpretaciones y naturaleza de los mitos griegos<sup>12</sup>.

Kirk acepta, en parte, las aportaciones del estructuralismo, pero, no obstante, critica su pretendido carácter de validez universal para todo tipo de mitos<sup>13</sup> —crítica que hace extensiva también a otras teorías, como el simbolismo o el funcionalismo, por la misma razón—. Cree que no es posible ofrecer una definición de la esencia que subyace en los mitos, no sólo por la arbitrariedad y falta de evidencias que tal intento comporta, sino por el error que supone presumir que todos los mitos son del mismo

---

<sup>12</sup> Cf. Bibliografía.

<sup>13</sup> *La naturaleza de los mitos griegos*, pp. 31-32.

tipo y que puede y debe haber una explicación universal de la naturaleza y la intención de cualquier mito. De ahí que estime que el primer requisito es establecer un sistema operativo de categorías y definiciones básicas<sup>14</sup>. Cree, así mismo, que es importante acotar el campo del mito para su interpretación, diferenciándolo de otras formas de narración como las fábulas de animales o los cuentos populares. Estima que el método de Lévi-Strauss es apropiado para los bororos y pueblos semejantes<sup>15</sup>, pero no para los mitos griegos, ya que éstos se hayan muy distorsionados por la literatura y hay muy pocas variantes, por lo que muchos componentes estructurales no pueden evidenciarse. En su opinión, los mitos griegos son muy limitados en sus temas, como resultado del largo proceso de desarrollo y organización conscientes al que han sido sometidos.

A la hora de hacer su propia interpretación, Kirk divide los mitos en seis categorías: sobre cosmogonía, formación de los dioses olímpicos, historia primitiva de los hombres, héroes más antiguos, héroes jóvenes, e invenciones posteriores pertenecientes al período histórico. Esta división es útil, pero los resultados de su trabajos son muy pobres y, en muchos casos, no pasan de ser una simple paráfrasis de los propios relatos míticos.

Resultados mucho más brillantes están dando los trabajos de los autores de la escuela francesa, mencionados anteriormente. Como ya se ha dicho, parten de la teoría y la metodología de Lévi-Strauss, y consideran que el mito es un modo de comunicación humana que desempeña el papel de un marco formal y de un instrumento de pensamiento, a través del cual se expresa y transmite una visión determinada del mundo. Para ello el mito se sirve de una lógica propia, una lógica que desconoce el principio de identidad y en la que, a diferencia de la lógica de tipo aristotélico, no se excluye el tercer término, sino que se mantienen juntos los términos contrarios, los polos opuestos entre los que realiza una mediación<sup>16</sup>.

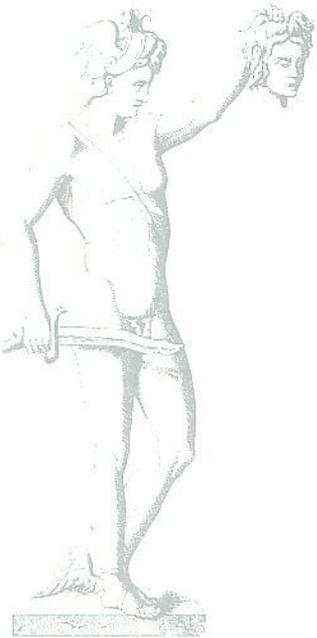
Estos autores proponen una metodología que comienza por plantear que el mito no es una narración dotada de una significación lingüística ordinaria, “sino una cadena de relaciones, una serie de conceptos, un sistema de oposiciones significantes que se distribuyen en distintos planos, a varios niveles semánticos, a los que Lévi-Strauss llama “códigos”, porque sus unidades constitutivas parecen obedecer a leyes de economía y redundancia semejantes a los verdaderos códigos. Más allá de las secuencias que forman el contenido aparente, el análisis debe distinguir y separar los distintos planos de significación que forman la arquitectura del mito”<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, pp. 15-16.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, pp. 68-76.

<sup>16</sup> Cf. J. P. Vernant: *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, p. 219.

<sup>17</sup> M. Detienne: *La muerte de Dioniso*, p. 22.



Este análisis, como ya se ha indicado, no puede ser aislado, sino que tiene que tener como punto de referencia necesario todos los datos del contexto socio-histórico que en una sociedad constituyen “el horizonte semántico” de una mitología. En el caso concreto de los trabajos de Detienne, el campo de análisis se amplía asimismo a todas las informaciones provenientes de otros campos del saber, como la botánica, la astronomía, la zoología, la medicina, etc., en los que también se encuentran cuadros de clasificación del sistema simbólico de un determinado grupo humano. Los elementos de la narración mítica sólo adquieren su sentido completo por el lugar que ocupan en la infraestructura, y para ello es necesario que todas las secuencias, hasta en sus más mínimos detalles, adquieran una significación precisa y susceptible de ser confirmada o anulada por referencias a otros relatos de un mismo conjunto mítico. De igual manera los componentes del panteón divino no deben ser analizados aisladamente, ni definidos por sí mismos, sino por las relaciones que los asocian u oponen a las otras divinidades.

Vernant propone<sup>18</sup> como metodología concreta para el análisis de un mito, en primer lugar un conocimiento detallado del contexto etnográfico, y a continuación un estudio minucioso de la organización narrativa del relato, de las conexiones internas de sus elementos y de las asociaciones entre los distintos episodios. Distingue, por tanto, tres niveles de análisis:

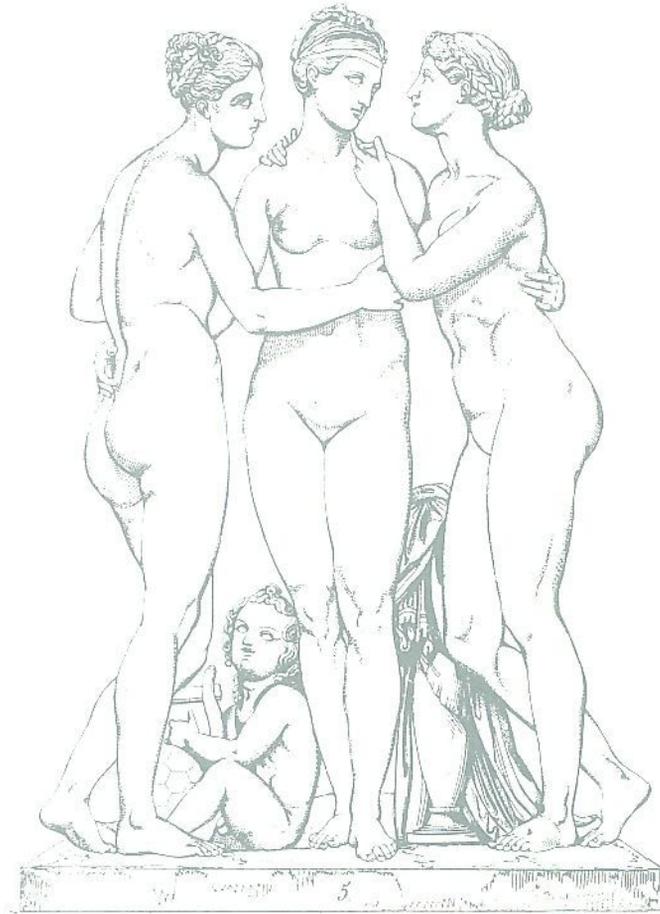
- a) Análisis formal, que debe comprender “el orden narrativo tal como aparece a través del análisis del modo de composición, las relaciones sintácticas, los lazos temporales y secuenciales inherentes al relato. Pero no basta con hacer aflorar la *articulación de los episodios y las conexiones internas de las secuencias; es preciso sacar a la luz lo que los lingüistas llaman la gramática del relato, la lógica de la narración, mostrando el modelo según el cual funciona el juego de acciones y reacciones, la dinámica que preside los cambios que forman la trama de la intriga*”.
- b) Análisis semántico que debe distinguir “los diversos niveles de significación estableciendo las *múltiples redes de oposición y homología entre todos los elementos que intervienen en el mito (lugares, tiempos, objetos, agentes o sujetos, hazañas o acciones, estatutos de partida o inversión de situaciones)*”.
- c) Análisis socio-cultural que tiene que abarcar “el contexto cultural en el que se inscribe el mito, la exploración del espacio semántico a partir del cual ha podido ser a la vez producido y comprendido el relato en su forma particular: categorías de pensamiento, marcos de clasificación, codificación de lo real y grandes sistemas de oposición”<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, pp. 216-217.

<sup>19</sup> Cf. Unidad 6 para ver la aplicación de esta metodología al análisis de un mito concreto.

La calidad de los trabajos de la escuela francesa habla por sí sola del carácter fructífero de la metodología utilizada. Pese a todo, esta línea de investigación sigue despertando recelos en prestigiosos helenistas y filólogos, en los que la tradición histórica heredada de la filología alemana sigue teniendo un peso importante. Por último, hay autores<sup>20</sup> que, aún aceptando la validez de la metodología del trabajo estructuralista, critican el reduccionismo al que obliga el imperativo estructuralista de que el análisis de los mitos sólo puede dar cuenta de los hechos sociales desde un punto de vista sincrónico, no diacrónico. Estos autores defienden, en consecuencia, el que se puede introducir la perspectiva histórica en la interpretación de un mito —sin que ello quiera decir que se limite a una lectura puramente genética—, ya que ello permite clarificar enormemente los resultados obtenidos en el análisis estructural.

<sup>20</sup> Cf. J. Bermejo: *Introducción a la sociología del mito*, p. 138; y M. Daraki, *Dyonisos*, p. 13.



# Textos para trabajar en clase

---



**L**os dos primeros textos seleccionados para esta Unidad pertenecen a M. Eliade. En el primero de ellos se alude a la importancia del “tiempo primordial” y a la función terapéutica que, para la sociedad, tienen los rituales de regeneración del tiempo.

*En el segundo, se destaca el papel de la luna en la concepción cíclica del tiempo, típica de los mitos. También se relacionan con el ciclo lunar las ideas sobre reencarnaciones y renacimientos y la concepción positiva de la muerte como un simple reverso de la vida, y viceversa.*

## Texto 1

Un ritual cualquiera se desarrolla no sólo en un espacio consagrado, es decir, esencialmente distinto del espacio profano, sino además en un “tiempo sagrado”, “en aquel tiempo” (*in illo tempore, ab origine*), es decir, cuando el ritual fue llevado a cabo por vez primera por un dios, un antepasado o un héroe [...].

En todas partes existe una concepción del fin y del comienzo de un período temporal, fundado en la observación de los ritmos biocósmicos, que se encuadran en un sistema más vasto, el de las purificaciones periódicas (purgas, ayunos, confesión de los pecados, etc., al consumir la nueva cosecha) y de la regeneración periódica de la vida... Una regeneración periódica del tiempo presupone, en forma más o menos explícita, y en particular en las civilizaciones históricas, una creación nueva, es decir, una repetición del acto cosmogónico [...].

Cuando ocurre ese corte del tiempo que es el “año” asistimos no sólo al cese efectivo de cierto intervalo temporal, sino también a la abolición del año pasado y del tiempo transcurrido.<sup>2</sup> Tal es, por lo demás, el sentido de las purificaciones rituales: una *combustión*, una anulación de los pecados y de las faltas del individuo y de la comunidad en su conjunto [...].<sup>3</sup>

El soberano desempeñaba un papel considerable, puesto que se le consideraba hijo y vicario de la divinidad en la tierra; como tal, era responsable de la regularidad de los ritmos de la naturaleza y del buen estado de la sociedad entera. No es, pues, extraño comprobar el papel importante desempeñado por el rey en el ceremonial del Año Nuevo; a él le incumbía la misión de regenerar el tiempo.<sup>4</sup>

M. Eliade: *El mito del eterno retorno*, pp. 28, 55, 56 y 57

## Texto 2

La antigüedad y la universalidad de las creencias relativas a la luna nos prueban que para un primitivo la regeneración del tiempo se efectúa continuamente, es decir, también en el intervalo que es el “año”. La luna es el primer muerto, pero también el primer muerto resucitado. Los mitos lunares tienen una gran importancia en la organización de las primeras “teorías” coherentes respecto a la muerte y a la resurrección, la fertilidad y la regeneración, las iniciaciones, etc. De hecho, la luna sirve para “medir” el tiempo (en las lenguas indoeuropeas la mayor parte de los términos que designan los meses y la luna derivan de la raíz *me-*, que ha dado en latín tanto *mensis* como *metior* “medir”), sus fases revelan —mucho antes que el año solar y de manera mucho más concreta— una unidad de tiempo (el mes), y a la par revela el “eterno retorno”.<sup>5</sup>

Las fases de la luna —aparición, crecimiento, mengua, desaparición seguida de la reaparición al cabo de tres noches de tiniebla— han desempeñado un papel importantísimo en la elaboración de las concepciones cíclicas. Encontramos sobre todo concepciones análogas en los apocalipsis y las antropogonías arcaicas: el diluvio o la inundación ponen fin a una humanidad agotada y pecadora, y una nueva humanidad regenerada nace, habitualmente de un “antepasado” mítico salvado de la catástrofe... Esto significa que el ritmo lunar no sólo revela intervalos cortos (semana, mes), sino que sirve también de arquetipo para duraciones considerables; de hecho, el “nacimiento” de una humanidad, su crecimiento, su decrepitud (su “desgaste”) y su desaparición son asimilados al ciclo lunar. Y esta asimilación no es sólo importante porque nos revela la estructura “lunar” del devenir universal, sino también por sus consecuencias optimistas: pues así como la desaparición de la luna nunca es definitiva, puesto que necesariamente va seguida de una luna nueva, la desaparición del hombre no lo es mucho más, y especialmente la desaparición incluso de toda una

humanidad (diluvio, inundación, sumersión de un continente, etc.) nunca es total, pues una humanidad renace de una pareja de sobrevivientes [...].<sup>6</sup>

En la “perspectiva lunar”, tanto la muerte del hombre como la muerte periódica de la humanidad son necesarias, del mismo modo que lo son los tres días de tinieblas que preceden el “renacimiento” de la luna. La muerte del hombre y de la humanidad son indispensables para que éstos se regeneren.<sup>7/8</sup>

Una forma, sea cual fuere, por el hecho de que existe como tal y dura, se debilita y se gasta; para retomar vigor le es menester ser absorbida en lo amorfo, aunque sólo fuera un instante; ser reintegrada en la unidad primordial de la que salió; en otros términos, volver al “caos” (en el plano cósmico), a la “orgía” (en el plano social), a las tinieblas (para las simientes), al “agua” (bautismos en el plano humano), “Atlántida” (en el plano histórico), etc.<sup>9</sup>

Adviértase que lo que domina en todas estas concepciones cósmico-mitológicas lunares es el retorno cíclico de lo que antes fue, el “eterno retorno”, en una palabra.

**M. Eliade: *El mito del eterno retorno*, pp. 83-85**



## **Cuestionario para los textos 1 y 2:**

1. ¿Cómo se regenera el tiempo en los pueblos primitivos? ¿Cuál crees que es la finalidad de esta regeneración periódica del tiempo?
2. ¿Qué efectos benéficos crees que tiene para la sociedad esta regeneración del tiempo?
3. ¿Qué pervivencias existen en la actualidad de esta regeneración del tiempo?
4. ¿Qué consecuencias hay para los pueblos primitivos, cuando el rey no administra bien su poder de soberanía?
5. ¿A qué creencias dieron origen, en tu opinión, las apariciones y desapariciones periódicas de la luna?
6. ¿Cuál crees que es la función social de la “fiesta”?
7. ¿En qué se basa, en tu opinión, la concepción circular del tiempo?
8. ¿Cuál crees que es el mensaje optimista para la humanidad de la concepción circular del tiempo? ¿Por qué?

*El siguiente texto es de J. P. Vernant y en él, a través de la recitación ritual del combate de Marduk y Tiamat, se explica cuál es la función mítica de la realeza, como valedora del orden social, natural y cósmico, y cómo los mitos solucionan los problemas existentes en una sociedad sin necesidad de una explicitación racional.*

### Texto 3

En la fiesta real de creación del Nuevo Año, durante el mes de Nisán, en Babilonia, al final de un ciclo temporal —un gran año—, el rey debe reafirmar su poder de soberanía, puesto en duda durante esta rotación del tiempo en la que el mundo vuelve de nuevo a su punto de partida. La prueba y la victoria reales, representadas mímicamente conforme al rito mediante una lucha contra un dragón, tienen el valor de una recreación del orden cósmico, estacional, social.

El rey está en el centro del mundo, de igual modo que está en el centro de su pueblo. Cada año, repite el triunfo consumado por el dios Marduk y que celebra un himno, el *Enuma elis*, cantado en el cuarto día de la fiesta: la victoria del dios sobre Tiamat, monstruo hembra, que encarna los poderes del desorden, el retorno a lo informe, el caos. Proclamado rey de los dioses, Marduk mata a Tiamat, con la ayuda de los vientos que se precipitan en el interior del monstruo. Muerta la bestia, Marduk la abre en dos como una ostra, arroja una de las mitades al aire y la inmoviliza para formar el cielo. Regula entonces el lugar y el movimiento de los astros, fija el año y los meses, crea la raza humana, reparte los privilegios y los destinos.

A través del rito y mito babilónicos, se expresa un pensamiento que no establece todavía entre los seres humanos, el mundo y las divinidades, una clara distinción de nivel. El orden divino se concentra en la persona del rey. El ordenamiento del mundo y la regulación del ciclo estacional aparecen integrados en la actividad real: son aspectos de la función de soberanía. Naturaleza y sociedad están confundidas [...].

El mito era un relato, no una solución a un problema. Narraba la serie de acciones ordenadoras del rey o del dios, tales como el rito las representaba mímicamente. El problema se encontraba resuelto sin haber sido planteado.

**J. P. Vernant: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, pp. 337-338, 340**

### **Cuestionario para el texto 3:**

1. ¿Por qué se creía que era necesario que el rey de Babilonia renovase cada año su poder?
2. El rey en el ritual personifica al dios Marduck. ¿Qué significa su triunfo sobre Tiamat?
3. ¿Qué quiere decir Vernant al afirmar que en los mitos la naturaleza y la sociedad están confundidas?
4. ¿Cuál es el problema que la recitación del "*Enuma elis*" resolvía?

## UNIDAD 2

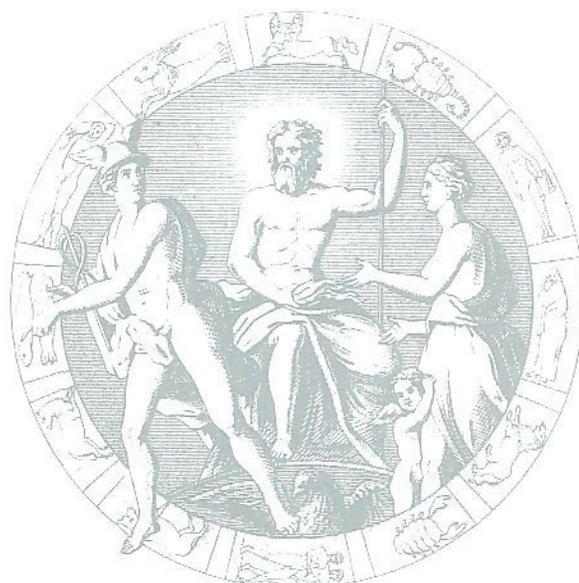
---

La lucha por la  
soberanía divina



# Contenidos

---



## Fuentes

El relato sobre los sucesos que ocurrieron hasta la llegada al poder de Zeus y la instauración del *kósmos*, del orden olímpico, se conoce, fundamentalmente, gracias a Hesíodo, el segundo gran poeta épico griego.

Hesíodo, a diferencia de lo que ocurre con Homero, ha dejado abundante información sobre su vida y las circunstancias que rodearon la composición de sus obras. Este poeta nació en Beocia y tuvo que soportar las duras condiciones de vida que en el siglo VII a. de C. existían en Grecia, un país pobre que, en aquellos momentos, apenas podía alimentar a una población que había ido creciendo en los años anteriores, de modo que las clases humildes no tenían más salida, para evitar morir de hambre, que emigrar y colonizar nuevas tierras de cultivo.

También es muy diferente la intención del creador de los poemas homéricos de entretener e inmortalizar las gloriosas hazañas de sus héroes y la actitud moralizante que manifiesta Hesíodo de aleccionar y adoctrinar a sus contemporáneos. El poeta de la *Ilíada* y de la *Odisea* se identificaría, sin duda, con los aedos Femio y Demódoco, que durante el banquete entretienen, respectivamente, a los invitados del rey Alcínoo o a los pretendientes de Penélope, a cambio de un poco de protección y comida. Hesíodo, por el contrario, se presenta como un hombre especialmente elegido por las Musas para revelar y dar a conocer al resto de los mortales la verdad sobre las cosas pasadas, presentes y futuras. Esta vocación de *anér sofós*, de “hombre sabio”, que hay en Hesíodo, es un dato fundamental para comprender la obra del poeta de Beocia.

## Importancia de Hesíodo para la Mitología griega

La obra de Hesíodo, ya desde la antigüedad, ha sido objeto de atención por parte de los estudiosos. Tradicionalmente se ha discutido sobre el carácter asistemático de sus poemas y sobre las muchas incoherencias que en ellos aparecen, tanto desde el punto de vista de la lógica, como del de la composición literaria. Ello llevó a muchos comentaristas a descomponer la obra hesiódica en trozos y ver en ella una serie de etapas de composición, procedentes de fechas y autores diversos, a fin de justificar su heterogeneidad e, incluso, las incompatibilidades que en ella aparecían. El resultado fue que la paternidad de Hesíodo sobre su obra quedaba considerablemente reducida.

Modernamente, los numerosos estudios filológicos sobre estos textos han permitido rehabilitar la calidad literaria y garantizar la unidad de la obra de Hesíodo, gracias sobre todo al descubrimiento de la técnica de composición en anillo, la cual ha permitido detectar toda una serie de paralelismos sintácticos que fundamentan el equilibrio general de la narración y dan unidad a su conjunto. Esta rehabilitación literaria ha llevado consigo una visión distinta sobre el contenido de la obra de Hesíodo, hasta el punto de que se habla de él como el primer pensador racional de Grecia por su visión ordenada del universo humano y divino.

Hesíodo se ha convertido de esta manera en el eslabón entre el mito y el *lógos*, lo que no debe interpretarse en el sentido de que Hesíodo sea el precursor de la filosofía griega. J. P. Vernant, en sus conocidos análisis de los mitos hesiódicos<sup>1</sup> sostiene que la obra de Hesíodo es una mitología, una mitología que califica de sabia y docta, pero totalmente comprometida con el lenguaje y modo de pensamiento propio del mito. Siguiendo a Cornford, Vernant afirma que la cosmogonía de Hesíodo —y muchos aspectos de su teogonía— recuerdan a las cosmologías y a los “elementos” de los filósofos presocráticos, pero no por lo que Hesíodo tiene de filosófico, sino por lo que estos filósofos tienen todavía de mítico. Para Vernant, Hesíodo no es un mitógrafo —es decir, un mero recopilador de mitos recogidos de la tradición oral—, ni tampoco es, propiamente, un “hacedor de mitos” —ya que él no los crea—, sino que recrea, no sólo literariamente sino míticamente, un material mítico ya existente pensándolo de nuevo sin salirse de la lógica propia del mito. Y aquí estriba la importancia fundamental de los dos grandes poemas de Hesíodo para el estudio de la Mitología griega.

---

<sup>1</sup> Para el mito de las Edades: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, pp. 21-88. Para el mito de Prometeo: *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, pp. 154-169.

## Los relatos cosmogónicos de Hesíodo

La *Teogonía* es un poema destinado a celebrar la justicia divina de Zeus, causa del orden universal existente. Hesíodo nos cuenta en este poema la historia de los seres divinos en un proceso progresivo que va desde el Caos a la ordenación del mundo, es decir, al Cosmos. El poema se puede dividir en dos núcleos:

El primero comprende el conjunto de mitos en torno al origen del Cosmos: el nacimiento de los primeros seres divinos —Gea (Tierra) y Urano (Cielo)— y de sus descendientes; la castración de Urano por su hijo Crono y el establecimiento de éste como rey<sup>2</sup>.

El segundo núcleo se refiere a la lucha de Zeus contra su padre Crono, es decir, a la lucha de la generación de los dioses jóvenes —los Olímpicos— contra la antigua generación divina de los Titanes, a la derrota de Crono y los demás Titanes —salvo Prometeo que se pone de parte de Zeus— y a la instauración del reinado de los Olímpicos bajo la égida de Zeus, que es quien introduce el principio de justicia en la ordenación del universo<sup>3</sup>.

En estos relatos de la cosmogonía de Hesíodo la soberanía divina está detentada, en todo momento, por una divinidad masculina y la lucha por conseguirla está protagonizada, asimismo, por dioses varones —padres e hijos—, que sucesivamente se van arrebatando el poder. Sin embargo, si se hace una lectura atenta del poema, se observa que en él hay huellas de una religiosidad anterior, en la que la figura central no era un dios, sino una diosa, Gea —la Gran Diosa minoico-micénica—. Muchos de los elementos de estas creencias antiguas han sido reelaborados por el poeta para ser incorporados a la narración de esta disputa familiar entre dioses, aunque en una posición secundaria e inferior en la jerarquía de valores que instaura Zeus. Esta infravaloración, como se verá más adelante, es paralela a un proceso de asignación de género femenino a las antiguas divinidades y de caracterización negativa de las mismas, ya que esta asignación se hace por oposición a los valores masculinos, en una relación jerarquizada, dicotómica y polar. El proceso culminará con la creación de Pandora, la madre de las mujeres y origen, en la construcción imaginaria que realiza Hesíodo, de todos los males y calamidades que existen en este mundo para la raza humana. La contienda por la soberanía divina termina con el triunfo de Zeus, la instauración del orden olímpico y la supremacía de los valores considerados masculinos sobre los femeninos. Todo ello es concebido por Hesíodo como el resultado de una serie de etapas, en una lucha caracterizada por la violencia y la traición.

---

<sup>2</sup> *Teogonía*, 116-211.

<sup>3</sup> *Teogonía*, 454-507; 617-885.

Frente a la indefinición originaria, que significa el Caos, la aparición de Gea supone el principio de estabilidad, una base que permite la diferenciación espacial. Pero Urano pronto hace peligrar este inicio del orden y provoca una situación casi caótica, al impedir, con su desmesurado apetito sexual, que exista un espacio para la vida. La castración de Urano supone el fin de esta situación de confusión de los contrarios y abre, definitivamente, el espacio que permite la vida. Pero la acción de Crono contra su padre tiene unas terribles contrapartidas: la introducción de la violencia en el mundo, personificada en los Gigantes; la venganza y el castigo que, a cargo de las Erinias, van a perseguir a los homicidas; y la discordia anunciada en la maldición que Urano pronuncia contra Crono de que, a su vez, será destronado por su hijo.

Crono es menos desmesurado que Urano, pero también aparece caracterizado negativamente por Hesíodo. Su reino es inestable y está amenazado por la maldición de su padre, contra la que se defiende devorando a sus hijos. Zeus, el más pequeño de los hijos de Crono y Rea, escapa del destino de sus hermanos, gracias a una treta de su madre que engaña a Crono. Y así, una vez que se hace mayor, con la ayuda de Gea y Rea libera a sus hermanos y junto con ellos lucha contra su padre y sus tíos, hasta que consigue vencerlos.

Pero, pese a su triunfo, el reinado de Zeus no es estable y para consolidar su victoria necesita aún liberarse de dos peligros: uno lo representan los Gigantes, los hijos de la violencia, nacidos de la sangre de la herida que Crono infirió a Urano, y el otro es la maldición de ser destronado por un descendiente, al igual que le ocurrió a su padre y a su abuelo.

Los Gigantes son vencidos en una terrible lucha —Hesíodo sólo la menciona de pasada, pero Apolodoro da noticia detallada de la misma— y con esta victoria Zeus se asegura el control de la violencia, por lo que ya sólo le queda pendiente conjurar la amenaza de ser destronado por un descendiente.

En todas las luchas anteriores por la soberanía, el arma más poderosa, la que ha permitido la victoria del hijo sobre el padre, no ha sido la fuerza ni la violencia, sino una forma especial de inteligencia, que los griegos denominan *métis*<sup>4</sup>. Es significativo que fuera Gea la que enseñara a Crono el uso de este arma, cuando le procuró una hoz y le aconsejó tender una emboscada a Urano, y que fuera también Rea quien utilizara este arma contra el mismo Crono, cuando le engañó dándole a tragar una piedra, envuelta en los pañales, en lugar de a su hijo Zeus. Asimismo, fue esta misma astucia, personificada ya en la diosa Metis, la que prestó una ayuda inestimable a Zeus en su lucha contra Crono.

---

<sup>4</sup> Cf. M. Detienne y J. P. Vernant: *Las artimañas de la inteligencia. La "métis" de los griegos*, pp. 96-113.

Una posible traducción al castellano de este término es la palabra "astucia".

En consecuencia, Zeus, para evitar ser destronado, tiene que neutralizar el poder de Metis, es decir, las argucias de la astucia, ese arma que las madres utilizan para ayudar a sus hijos en la lucha con sus padres. Para ello no va a devorar a sus hijos, como hacía Crono, sino a la propia Metis, convirtiéndose así en el dios *metieta* por excelencia y poniéndose a salvo para siempre del peligro de la subversión de las jerarquías establecidas que la *métis* representa.

Zeus, después de esto, ya puede reinar tranquilo y dedicarse a organizar el *kósmos* olímpico, un orden caracterizado por el principio de diferenciación, la jerarquía de los valores y la supremacía del cielo sobre la tierra. Dentro de estas tareas de ordenamiento Zeus, como señala Hesíodo, distribuye las dignidades entre las demás divinidades e instituye el juramento de la Estigia como guardián de este orden.

Es importante detenerse a analizar el papel de Gea y Rea en estos relatos. Aparecen, en todo momento, asociadas con sus respectivos hijos en la lucha no contra la figura del esposo, sino contra la figura del padre que tanto Urano como Crono desempeñan injusta y violentamente. La toma de partido de ambas diosas, por tanto, no representa la lucha de lo femenino contra lo masculino, sino la oposición a la jerarquía y despotismo que supone el sistema patriarcal. Sin embargo, Hesíodo hace de esta lucha una guerra de sexos, al resaltar en Gea —divinidad que, como a continuación se verá, era bisexual en un principio— su lado femenino y al caracterizarla progresivamente de modo negativo, decantándola del lado del caos primigenio, por el procedimiento de asignarle como hijos una prole cada vez más monstruosa e informe.

Hesíodo cuenta que la victoria de Zeus es sobre Crono y las divinidades primordiales, pero una lectura atenta de su relato muestra que, tras el rostro de Crono, se esconde Gea. Sólo así se entiende que la última lucha de Zeus para consolidar su poder tenga que librarla contra Tifón, monstruo terrible engendrado por Gea. La verdadera contrincante de Zeus es, por tanto, Gea y ella es la gran derrotada, a la que, incluso, Zeus arrebató el monopolio de la maternidad, su facultad más propia, cuando hace nacer de su cabeza a Atenea.

## El problema del origen de la religión griega

Tradicionalmente los estudiosos consideraron a la religión griega como el resultado de la fusión de elementos procedentes de dos corrientes religiosas distintas.

Por una parte, todo lo relacionado con los cultos y rituales de la fertilidad se veía procedente de un tipo de religión basada en el culto a una gran figura femenina, la Diosa Madre, junto a la que aparecía un dios menor que ejercía las funciones, sucesivamente, de hijo y esposo y que moría poco después de las bodas para renacer



en primavera. Este tipo de religión se pensaba que era el que había caracterizado a la civilización minoica y este predominio del elemento femenino se consideraba muy acorde con la importancia que la mujer parecía haber tenido en aquella sociedad.

A esta aportación cretense se habría sumado la religión que trajeron consigo los indoeuropeos cuando llegaron a Grecia, religión que se caracterizaba por el dominio del elemento masculino en la figura de un Dios Padre, como correspondía al carácter patriarcal de la cultura de los pueblos indoeuropeos. Se pensaba que esta segunda corriente se habría impuesto sobre la primera y que restos de la lucha, que necesariamente habrían tenido que sostener ambas, eran todos esos relatos del triunfo de Zeus sobre los hijos de la Tierra, que había recogido Hesíodo, y todas esas leyendas que, como la de las Amazonas, aludían a un antiguo poder de las mujeres, a una supuesta ginecocracia.

En la actualidad, los hechos no parecen tan claros. La crítica moderna ha puesto en duda que lo esencial de la teología minoica fuera la oposición entre una Gran Diosa Madre y un joven dios condenado a morir y renacer cada año. En algunos lugares, como Cnosos o Gortina, se han encontrado restos que apuntan a una trinidad del tipo de la que se mantiene en el culto griego de Eleusis; a veces, la Diosa aparece sola; otras veces la acompañan varias figuras en forma humana o animal; e, incluso, hay casos también en que el dios parece desplazar a la diosa. Lo que no se puede negar es que, entre los restos arqueológicos hallados, las figuras femeninas son más numerosas y frecuentes que las masculinas, pero de ello no se desprende la existencia de una Gran Diosa que mantuviera una soberanía sobre la sociedad<sup>5</sup> a la manera como Zeus la va a ejercer en el Olimpo. En cuanto a la existencia de un supuesto matriarcado en la sociedad minoica, entendido como el reverso del patriarcado, los problemas son todavía mayores.

Los estudios filológicos del siglo pasado, sobre todo los de la escuela alemana, se caracterizaron por un afán en buscar el origen de las cosas, como si en el origen estuviera la verdad de ellas. Hoy en día, los especialistas parecen resignados a esa oscuridad que envuelve los orígenes de la religión griega. El desciframiento de las tablillas micénicas y los últimos descubrimientos arqueológicos de este siglo parecen indicar que, por mucho que se vaya hacia atrás en el pasado, la religión griega se presenta como un sistema que ya había conocido transformaciones y había recibido todo tipo de préstamos, hasta el punto de que es muy difícil distinguir qué hay en ella de mediterráneo, de indoeuropeo, de asiático, o de egeo.

Por otra parte, el supuesto predominio de los elementos de la religión indoeuropea queda puesto seriamente en duda por el hecho de que son muy escasos en la cultura

---

<sup>5</sup> Cf. Faure: *La vida cotidiana en la Grecia minoica*, p. 236.

griega los restos de la lógica trifuncional, que, según los estudios de Dumézil, caracterizó a la religión y a la sociedad indoeuropea. Todo parece indicar, pues, que la originalidad de los griegos empezó a actuar desde muy temprano y que el contacto con otras culturas, frecuentemente más antiguas y ricas que la suya, les llevó a elegir, a adaptar y, sobre todo, a innovar.

## Elementos ctónicos de la religión griega

Independientemente del problema de sus orígenes, los especialistas suelen distinguir dentro de la religión griega dos realidades muy distintas: una serie de elementos de carácter ctónico o telúrico, que aparecen en regresión, frente a otros de tipo celeste u olímpico. Esta oposición no supone un corte histórico, ni una adición de elementos sino como dos niveles dentro de la religión griega, dos sistemas de creencias distintas, uno en la base sobre el que se levanta el otro<sup>6</sup>.

Entre los elementos ctónicos hay que destacar esa serie de divinidades de carácter sombrío, como las Erinias, Las Parcas, las Furias, etc., que pueden resultar benéficas para quien cumple con sus normas, pero implacables y terroríficas para quien actúa al margen de ellas, bien sea por capricho, o por necesidad, como en el caso de Orestes. Todas ellas tienen en común su vinculación con la procreación, con la sangre y con la muerte, así como su carácter colectivo y su falta de individualización<sup>7</sup>.

Las divinidades ctónicas tienen un ritual que les es propio. Por lo general, los sacrificios que se les destinan no son cruentos, sino a base de cereales y, cuando se les sacrifica animales, éstos son cerdos o cabras, nunca bueyes, y, preferentemente, de color negro. El sacrificio no debe realizarse sobre altares, como en el caso de las divinidades celestes, sino directamente en la tierra y durante la noche.

Hay elementos ctónicos también en muchos de los rituales de las numerosas fiestas —sobre todo, en las Tesmoforias, Arreforias, Antesteria y en los Misterios de Eleusis— que, a lo largo del año, tenían lugar en Atenas y que, en algunos casos, parecen chocar con la ortodoxia de la religión oficial. M. Daraki<sup>8</sup> ha hecho un análisis de todo este material que se puede resumir así:

- Existe una fuerte presencia del elemento sexual en estas fiestas: en todas ellas se manipulan objetos que representan el órgano sexual femenino en unos casos, y el masculino en otros, o bien ambos, como en los misterios de Eleusis. Estos objetos generalmente se depositan en la tierra o en receptáculos que, por su forma, son símbolos del seno materno de la tierra.

<sup>6</sup> Cf. M. Daraki: *Dionysos*, p. 163.

<sup>7</sup> Cf. W. F. Otto: *Los dioses de Grecia*, p. 10.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, pp. 117-125.



- Este elemento sexual está en íntima conexión con la alimentación, ya que hay una clara intención de asociar el acto de la procreación con la fertilidad de la naturaleza, lo que viene confirmado por el hecho de que, en algunos casos, los objetos que se manipulan están confeccionados con pasta de cereales.
- En estas festividades es frecuente la presencia de las mujeres y de otros estamentos marginales de la vida política de la ciudad-niños, esclavos y extranjeros. Quizás el hecho que más llame la atención sea la paradoja que supone el que, en las Antesterias, fiestas en honor de Dioniso, sea una mujer, la *basílinna* —la mujer del arconte *basileús*—, la que represente a la ciudad de Atenas para recibir al dios, con quien, posteriormente, se une en una hierogamia ritual. Hay en esta fiesta como una desaparición de las barreras que normalmente separan a los diversos estamentos y una cierta confusión de *status*: los niños participan de la fiesta con los adultos, las mujeres representan a los ciudadanos, los muertos se mezclan con los vivos... incluso, un barco se desliza por la tierra firme.

## El reino de la Tierra

La conclusión a la que llega M. Daraki<sup>9</sup> es que todos estos elementos están relacionados y todos ellos encuentran su explicación en una religiosidad en la que se considera a la Tierra como la gran *partenaire* universal, tanto de lo masculino como de lo femenino. Todo ello supone un sistema religioso en el que la Tierra es el verdadero “agente” reproductor que todo lo fecunda y los demás son meros instrumentos; su fecundidad no se reduce únicamente al ámbito humano, sino que la Tierra es la “madre” de todo; para ella no hay distinción entre la naturaleza salvaje y los campos cultivados, como tampoco hay diferencia entre los seres humanos, los animales o la vegetación; tampoco hay en ella barreras, ni siquiera entre la muerte y la vida, ya que la muerte no es más que el origen de la vida, y viceversa. De ahí que la idea de la reencarnación, como ya apuntó L. Gernet, no esté lejos de estos rituales<sup>10</sup>.

Este mundo de creencias está basado en un sistema de filiación que se opone a la filiación patrilineal, no porque sea matrilineal, sino porque es circular. Al igual que se entierra el grano del cereal, los muertos se entregan a la tierra para que, llegado el momento, la vida brote de nuevo desde este mundo subterráneo. No hay un corte, en este sistema, que separe el nivel interior y el exterior de la Tierra, sino que ambos confluyen constantemente el uno en el otro, intercambiando sus dones en un

<sup>9</sup> *Op. cit.*, pp. 126-157.

<sup>10</sup> *Antropología de la Grecia antigua*, p. 54.

movimiento circular que no cesa. Del seno de la tierra brota la vida y toda la abundancia, y a él vuelven, en un círculo sagrado que se cierra en ella misma<sup>11</sup>.

Desde esta perspectiva morir significa desposarse con la Tierra, que no es ni femenina ni masculina, sino que contiene ambos sexos y por eso, en los rituales aludidos, se depositan en ella tanto objetos con figura del órgano masculino como del femenino.

De este círculo sagrado, en el que la vida y la abundancia brota de la Tierra para volver a ella, se desprende que la muerte no es un final ni supone algo terrible; es más, casi se podría afirmar que la muerte no existe. Tampoco existe el tiempo, sino que éste es concebido como un desplazamiento en el espacio, es decir, como ritmo: todo nace, muere y renace en un movimiento circular semejante al de las estaciones. Por último, al no existir límites en este mundo circular, tampoco existe el principio de identidad, ya que no hay principio ni fin que sirvan como puntos de referencia a partir de los cuales se pueda fijar una identidad; en este sistema todo se interpenetra y lo que ocurre en un punto tiene repercusiones en todo lo demás.

Todos estos elementos, que hasta aquí se han analizado como característicos de lo que se ha denominado el Reino de la Tierra, perviven en la religión griega como restos de un mundo en regresión al que se le ha impuesto otro tipo de lógica y otro modo de filiación.

## El orden olímpico

En la *Teogonía*, como se ha visto, Zeus, después de vencer a su padre Crono, establece su reino y distribuye las dignidades entre las demás divinidades. Para que este orden sea estable, Zeus lo fundamenta sobre una división compartimentada, en la que cada elemento ocupa un lugar claro y definido, sin posibilidad de confusiones que lleven al desorden. Por ello, era necesario que las divinidades de tipo colectivo y polivalente de la generación anterior —Titanes, Cíclopes, Erinias, Gigantes, Ninfas...— dejaran paso a figuras personalizadas, con una identidad bien perfilada, a fin de que quedara claro cuál era el ámbito de competencia de cada divinidad y ninguna de ellas pudiera impunemente invadir la esfera de las demás.

También Zeus creyó conveniente definir los perfiles de la vida mortal y así, como se verá en el análisis del mito de Prometeo, la condición humana queda delimitada por la agricultura —“el hombre comedor de pan” de los epítetos épicos—, el fuego —lo que supondrá no sólo el alimento cocido, sino también la técnica, “el hombre

---

<sup>11</sup> Cf. W. F. Otto: *Op. cit.*, p. 118.

industrioso” que dice Sófocles—, y el matrimonio —con su secuelas de nacimiento y muerte—. Esta delimitación de la vida humana supone un corte entre el espacio civilizado, que habitará el hombre, y la naturaleza salvaje. La consecuencia de ello es que, en el universo olímpico, el espacio humano por excelencia lo constituye la ciudad, donde el hombre tiene enfrente a otro hombre, no a la naturaleza, en un sistema de relaciones de tipo contractual, que, poco a poco, se convertirán en políticas, y de las que será garante el mismo Zeus.

Cuando Prometeo hace los lotes del animal sacrificado reserva a los seres humanos la carne y a las divinidades los huesos. Este regalo tiene una significación ambigua, ya que, si bien la carne es la parte más valiosa del animal, también es la que se corrompe, con lo que viene a ser como un símbolo de la condición mortal de la humanidad. A partir de este momento, la muerte va a servir a los seres humanos como punto de referencia para establecer su identidad: la vida humana es algo que tiene un final y, por tanto, un principio. Los muertos dejan de convivir con los vivos y se separan de ellos porque pertenecen al pasado. El principio de temporalidad se ha introducido en la vida humana.



En Homero los cadáveres ya no se entregan a la tierra, sino que se queman. No es que los muertos dejen de existir, pero su existencia ya no es la de los vivos y la conexión entre ambas esferas ha terminado para siempre. La sombra del muerto vagará por el Hades mirando hacia atrás, ya que para él no hay presente ni futuro, sólo pasado<sup>12</sup>. La valoración positiva que la muerte tiene en la religión de la Tierra como principio de la vida cambia de sentido en el mundo olímpico y la muerte pierde su carácter sagrado: las mansiones de los muertos se convierten en horribles y tenebrosas y los inmortales las aborrecen<sup>13</sup>; la muerte será algo que a los dioses y diosas del Olimpo no les estará permitido contemplar, para que sus ojos no se mancillen con los estertores del agonizante<sup>14</sup>.

Esta nueva concepción de la muerte plantea también una nueva concepción del nacimiento, que, con la fabricación de Pandora, supone el fin de la autoctonía de los hombres para dar paso a la procreación y a un sistema de filiación patrilineal, en el que lo fundamental va a ser la figura del padre y en el que el papel de las mujeres se minimiza hasta negarle su función más propia. El argumento de que “la madre no es la engendradora de lo que se llama su hijo, sino la nodriza del germen recién sembrado”<sup>15</sup> y la metáfora de la mujer como campo que el hombre siembra va a tener una calurosa acogida en el pensamiento griego.

<sup>12</sup> Cf. W. F. Otto: *Op. cit.*, p. 18.

<sup>13</sup> *Iliada*, XX, 61.

<sup>14</sup> Eurípides: *Hipólito*, 1.437.

<sup>15</sup> Esquilo: *Euménides*, 658-659.

Este sueño masculino de privar a las mujeres de la función de la maternidad tiene su confirmación en el mundo divino con el nacimiento de Atenea, “la hija de Zeus Olímpico, que no ha sido nutrida en las tinieblas de un vientre”<sup>16</sup>. Este alumbramiento provoca la guerra de los sexos: Hera concebirá a Hefesto como venganza por la afrenta que para ella supone el nacimiento de Atenea y, más adelante, Hefesto intentará, a su vez, violar a Atenea.

## La religión de la tierra, un culto de mujeres

Cabría ahora plantearse la cuestión de qué es lo que provocó en la sociedad griega esta manera distinta de ver las cosas que acabó imponiéndose en la religión y arrinconando el venerable culto de la Tierra en los márgenes. La falta de datos sobre la denominada Edad Oscura —un período de tiempo que va desde finales del segundo milenio hasta comienzos del siglo VIII a. de C.— hace que resulte poco probable poder resolver algún día, con precisión, esta cuestión. No obstante, todo parece indicar que los mismos factores que incidieron en el nacimiento de la *pólis* están en la base de esta nueva forma de pensamiento, la cual tiene su plasmación religiosa en el orden olímpico y su propia superación en el pensamiento racional.

Hace ya tiempo que las teorías que calificaban de “milagro griego” la aparición de la filosofía en Grecia han sido superadas por numerosos y cualificados trabajos desde que Cornford, a comienzos de siglo, estableció la estrecha vinculación entre el mito y la filosofía. Las dos novedades fundamentales, que el advenimiento de la racionalidad supuso, fueron: la aparición de un pensamiento positivo que excluye toda forma sobrenatural —aportación de los filósofos milesios— y la aparición de un pensamiento abstracto que despoja a la realidad de su anterior capacidad de mutación y rechaza la imagen de la unión de los contrarios (contribución de las escuelas de la Magna Grecia y, sobre todo, de Parménides)<sup>17</sup>.

Esta razón, que la filosofía griega descubrió, es la que está inmanente en el lenguaje, de acuerdo con sus propias exigencias de no contradicción: “el ser es y el no ser no es” de Parménides. Este nuevo modo de pensamiento, que se calificó de *lógos*, busca la coherencia interna en el discurso por medio de la definición rigurosa de conceptos, de la delimitación de niveles de realidad y, sobre todo, de la observación estricta del principio de identidad. Pero este triunfo del *lógos* vino precedido por el triunfo de Zeus, el cual supuso para los seres humanos el salir del círculo sagrado de la Tierra y entrar en el sistema del tiempo lineal, de la definición y la elección; ello

<sup>16</sup> Esquilo: *Euménides*, 664-665.

<sup>17</sup> Cf. J. P. Vernant: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, p. 345.

preparó el camino para los logros de una nueva forma de pensamiento caracterizada por la Historia, la Filosofía y la Moral<sup>18</sup>.

El *lógos* griego, al igual que tantas otras cosas en Grecia, fue hijo de la *pólis*, ese sistema político que favoreció, más que ningún otro, el uso de la palabra e hizo de ella el instrumento fundamental para poder vivir y prosperar en la sociedad.

La consolidación de la *pólis*, como forma de gobierno, no tuvo lugar sin conflictos ni tensiones. Los siglos VII y VI a. de C. fueron en Grecia un período de malestar social, de intensa lucha de clases entre el pueblo y la aristocracia, y de efervescencia religiosa. Atenas fue la ciudad que llegó más lejos, al establecer una forma de gobierno, la democracia, que supuso el fin del monopolio de los nobles sobre el poder político y religioso y que se caracterizó por la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, la libertad y la posibilidad de expresarse cada uno como quisiera. La ciudad se colocó bajo la protección de Atenea y el culto a las divinidades olímpicas se integró en el Estado como una manifestación más de la vida ciudadana.

En todo este largo proceso de lucha los hombres fueron los protagonistas absolutos, por lo que la ciudad griega se convirtió en un “club de hombres” y las mujeres fueron excluidas de la vida política. Es más, la ciudad griega construyó su identidad sobre esta exclusión<sup>19</sup> de las mujeres, así como sobre la exclusión de los esclavos y extranjeros.

El nuevo universo mental de la *pólis* marginó a la religión de la Tierra junto con los otros estamentos humanos excluidos de la *pólis*. En su origen, el sistema que presidía la Tierra estaba centrado en la reproducción y englobaba tanto a hombres como a mujeres. Pero, al alejarse los hombres y adoptar un nuevo sistema basado en lo político, el culto de la Tierra quedó relegado en el mundo de las mujeres y, consecuentemente, se “feminizó”. No deja de llamar la atención que especialistas en la materia, como W. F. Otto, aceptaran sin la más leve vacilación esta caracterización femenina de la religión de la Tierra e, incluso, la acentuaran con un entusiasmo que, afortunadamente, ningún autor contemporáneo aplaude o comparte. Puede ser oportuno finalizar este apartado con una larga cita de este autor, tan explícita que no necesita comentario alguno:

“También las otras figuras de la esfera terrenal se alejan mucho de esta claridad. Pueden estar circundadas del encanto más dulce, llevar en la frente la seriedad más noble, la sabiduría y la ley solemne les asisten, pero están ligadas a la materia terrenal tomando parte de su tenebrosa pesadez y falta de libertad. Su favor es el del elemento

---

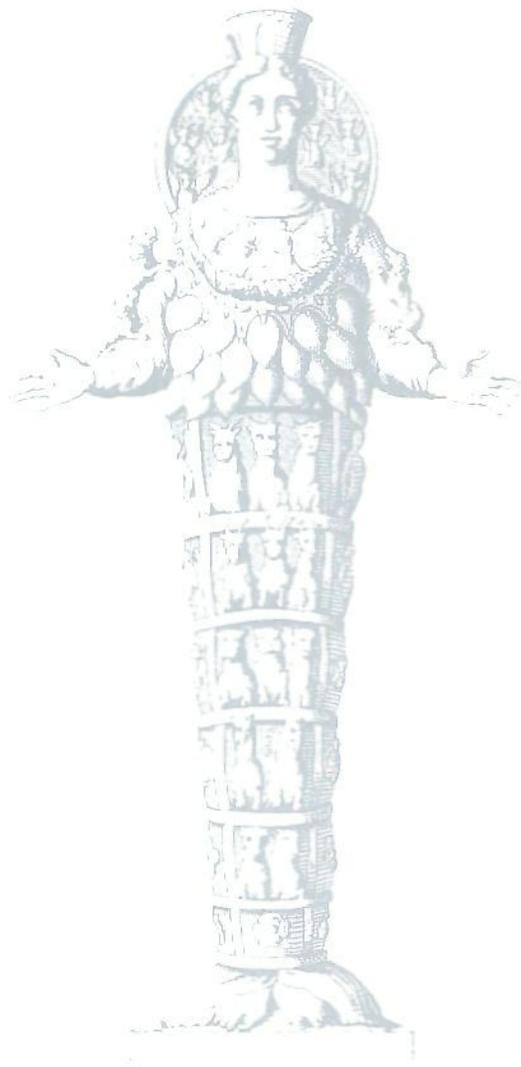
<sup>18</sup> Cf. M. Daraki: *Op. cit.*, pp. 167-168.

<sup>19</sup> Cf. P. Vidal-Naquet: *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, pp. 178.

maternal, su derecho tiene la rigidez de todos los apegos de la sangre. Todas se extienden hasta la noche de la muerte, o la muerte y el pasado se elevan sobre ellas al presente y a la existencia de los vivientes. No hay una salida de la escena ni transición de la existencia material hacia una esfera de elevación, ni liberación del círculo vital y activo del pasado. Todo lo que fue permanece para siempre y presenta su exigencia con la misma objetividad de la que ningún refugio ofrece amparo. Es nada más que una confirmación de este carácter que percibimos, un acentuado predominio del sexo femenino en el mundo de esta esfera. En el círculo celestial de la religión homérica, sin embargo, éste retrocede de una manera que no puede ser casual. Las divinidades que están allí en la primera fila no sólo son de sexo masculino, sino que representan con toda firmeza el espíritu masculino. Aunque Atenea se une a Zeus y Apolo en suprema tríada, ella desmiente el carácter femenino y se hace genio del masculino”<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> *Los dioses de Grecia*, pp. 130-131.





# Textos para trabajar en clase

---



## **Autores griegos**

*El texto primero es un largo fragmento de Hesíodo, en el que se ha intercalado la narración de la Gigantomaquia de la Biblioteca de Apolodoro.*

*El texto se inicia con el relato del nacimiento de las primeras divinidades, unas como producto de la partenogénesis de Gea y otras fruto de su unión sexual con Urano. A continuación, Hesíodo cuenta la lucha por la soberanía divina, en la que se pueden distinguir tres fases:*

- Dominio de Urano, que acaba con el episodio de su castración a manos de su hijo Crono.*
- Reinado de Crono, que finaliza con la victoria de Zeus y sus hermanos en la Titanomaquia.*
- Llegada al poder de Zeus y consolidación del mismo, tras derrotar a los Gigantes y al monstruo Tifón.*

*El texto de Hesíodo termina con la relación de las diosas que Zeus, sucesivamente, fue desposando y la enumeración de los hijos e hijas que de dichas uniones nacieron.*

*En último lugar se ha incluido una pequeña antología en la que se han seleccionado las noticias que da Apolodoro sobre los procedimientos utilizados por Zeus para unirse tanto con diosas como con mujeres mortales.*

*La traducción de Hesíodo es de A. Pérez Giménez y A. Martínez Díez, y la de Apolodoro, de M. Rodríguez de Sepúlveda.*

## Texto 1

### Cosmogonía

En primer lugar existió el Caos.<sup>10</sup> Después Gea, la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. Por último Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos.

Del Caos surgieron Erebo y la negra Noche. De la Noche, a su vez, nacieron el Eter y el Día, a los que alumbró preñada en contacto amoroso con Erebo.<sup>11</sup>

Gea alumbró al estrellado Urano con sus mismas proporciones, para que la contuviera por todas partes y poder ser así sede siempre segura para los felices dioses. También dio a luz a las grandes montañas, deliciosa morada de diosas, las Ninfas que habitan en los boscosos montes. Ella igualmente parió al estéril piélago de agitadas olas, el Ponto, sin mediar el grato comercio.<sup>12</sup>

### Hijos de Gea y Urano

Luego, acostada con Urano, alumbró a Océano de profundas corrientes, a Ceo, a Crío, a Hiperión, a Jápeto, a Tea, a Rea, a Temis, a Mnemosine, a Febe de áurea corona y a la amable Tetis. Después de ellos nació el más joven, Cronos, de mente retorcida, el más terrible de los hijos y se llenó de un odio intenso hacia su padre.<sup>13</sup>

Dio a luz además a los Cíclopes de soberbio espíritu, a Brontes, a Estéropes y al violento Arges, que regalaron a Zeus el trueno y le fabricaron el rayo [...].

También de Gea y Urano nacieron otros tres hijos enormes y violentos cuyo nombre no debe pronunciarse:<sup>14</sup> Coto, Briareo y Gíges, monstruosos engendros. Cien brazos informes salían agitadamente de sus hombros y a cada uno le nacían cincuenta cabezas de los hombros, sobre robustos miembros. Una fuerza terriblemente poderosa se albergaba en su enorme cuerpo.

### Mito de la castración de Urano

Pues bien, cuantos nacieron de Gea y Urano, los hijos más terribles, estaban irritados con su padre desde siempre.<sup>15</sup> Y cada vez que alguno de ellos estaba a punto de nacer, Urano los retenía a todos ocultos en el seno de Gea sin dejarles salir a la luz y se gozaba cínicamente con su malvada acción.<sup>16</sup>

La monstruosa Gea, a punto de reventar, se quejaba en su interior y urdió una cruel artimaña. Produciendo al punto un tipo de brillante acero, forjó una enorme hoz y luego explicó el plan a sus hijos. Armada de valor dijo afligida en su corazón:

“¡Hijos míos y de soberbio padre! Si queréis seguir mis instrucciones, podremos vengar el cruel ultraje de vuestro padre; pues él fue el primero en maquinarse odiosas acciones.”<sup>17</sup>

Así habló y lógicamente un temor los dominó a todos y ninguno de ellos se atrevió a hablar. Mas el poderoso Cronos, de mente retorcida, armado de valor, al punto respondió con estas palabras a su prudente madre:

“Madre, yo podría, lo prometo, realizar dicha empresa ya que no siento piedad por nuestro abominable padre; pues él fue el primero en maquinarse odiosas acciones.”<sup>18</sup>

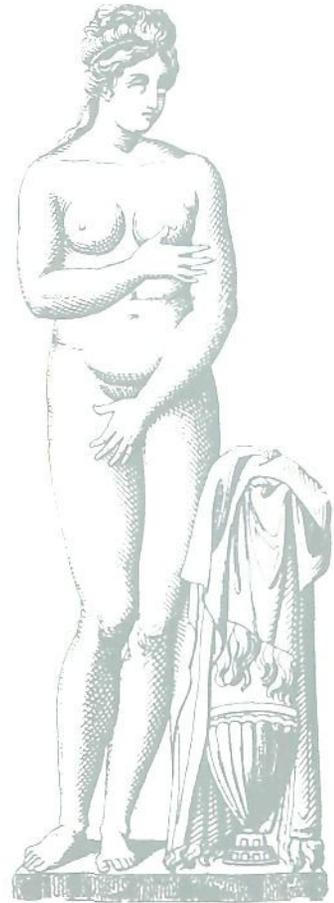
Así habló. La monstruosa Gea se alegró mucho en su corazón y le apostó secretamente en emboscada. Puso en sus manos una hoz de agudos dientes y disimuló perfectamente la trampa.

Vino el poderoso Urano conduciendo la noche, se echó sobre la tierra ansioso de amor y se extendió por todas partes. El hijo, saliendo de su escondite, logró alcanzarle con la mano izquierda, empuñó con la derecha la prodigiosa hoz, enorme y de afilados dientes, y apresuradamente segó los genitales de su padre y luego los arrojó a la ventura por detrás.

No en vano escaparon aquellos de su mano. Pues cuantas gotas de sangre salpicaron, todas las recogió Gea. Y al completarse un año dio a luz a las poderosas Erinias, a los altos Gigantes de resplandecientes armas, que sostienen en sus manos largas lanzas, y a las Ninfas que se llaman Melias sobre la tierra ilimitada. En cuanto a los genitales, desde el preciso instante en que los cercenó con el acero y los arrojó lejos del continente en el tempestuoso ponto, fueron luego llevados por el piélago durante mucho tiempo. A su alrededor surgía del miembro inmortal una blanca espuma y en medio de ella nació una doncella.

Primero navegó hacia la divina Citera y desde allí se dirigió después a Chipre rodeada de corrientes. Salió del mar la augusta y bella diosa, y bajo sus delicados pies crecía la hierba en torno. Afrodita la llaman los dioses y hombres, porque nació en medio de la espuma [...].<sup>19</sup>

La acompañó Eros y la siguió el bello Hímero al principio cuando nació, y luego en su marcha hacia la tribu de los dioses. Y estas atribuciones posee desde el comienzo y ha recibido como lote entre los hombres y dioses inmortales: las intimidades con doncellas, las sonrisas, los engaños, el dulce placer, el amor y la dulzura.



A estos dioses, su padre, el poderoso Urano, les dio el nombre de Titanes aplicando tal insulto a los hijos que él mismo engendró.<sup>20</sup> Decía que en su intento, con temeraria insensatez habían cometido un acto terrible por el que luego tendrían justo castigo.<sup>21</sup>

## Hijos de Cronos y Rea

Rea, entregada a Cronos, tuvo famosos hijos: Histia, Hera de áureas sandalias, el poderoso Hades que reside bajo la tierra con implacable corazón, el resonante Ennosigeo y el prudente Zeus, padre de dioses y hombres, por cuyo trueno tiembla la anchurosa tierra.

A los primeros se los tragó el poderoso Cronos según iban viniendo a sus rodillas desde el sagrado vientre de su madre, conduciéndose así para que ningún otro de los descendientes de Urano tuviera dignidad real entre los Inmortales. Pues sabía por Gea y el estrellado Urano que era su destino sucumbir a manos de su propio hijo, por poderoso que fuera, víctima de los planes del gran Zeus.<sup>22</sup> Por ello no tenía descuidada la vigilancia, sino que, siempre al acecho, se iba tragando a sus hijos; y Rea sufría terriblemente.<sup>23</sup>

Pero cuando ya estaba a punto de dar a luz a Zeus, padre de dioses y hombres, entonces suplicó en seguida a sus padres que le ayudaran a urdir un plan para tener ocultamente el parto de su hijo y vengar las Erinias de su padre.<sup>24</sup>

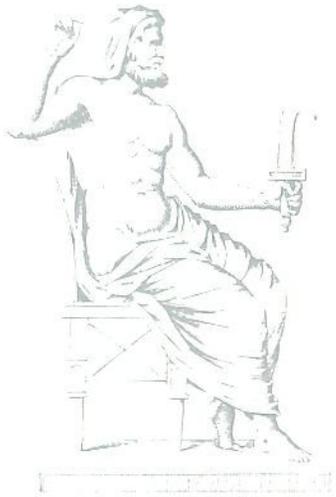
Aquéllos escucharon atentamente a su hija y la obedecieron... cuando ya estaba a punto de parir al más joven de sus hijos, al poderoso Zeus. A éste le recogió la monstruosa Gea para criarlo y cuidarlo en la espaciosa Creta.<sup>25</sup>

Allí se dirigió, llevándole, al amparo de la rápida negra noche.<sup>26</sup> Le cogió en sus brazos y le ocultó en una profunda gruta, bajo las entrañas de la divina tierra, en el monte Egeo de densa arboleda. Y envolviendo en pañales una enorme piedra, la puso en manos del gran soberano Uránida, rey de los primeros dioses. Aquél la agarró entonces con sus manos y la introdujo en su estómago. ¡Desgraciado!, no advirtió en su corazón que, a cambio de la piedra, se le quedaba para el futuro su invencible e imperturbable hijo que pronto, venciénolo con su fuerza y sus propias manos, iba a privarle de su dignidad y a reinar entre los Inmortales.

Rápidamente crecieron luego el vigor y los hermosos miembros del soberano. Y al cabo de un año echó fuera de nuevo su prole el poderoso Cronos de mente retorcida, engañado por las hábiles indicaciones de Gea.<sup>27</sup>

## Titanomaquia

A Briareo, a Coto y a Giges, cuando en un principio su padre se irritó con ellos en su corazón, les ató con fuerte cadena receloso de su formidable vigor, así como de su



belleza y estatura, y les hizo habitar bajo la espaciosa tierra. Allí aquéllos, entre tormentos viviendo bajo la tierra, permanecieron en lugar remoto, en los confines de la ancha tierra, por largo tiempo, muy angustiados en su corazón y llenos de terrible dolor. Mas el Cronida y los demás dioses inmortales que concibió Rea de hermosos cabellos en abrazo con Cronos, de nuevo los condujeron a la luz según las indicaciones de Gea, pues ésta les explicó con todo detalle que con su ayuda conseguirían la victoria y brillante fama.<sup>28</sup>

Aquéllos se enfrentaron entonces a los Titanes en funesta lucha, con enormes rocas en sus robustas manos. Los Titanes, de otra parte, afirmaron sus filas resueltamente. Unos y otros exhibían el poder de sus brazos y de su fuerza. Terriblemente resonó el inmenso ponto y la tierra retumbó con gran estruendo; el vasto cielo gimió estremecido y desde su raíz vibró el elevado Olimpo por el ímpetu de los Inmortales. La violenta sacudida de las pisadas llegó hasta el tenebroso Tártaro, así como el sordo ruido de la indescriptible refriega y de los violentos golpes. ¡De tal forma se lanzaban recíprocamente funestos dardos! La voz de unos y otros llamándose llegó hasta el estrellado cielo y aquéllos chocaron con enorme *alalá*.<sup>30</sup>

Ya no contenía Zeus su furia, sino que ahora se inundaron al punto de cólera sus entrañas y exhibió toda su fuerza. Al mismo tiempo desde el cielo y desde el Olimpo, lanzando sin cesar relámpagos, avanzaba sin detenerse; los rayos, junto con el trueno y el relámpago, volaban desde su poderosa mano, girando sin parar su sagrada llama.

Por todos lados resonaba la tierra portadora de vida envuelta en llamas y crujía con gran estruendo, envuelto en fuego, el gran bosque. Hervía la tierra toda y las corrientes del Océano y el estéril ponto. Una ardiente humareda envolvió a los Titanes nacidos del suelo y una gran llamarada alcanzó la atmósfera divina. Y cegó sus dos ojos, aunque eran muy fuertes, el centelleante brillo del rayo y el relámpago.

Un impresionante bochorno se apoderó del abismo y pareció verse ante los ojos y oírse con los oídos algo igual que cuando se acercaron Gea y el vasto Urano desde arriba. Pues tan gran estruendo se levantó cuando tumbada ella, aquél se precipitó desde las alturas.

Al mismo tiempo, los vientos expandían con estrépito la conmoción, el polvo, el trueno, el relámpago y el llameante rayo, arma del poderoso Zeus, y llevaban el griterío y el clamor en medio de ambos. Un estrépito semejante se levantó y saltaba a la vista la violencia de las acciones. Declinó la batalla; pero antes, atacándose mutuamente, luchaban sin cesar a través de violentos combates.

Entonces aquéllos, Coto, Briareo y Giges insaciables de lucha, en la vanguardia provocaron un violento combate. Trescientas rocas lanzaban sin respiro con sus poderosas manos y cubrieron por completo con estos proyectiles a los Titanes. Los



enviaron bajo la anchurosa tierra y los ataron entre inexorables cadenas después de vencerles con sus brazos, aunque eran audaces, tan hondos bajo la tierra como lejos está el cielo de la tierra. Pues un yunque de bronce que bajara desde el cielo durante nueve noches con sus días, al décimo llegaría a la tierra; e igualmente un yunque de bronce que bajara desde la tierra durante nueve noches con sus días, al décimo llegaría al Tártaro.

En torno a él se extiende un muro de bronce y una oscuridad de tres capas envuelve su entrada; encima además nacen las raíces de la tierra y el mar estéril.

Allí reside una diosa maldita para los Inmortales, la terrible Estigia, hija mayor del Océano que refluye en sí mismo... Raramente Iris, rápida de pies, frecuenta este lugar volando por los anchos lomos del mar. Cuando una querella o disputa se suscita entre los Inmortales, por si alguno de los que habitan las mansiones olímpicas falta a la verdad, Zeus encarga a Iris que traiga de lejos el gran juramento de los dioses en un recipiente de oro, el agua helada de mucho renombre que fluye de un alto y escarpado peñasco.<sup>31</sup>

El que de los Inmortales que habitan las nevadas cumbres del Olimpo jura en vano vertiéndola, queda tendido sin respiración hasta que se cumple un año; y no puede acercarse a la ambrosía, ni al néctar ni a alimento alguno, sino que yace, sin aliento y sin voz, en revestidos lechos y le cubre un horrible sopor. Luego, cuando termine esta terrible enfermedad al cabo de un año, otra prueba aún más dura sucede a aquélla: por nueve años está apartado de los dioses sempiternos y nunca puede asistir al consejo ni a los banquetes durante esos nueve años.<sup>32</sup>

¡Tal juramento hicieron los dioses al agua imperecedera y antiquísima de la Estigia que atraviesa una región muy áspera!

**Hesíodo: *Teogonía*, 116-211, 454-496, 617-634, 674-730, 775-805**

## Gigantomaquia

Los Gigantes arrojaban al cielo encinas encendidas y piedras.<sup>33</sup> Aventajaban a todos Porfirio y Alcioneo —que era inmortal mientras combatiese en su tierra nativa—. A los dioses se les había vaticinado que no podrían aniquilar a ningún gigante a menos que un mortal combatiese a su lado. Conociendo esto Gea busca una droga para que no pudieran ser vencidos ni por un mortal. Pero Zeus prohibió aparecer a Eos, Selene y Helios y, adelantándose, él mismo destruyó la sustancia y por medio de Atenea llamó a Heracles en su ayuda.<sup>34</sup> Éste primero disparó su arco contra Alcioneo, quien al caer en tierra se reanimó.<sup>35</sup> Por consejo de Atenea, Heracles lo arrastró fuera de Palene y de este modo acabó con él. En la batalla Porfirio atacó a Heracles y a Hera. Zeus le inspiró deseo por Hera, y cuando Porfirio le desgarró los vestidos queriendo forzarla y

ella pidió ayuda, fue fulminado por Zeus y asaeteado por Heracles. En cuanto a los demás gigantes, Apolo flechó a Efialtes en el ojo izquierdo y Heracles en el derecho. Dionisos mató a Eurito con el tirso, Hécate a Clitio con teas, y Hefesto a Mimante lanzándole hierros candentes. Atenea arrojó sobre Encélado fugitivo la isla de Sicilia, y habiendo arrancado la piel a Palante, con ella protegió su propio cuerpo en el combate. Polibotes llegó a Cos perseguido a través del mar por Poseidón; éste desgajó la parte de la isla llamada Nísiro y se la echó encima. Hermes, cubierto con el casco de Hades durante la lucha, mató a Hipólito, Artemis a Gratión, las Moiras, armadas con mazas de bronce, a Agrio y Toante, y a los demás los destruyó Zeus alcanzándolos con sus rayos. Heracles remató con sus flechas a todos los moribundos.

*Apolodoro: Biblioteca, I, 6, 1-2*

## **Nacimiento de Tifón**

Luego que Zeus expulsó del cielo a los Titanes, la monstruosa Gea concibió a su hijo más joven, Tifón, en abrazo amoroso con Tártaro preparado por la dorada Afrodita. Sus brazos se ocupaban en obras de fuerza e incansables eran los pies del violento dios. De sus hombros salían cien cabezas de serpiente, de terrible dragón, adardeando con sus negras lenguas. De los ojos existentes en las prodigiosas cabezas, bajo las cejas, el fuego lanzaba destellos y de todas sus cabezas brotaba ardiente fuego cuando miraba.<sup>36</sup>

Tonos de voz había en aquellas terribles cabezas que dejaban salir un lenguaje variado y fantástico. Unas veces emitían articulaciones como para entenderse con dioses, otras un sonido con la fuerza de un toro de potente mugido, bravo e indómito, otras de un león de salvaje furia, otras igual que los cachorros, maravilla oírlo, y otras silbaba y le hacían eco las altas montañas.<sup>37</sup>

## **Tifonomaquia. Reparto del mundo**

Y tal vez hubiera realizado una hazaña casi imposible aquel día y hubiera reinado entre mortales e inmortales, de no haber sido tan penetrante la inteligencia del padre de hombres y dioses. Tronó reciamente y con fuerza y por todas partes resonó la tierra, el ancho cielo arriba, el ponto, las corrientes del océano y los abismos de la tierra. Se tambaleaba el alto Olimpo bajo sus inmortales pies cuando se levantó el soberano, y gemía lastimosamente la tierra.

Un ardiente bochorno se apoderó del ponto de azulados reflejos, producidos por ambos y por el trueno, el relámpago, el fuego vomitado por el monstruo, los huracanados vientos y el fulminante rayo. Hervía la tierra entera, el cielo y el mar.

Enormes olas se precipitaban sobre las costas por todo alrededor bajo el ímpetu de los Inmortales y se originó una conmoción infinita. Temblaba Hades, señor de los muertos que habitan bajo la tierra, y los Titanes que, sumergidos en el Tártaro, rodean a Cronos, a causa del incesante estruendo y la horrible batalla.

Zeus, después de concentrar toda su fuerza y coger sus armas, el trueno, el relámpago y el flameante rayo, le golpeó saltando desde el Olimpo y envolvió en llamas todas las prodigiosas cabezas del terrible monstruo. Luego que le venció fustigándole con sus golpes, cayó aquél de rodillas y gimió la monstruosa tierra. Fulminado el dios, una violenta llamarada surgió de él cuando cayó entre los oscuros e inaccesibles barrancos de la montaña.

Gran parte de la monstruosa tierra ardía con terrible humareda y se fundía igual que el estaño cuando por arte de los hombres se calienta en el bien horadado crisol..., así entonces se fundía la tierra con la llama del ardiente fuego. Y le hundió, irritado de corazón, en el ancho Tártaro [...].

Luego que los dioses bienaventurados terminaron sus fatigas y por la fuerza decidieron con los Titanes sus privilegios, ya entonces por indicación de Gea animaron a Zeus Olímpico de amplia mirada para que reinara y fuera soberano de los Inmortales. Y él les distribuyó bien las dignidades.



## Hijos de Zeus con diosas

Zeus rey de dioses tomó como primera esposa a Metis, la más sabia de los dioses y hombres mortales. Mas cuando ya faltaba poco para que naciera la diosa Atenea de ojos glaucos, engañando astutamente su espíritu con ladinas palabras, Zeus se la tragó por indicación de Gea y el estrellado Urano. Así se lo aconsejaron ambos para que ningún otro de los dioses sempiternos tuviera la dignidad real en lugar de Zeus, pues estaba decretado que nacieran de ella hijos muy prudentes: primero, la doncella de ojos glaucos, Tritogenia que iguala a su padre en coraje y sabia decisión; y luego, era de esperar que naciera un hijo rey de dioses y hombres con arrogante corazón. Pero Zeus se la tragó antes para que la diosa le avisara siempre de lo bueno y lo malo.

En segundo lugar se llevó a la brillante Temis que parió a las Horas, Eunomía, Dike y la floreciente Eirene, las cuales protegen las cosechas de los hombres mortales, y a las Moiras, a quienes Zeus otorgó la mayor distinción, a Cloto, Láquesis y Atropo, que conceden a los hombres mortales el ser felices y desgraciados.

Eurínome, hija del Océano, de encantadora belleza, le dio las tres Gracias de hermosas mejillas, Aglaya, Eufrosine y la deliciosa Talía.

Luego subió al lecho de Deméter, nutricia de muchos. Esta parió a Perséfone, de blancos brazos, a la que Edoneo [Plutón] arrebató del lado de su madre; el prudente Zeus se la concedió.

También hizo el amor a Mnemósine, de hermosos cabellos, y de ella nacieron las nueve Musas de dorada frente a las que encantan las fiestas y el placer del canto.

Leto parió a Apolo y a la flechadora Artemis, prole más deseable que todos los descendientes de Urano, en contacto amoroso con Zeus portador de la égida.

En último lugar tomó por esposa a la floreciente Hera; ésta parió a Hebe, Ares e Ilitía en contacto amoroso con el rey de dioses y hombres.

Y él de su cabeza, dio a luz a Atenea de ojos glaucos, terrible, belicosa, conductora de ejércitos, invencible y augusta, a la que encantan los tumultos, guerras y batallas.

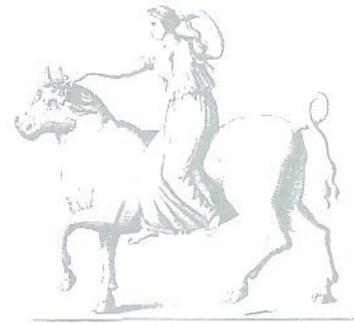
Hera dio a luz, sin trato amoroso —estaba furiosa y enfadada con su esposo— a Hefesto, que destaca entre todos los descendientes de Urano por la destreza de sus manos.

**Hesíodo: *Teogonía*, 820-930**

## **Resistencias de diosas y mortales a la unión amorosa con Zeus**

Zeus se une a Metis, quien había adoptado diversas formas para zafarse... De las hijas de Ceo, Asteria, para evitar el asedio amoroso de Zeus, se arrojó al mar en forma de codorniz... Plutón, enamorado de Perséfone, la raptó en secreto con la ayuda de Zeus... A Io, la sacerdotisa de Hera, la sedujo Zeus, pero descubierto por la diosa, tocando a la muchacha la transformó en una vaca blanca y juró que no se había unido con ella... entonces Hera envió un tábano en persecución de la vaca... Zeus, transformado en lluvia de oro, se unió a Dánae, cayendo hasta el seno de ella a través del techo... Antes de que Anfitrión regresara a Tebas, Zeus se presentó una noche y, haciéndola durar como tres, yació con Alcmena en figura de Anfitrión... Zeus, enamorado de Europa, se transformó en un toro manso y sobre su lomo la llevó por mar hasta Creta... Zeus enamorado de Sêmele yació con ella a escondidas de Hera... Zeus en figura de cisne yació con Leda [...].

**Apolodoro: *Biblioteca***



## Cuestionario para los textos de autores griegos

1. ¿Las divinidades griegas han creado el universo?
2. ¿Las divinidades griegas son interiores o exteriores al universo?
3. ¿Qué consecuencias se derivan de estos dos hechos?
4. ¿Las divinidades griegas son eternas?
5. ¿La primera divinidad identificada fue masculina o femenina?
6. ¿Cómo aparece caracterizado Crono?
7. ¿Por qué odia Crono a su padre?
8. ¿Cuál es la actitud de Gea ante el comportamiento de Urano?
9. ¿Cómo calificarías el modo de obrar de Gea?
10. ¿Quién introduce la violencia en el universo?
11. ¿Quiénes son las Erinias? ¿Cuál es su misión?
12. ¿Quiénes eran los Gigantes? ¿Qué representan?
13. ¿Quiénes son los Titanes?
14. ¿Por qué devora Crono a sus hijos?
15. ¿Quién ayuda a Zeus a liberar a sus hermanos?
16. ¿Cuáles son las armas de Zeus?
17. ¿Qué papel juega la astucia, la *métis*, en todas estas luchas?
18. ¿Dónde se encuentra el Tártaro?
19. ¿Qué es el juramento por la Estigia y qué fin crees que tiene?
20. ¿Contra quiénes tiene que luchar Zeus antes de conseguir la soberanía?
21. ¿Cuál es la relación de Zeus con Gea? ¿Qué conclusiones sacas de esta relación?
22. ¿Por qué crees que el reinado de Zeus es más estable que el de Urano y Crono?
23. ¿Por qué crees que Zeus devora a Metis?
24. ¿Cuáles son los pilares en que se apoya el reinado de Zeus?
25. ¿Cuál es la relación de Zeus con las mujeres?

## Comentaristas contemporáneos

*El texto segundo es de J. P. Vernant y en él se recoge una interpretación de lo que la figura de Zeus representaba para los griegos.*

*El texto tercero es de W. F. Otto y con él se puede observar la persistencia, en muchos comentarista modernos, del sesgo sexista que subyace en la concepción griega de lo femenino.*

*El texto cuarto es de M. Daraki y complementa la información de Vernant, al recoger los resultados de un análisis histórico que permite aclarar las diferencias existentes entre los dos sistemas de pensamiento que subyacen a la religiosidad ctónica y a la olímpica.*

*El texto quinto es de S. B. Pomeroy y en él se resaltan los aspectos patriarcales de la religión olímpica.*

### Texto 2

Una religión es un sistema de clasificación, una cierta manera de ordenar y conceptualizar el universo, distinguiendo en él múltiples tipos de poder y soberanía... es, en cierta manera, un lenguaje, un modo particular de comprensión y expresión simbólica de la realidad... En la serie animal, lo que caracteriza al nivel humano es la presencia de estos vastos sistemas de mediaciones que son el lenguaje, las herramientas y la religión.

Sin embargo, el hombre no es consciente de haber inventado este lenguaje que representa la religión. Tiene la impresión de que es el mundo mismo el que habla esta lengua o, más exactamente, de que es la misma realidad la que, en el fondo, es lenguaje. El universo se le aparece como la expresión de potencias sagradas que bajo las diversas formas que revisten constituyen la verdadera trama de lo real, el ser tras las apariencias, la significación más allá de los signos que la manifiestan [...].

La potencia que representa Zeus es el poder de la soberanía. Pero esta potencia reviste un carácter doble y contradictorio. Por una parte, encarna el cielo con sus movimientos regulares, el retorno periódico de los días y las estaciones, y ello significa una soberanía justa y ordenada. Pero también hay una zona opaca: en el cielo es donde aparecen los fenómenos atmosféricos cuya violencia imprevisible afecta, sobre todo, a la vida de los hombres. En la potencia de Zeus hay a la vez un aspecto de regularidad, de constancia, y un aspecto de imprevisibilidad, de algo benéfico y de algo terrorífico.

Zeus está también presente en todo lo que evoca la dominación soberana. Está presente en:



- Las cumbres de las montañas (*Zeùs Akraïos*)
- Los árboles más altos (*Zeùs Endendros*)
- El rayo (*Zeùs Brontês, Keraúnios, Kataibátes*)
- La lluvia, sobre todo, en la de otoño que fecundan la tierra (*Zeùs Ómbrios, Gonaïos, Georgós*)
- Las profundidades de la tierra (*Zeùs Chtónios, Plóusios*)
- El oro, metal inalterable como el cielo (*Zeùs Chrysáor*)

Pero la potencia de Zeus no está únicamente implícita en estas realidades naturales. Actúa también en las realidades humanas y en las relaciones sociales. Zeus está presente en la figura del rey, cuando conduce el ejército a la batalla (*Zeùs Agétor, Prómachos*), cuando medita en un consejo (*Zeùs Boulaïos*), en las situaciones críticas (*Zeùs Sétor*), y, sobre todo, está presente cuando el rey hace justicia: así como la soberanía de Zeus en el cielo hace la tierra rica y fecunda, así también la justicia del rey da prosperidad a su reino. Si el rey es injusto, su tierra no da trigo, los rebaños no paren y las mujeres tienen hijos deformes.



Este mismo dominio que Zeus ejerce sobre el universo y el rey sobre sus súbditos, lo ejerce el cabeza de familia en su casa. Cuando un suplicante implora la protección del amo de la casa *Zeùs Hikésios* y *Zeùs Xénios* entran con él en la morada. *Zeùs Gamélios* preside el matrimonio legítimo, que tiene esencialmente por objeto poner a una mujer bajo el dominio de su esposo para darle hijos que deberán respeto y obediencia a su padre. *Zeùs Herkéios* cierra el territorio del dominio en que se ejerce el poder del cabeza de familia. Y, por último, en la bodega de la casa se entroniza bajo la forma de una jarra *Zeùs Ktésios*, que vela por la riqueza del padre de familia.

Bajo esta multiplicidad de epítetos propios de un dios como Zeus se percibe una de las funciones esenciales de las potencias sobrenaturales: permiten integrar al individuo humano en grupos sociales que tienen sus reglas de funcionamiento, su jerarquía; integrar, a su vez, estos grupos sociales en el orden de la naturaleza; y vincular, en fin, el curso mismo de la naturaleza a un orden sagrado [...].

Los dioses griegos no son exteriores al mundo. Son parte integrante del cosmos. Zeus y los olímpicos no han creado ni el universo físico, ni los seres vivos, ni los hombres. Ellos mismos han sido creados por potencias primordiales que continúan existiendo como marco y sustrato del universo: *Cháos, Gaía, Eros, Ouranós, Nyx y Okeanós*. Los dioses del culto emergieron, pues, en un momento dado del tiempo; no han existido siempre. Estos “recién llegados” con respecto a las potencias originales se hicieron con el poder. Zeus pudo a la vez establecer su soberanía y un orden del mundo que ya nunca serían cuestionados. Pero esto no ocurrió sin dolor ni lucha.

Zeus sabe lo que debe a los aliados que le apoyaron, lo que puede temer de los enemigos a los que encadenó... Conoce a las potencias a las que debe tratar con miramientos y las prerrogativas que está obligado a respetar. Homero nos muestra a Zeus retrocediendo ante la antigua *Nyx*, la Noche, sobrecogido por un temor reverencial y religioso.

Los dioses no poseen ni la omnisciencia ni la omnipotencia, sino formas particulares de saber y de poder entre las que pueden existir antinomias. Las potencias divinas son lo bastante diversas como para conocer rivalidades y conflictos. En Homero, el Olimpo resuena con las peleas entre los dioses, y especialmente con las disputas entre Zeus y Hera. Los griegos, por supuesto, se divertían con estos relatos, pero sabían que más allá de la anécdota expresaban una verdad muy seria: el cosmos divino les parecía desgarrado por tensiones, contradicciones, conflictos de prerrogativas y poder. Pero a la vez lo veían también dotado de una unidad: Zeus mantiene a todos los dioses, inquietos y diversos, bajo la unidad de una misma ley. Mas, así como el orden, en el universo físico, reposa sobre el equilibrio entre potencias opuestas (lo frío y lo cálido, lo seco y lo húmedo) y la paz, en la ciudad, proviene de un acuerdo entre grupos rivales, así también la unidad del cosmos divino se logra por la armonía entre potencias contrarias.

**J. P. Vernant: *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, pp. 89, 92, 95-97 [extracto]**

### Texto 3

La fe antigua se arraiga en la tierra y en los elementos, como la misma existencia. Tierra, procreación, sangre, muerte, son las grandes realidades que la dominan... El ser femenino domina en la religión prehistórica, y se manifiesta claramente en la mentalidad. Las mujeres tienen la suprema categoría divina... Un rasgo maternal pasa por el primordial mundo divino y es tan peculiar como la paternidad y la masculinidad del homérico. En las antiguas leyendas de Urano y Gea, Cronos y Rea, los hijos están enteramente junto a la madre. El padre parece un forastero con el que no tienen nada que ver. Es diferente en el reino de Zeus donde las deidades más nobles se nombran con mucho énfasis hijos del padre.

Las Erínias de la tragedia de Esquilo nos dan una viva imagen de los antiguos poderes telúricos... Podría afirmarse que se encuentra aquí el concepto masculino y femenino de la existencia. Las Erínias mismas son femeninas como la mayoría de las divinidades de la esfera terrenal. ¡Qué femenina es la pregunta con la cual quieren comprobar la culpa! "¿Mataste a tu madre?" El sí o el no ha de decidir. El sentido de la realidad de la mujer nunca se manifestó más verdadero y terrible. De esta manera comprendemos mejor la estrechez, la severidad y, al mismo tiempo, la bondad del antiguo imperio divino. La preponderancia de lo femenino es uno de los rasgos emi-

mentes de su carácter, mientras que el modo de pensar masculino triunfa en la divinidad olímpica [...].

Alguna vez debió acontecer una revolución por la que una noble generación divina se apoderó del dominio del pensamiento religioso. El mito griego conservó claras huellas de la superación de la vieja fe. Zeus derriba a su padre Cronos y a los Titanes y los encerró en la oscuridad del Tártaro... Los antiguos poderes se atisban todavía en las tragedias de Esquilo con terribles acusaciones, aplacadas con gran esfuerzo, en contra de los “nuevos” dioses. De todo esto queda buena parte en el enigma. Es indudable que, con la victoria de Zeus, una generación divina más noble y más indicada para la dominación del mundo subió al trono celeste.

W. F. Otto: *Los dioses de Grecia*, pp. 10, 14, 112

## Texto 4

Existe en el interior mismo de la cultura griega un corte, cuya radicalidad ha llamado siempre la atención de los intérpretes. Es el que separa la religión de los griegos en dos conjuntos, celeste y ctónico [...].

En Grecia los dioses celestes patrocinan resueltamente la relación contractual. La sociedad que entra en esa relación es un sistema donde el interlocutor del hombre es el hombre, donde los humanos se dan como medio específico, no la “naturaleza” sino la sociedad, en la que la acción revierte en ellos mismos, en la que ellos pueden pensarse en tanto que agentes [...].

Hay un verdadero foso entre el universo humano que patrocina Zeus y su “estado-mayor” de dioses personalizados y especializados, y éste otro, que patrocina Gea y su cortejo de divinidades colectivas, anónimas y polivalentes: las Erinias, las Horas, las Gracias, las Ninfas, los Titanes, los Gigantes, etc. De un lado, los valores contractuales que se convertirán en políticos. De otro, los valores vitales y la doble finalidad que orienta todo el sistema: la reproducción y la nutrición de todo lo que vive [...].

Unidos en la misma suerte, los humanos, los animales, los vegetales, se encuentran igualmente unidos en su identidad de “hijos de la tierra”. La Tierra es el único y gigantesco protagonista que domina el sistema. La Tierra “concibe” ella sola, luego “da a luz” todo lo que vive, y es la “nutricia”, “padre”, “madre” y “nodriza” a la vez, universal [...].

Pero esta “naturaleza” es enteramente “sobrenatural”, está completamente impregnada de la función simbólica... Normas simbólicas y normas sociales se unen. Porque la muerte es pensada como fuente de la vida, el matrimonio está abierto al más allá. Los muertos reviven en los recién nacidos, y todo nacimiento es un

renacimiento. La “filiación” no es lineal sino circular: las generaciones humanas fluyen la una en la otra, los muertos y los vivos se mezclan, miembros de una misma “familia”. La sexualidad nunca es tan eficaz como cuando se ejerce ritualmente... tiene la virtud de relanzar el gran circuito que reconduce la fecundidad en su triple expresión: humana, animal y vegetal. En el sistema presidido por Gea hay un “espacio humanizado” separado del resto de la naturaleza [...].

En esta sistema sociocultural, el mundo da vueltas sobre sí mismo. Igual ocurre con el pensamiento. Un modo lógico preciso, fundado en el tratamiento inclusivo de las oposiciones, lo organiza. Perfectamente reconocidos y semantizados, los polos antitéticos no se excluyen mutuamente. Más que de “oposición binaria”, en el caso presente de lo que debemos hablar es de unión binaria. Colocados frente a frente, los opuestos son igualmente necesarias al sistema, que no programa eliminar a ninguno de ellos, bien al contrario [...].

Lo que le “falta” al sistema, entendiéndolo bien que sólo hay “falta” desde nuestro punto de vista, es el cielo, la identidad y el tiempo.

El cielo le falta porque no tiene necesidad de él. Sólo dos pisos bastan en el universo de Gea. Una sola vía es necesaria, la que une la superficie de la tierra con el mundo infernal. Los hombres hacen sus ofrendas hacia abajo, derraman libaciones, colocan víctimas en agujeros hechos en el suelo; y obtienen, como respuesta, dones que brotan: todo lo que vive, pero también oráculos; y la justicia circular de la “vendetta” que distribuyen las Erinias, hijas de la Tierra.

Lo que hace funcionar todo el sistema no son los contornos que definen y confieren identidad a las cosas y a los seres, sino las vías de circulación que las unen y les permiten interpenetrarse sin cesar. Los intereses de los seres vivos se mezclan, sus rasgos también. En los actos rituales, lo humano, lo animal y lo vegetal se funden en los mismos símbolos... Si existiera la identidad el sistema se encontraría paralizado: la identidad que aísla a los seres, obstruiría todas las vías.

El “tiempo cíclico” es una noción moderna, porque creemos que el “retorno de las estaciones” se inscribe en un tiempo cíclico: Pero para el pensamiento que nos ocupa, es un retorno en el espacio: la “estación” viene de “abajo”, no de “ayer”. Ciertamente, el mundo de la Tierra está en perpetuo movimiento, pero no hay tiempo, sino ritmo, y ritmo de danza: no hay movimiento que no traduzca un desplazamiento en el espacio. Los rituales no son “acontecimientos” sino retornos, que dramatizan incansablemente la unión de lo “alto” y lo “bajo”; las idas y venidas que ponen en escena se inscriben, no en el tiempo, sino en la geografía de lo sobrenatural [...].

Se comprende lo que la noción de *tiempo* tendría de privativo en este sistema: relegaría a los muertos al “pasado”. El tiempo lineal, el “tiempo irreversible” deja



atrás lo que jamás ha de volver. Pero es necesario que todo vuelva siempre y que nada se pierda en el camino, en un sistema de recursos fijos que vive de su circulación.

Primera conclusión: todo lo que a nuestros ojos “falta” a este sistema, resulta que no son “deficiencias”, sino defensas.

Segunda conclusión: la causa común de esta triple ausencia es la figura singular que reviste la muerte en este sistema. La muerte no es un acontecimiento, sino un espacio y, más exactamente, la mitad inferior del espacio. Es un lugar benéfico con el que es fundamental no perder contacto... La muerte puramente espacial y enteramente positiva es el fundamento mismo del *pensamiento de circulación*. Pero ella es también el mayor obstáculo para la construcción de la *identidad*. Concebidos en una relación circular, el nacimiento y la muerte no pueden servir como límites propios para delimitar la existencia individual. Inscritos en un círculo, nacimiento y muerte no pueden ser el primero un inicio, y la segunda un fin. Las referencias más elementales para concebir el destino individual permanecen así fuera de la vista y el hombre no puede pensarse a partir de su muerte.

M. Daraki: *Dionysos*, pp. 163-167

## Texto 5

### El orden patriarcal de Zeus

Los puntos de vista de Hesíodo sobre los dioses y sobre la humanidad no sólo debieron conformar, sino, probablemente corresponderse con las ideas mantenidas por el pueblo como conjunto, y así, la Teogonía se convirtió en la versión griega, comúnmente aceptada de la evolución divina. Hesíodo detalla la progresión divina a partir de generaciones dominadas por hembras, caracterizadas por cualidades emocionales y terrestres, hacia la monarquía superior y racional de Zeus Olímpico. No está claro si tal evolución corresponde a un cambio histórico en la religión griega, desde el énfasis en la adoración a las divinidades femeninas al puesto en el culto a las divinidades masculinas.

Gea es la primera diosa reinante en la tierra. Sus hijos son esencialmente deificaciones de diversas características del mundo físico, aunque los mayores incluyen algunos de los más espantosos monstruos que pueblan la mitología. Zeus puso fin a los sucesivos derrocamientos de reyes por conspiraciones de esposas e hijos. Estableció en el Olimpo un gobierno patriarcal... Niega el poder a las mujeres, obviando su único reconocimiento hacia ellas como portadoras de hijos, cuando da nacimiento a Atenea a través de su cabeza y a Dioniso de su muslo.

S. B. Pomeroy: *Diosas, rameras, esposas y esclavas*, pp. 15-16

## Cuestionario para los textos de comentaristas contemporáneos:

1. ¿Por qué dice Vernant que la religión es un sistema de mediación entre el hombre y la naturaleza?
2. ¿Cuál era la significación de Zeus para los griegos?
3. ¿En qué se basa para Vernant la armonía del *kósmos*, del orden, instaurado por Zeus?
4. ¿Cuáles son las características de la religión de la Tierra para Otto?
5. ¿Hay para Otto un sometimiento de los valores masculinos a los femeninos en esta religión?
6. ¿Qué opinión tiene Otto de lo que él llama valores femeninos y masculinos?  
¿Cuáles crees que para él son superiores?
7. ¿Se puede decir que en la interpretación de Otto hay un prejuicio sexista?  
¿Por qué?
8. ¿Cuáles son para Daraki las características de la religión de la Tierra?
9. ¿Crees que en la interpretación de Daraki hay una oposición de valores masculinos y femeninos y que los primeros están subordinados a los segundos?  
¿Hay para Daraki una jerarquización de valores en la religión ctónica?
10. ¿En que se diferencia para Daraki la religión ctónica de la celeste?
11. ¿Por qué Pomeroy califica a la religión olímpica de patriarcal?
12. ¿Cómo interpreta Pomeroy el peculiar nacimiento de Atenea?



UNIDAD 3

---

Apolo,  
el defensor del orden olímpico



# Contenidos

---



## El arco, la cítara y la profecía

Apolo es, probablemente, uno de los dioses cuya aparición en la escultura griega es más abundante y cuyas referencias literarias son tan numerosas como las del propio Zeus.

La figura de Apolo aparece desde el comienzo mismo de la literatura griega, en los primeros versos del Canto I de la *Iliada*. En ellos, Homero canta cómo este dios desciende de la cumbre del Olimpo irritado con los griegos —porque han ofendido a Crises, su sacerdote—, armado con el arco y “el cerrado carcaj en los hombros”<sup>1</sup>; durante nueve días lanza sus dardos sobre el ejército griego y la muerte hace presa, primero de los animales y, luego, de los hombres.

Esta temprana asociación literaria de Apolo con el arco remite a un primer campo de actuación propio de este dios. Apolo es un dios arquero, el *hecatebólos*, “que dispara de lejos”, pero ello no significa que sea un dios de la guerra, como Ares o Atenea, ni un dios cazador, como su hermana Artemis. Las flechas de Apolo no llevan la muerte en la batalla, sino la enfermedad, porque Apolo es el “señor del mal”, en su doble aspecto de promover y causar plagas, y de prevenir contra ellas (*alexikakos*, *apotrópaios*). Para la mentalidad mítica griega la enfermedad es casi siempre un síntoma de impureza, es la consecuencia de una falta o una negligencia humana contra alguna divinidad. Esta falta se objetiva en un *miasma* —en una mancha— que contagia físicamente a todo lo que le rodea y se manifiesta en una plaga, que afecta

---

<sup>1</sup> *Iliada*, I, 45.

por igual a los seres humanos, los animales y la naturaleza<sup>2</sup>. Para remediarla se requiere limpiar el *miasma*, lavarlo por medio de ritos purificadores, y de ahí que Apolo, por su soberanía sobre el mal, sea el dios purificador (*kathársios*) por excelencia. Este carácter purificador es el que, a su vez, relaciona a Apolo con la medicina y le hizo padre de Asclepio, el dios que patrocina a los médicos.

Junto con el arco, la cítara es el otro instrumento propio de Apolo y ella lleva al segundo dominio del dios: la música y la poesía. Apolo es quien deleita a los demás dioses y diosas con sus melodías y quien acompaña a las Musas en su canto y a las Gracias en su danza. Pero Apolo no ejerce su dominio sobre cualquier tipo de música, sino sólo sobre la de cuerda, la que emite el toque del plectro sobre las cuerdas de la forminge y produce la “deliciosa resonancia”<sup>3</sup> que acompaña al canto épico y al movimiento armónico y pausado. Por el contrario, el ritmo frenético de la percusión y el viento, los sonos de las agitadas danzas que patrocina Dioniso, le son ajenos por completo.

Platón dice<sup>4</sup> que la poesía es una de las formas de la *manía* —la locura—, la cual caracteriza también a la actividad profética, siendo ambas de origen divino. Partiendo de esta asociación, tal vez, se podría afirmar que la “inspiración” es el nexo que relaciona el patrocinio de la poesía por Apolo con su carácter de dios profético, probablemente el aspecto más conocido de este dios.

Delfos es el santuario por excelencia de Apolo, donde se manifiesta, ante todo, como un dios oracular (*chrestérios*). Ahora bien, es de destacar que la asociación de Apolo con este lugar es reciente. Son numerosos los testimonios que indican que, en su origen, era la Diosa Tierra la que vaticinaba en este lugar y que Apolo la sustituyó. En la *Biblioteca* de Apolodoro se lee que Apolo llegó a Delfos, mató a la serpiente Pitón, que guardaba el lugar, y se apoderó del oráculo<sup>5</sup>. El Himno homérico a Apolo Delio no menciona la lucha por el lugar, pero sí dice que cerca de él mató a la “dragona, ahíta, grande, un monstruo salvaje, que causaba muchos daños a los hombres<sup>6</sup>”.

Todos los comentaristas están de acuerdo en que es Gea quien se esconde en la serpiente Pitón y en la dragona, así como en el hecho de que el culto apolíneo ha sustituido en Delfos a un culto ctónico. Pero no deja de ser significativa la carac-

---

2 Cf. con el comienzo del *Edipo Rey* de Sófocles. Edipo o, mejor dicho, la falta que cometió al dar muerte a su propio padre es el miasma que está causando la ruina de Tebas.

3 *Himno Homérico a Apolo*, 185.

4 *Fedro*, 244.

5 *Biblioteca*, I, 4.

6 *Himno Homérico a Apolo*, 279.

terización monstruosa y negativa que se hace de Gea y el que haya habido autores<sup>7</sup> que hayan interpretado este episodio como un mito de orígenes que narra el conflicto entre orden/desorden —entre *cháos/kósmos*— y donde el campeón divino representa las fuerzas de la creación, la vida, la actividad y el orden frente al monstruo que supone el caos, la destrucción, la inacción y la muerte. Como se ve, la interpretación tergiversada que hizo Hesíodo en la Teogonía, según la cual los elementos telúricos quedaban del lado del desorden, ha continuado fructificando en los comentaristas modernos.

## Apolo, el dios del entendimiento entre el mundo humano y el mundo divino

Los dominios de Apolo, tal como se han expuesto hasta aquí, se extienden sobre las enfermedades y las purificaciones, sobre la poesía y la música, y sobre la profecía. Todos estos aspectos se ha visto que están más o menos relacionados, pero Apolo no tiene el monopolio sobre ellos, ya que, en el panteón griego, hay otras muchas divinidades que tienen que ver con las enfermedades, con la música y con los vaticinios. Sería necesario encontrar cuál es el nexo que unifica estas distintas funciones y hace que todas ellas converjan en este dios, para poder discernir cuál es el significado que para los griegos tiene esa potencia llamada Apolo. Esta tarea presenta dificultades, ya que no existe ningún estudio que haya abordado globalmente esta cuestión, y sólo se puede contar con aproximaciones realizadas a partir de investigaciones parciales.

Dumézil<sup>8</sup>, partiendo de su teoría sobre la ideología trifuncional que domina en la mitología indoeuropea<sup>9</sup>, ha hecho un estudio del *Himno Homérico a Apolo Delio* y de la actuación de este dios en la *Ilíada*. El trabajo se inicia con un análisis de las funciones que, en un himno védico del décimo libro de *Rgveda*, *Vac* —la Palabra— se atribuye a sí misma. En este himno, *Vac* se ufana de permitir el entendimiento y la comunicación entre las personas, lo que les permite comer y vivir armoniosamente (3.<sup>a</sup> función), de favorecer la comunicación de los seres humanos con las divinidades (1.<sup>a</sup> función), y de hacer sonar el arco contra el impío y producir la guerra (2.<sup>a</sup> función). A continuación, Dumézil compara estas funciones de *Vac* con las que el *Himno Homérico* mencionado atribuye a Apolo y afirma que en ellas “no hay una acumulación fortuita o caprichosa de poderes, sino una estructura cuyo principio de



<sup>7</sup> Cf. Fontenrose: *Python, A Study of Delphic myth and its origins*.

<sup>8</sup> *Apollon sonore et autres essais. Esquisses de mythologie*, pp. 13-85.

<sup>9</sup> Según esta teoría, los panteones indoeuropeos se caracterizan por una estructura tripartita de funciones, en torno a las cuales se articulan las diversas divinidades: la función de soberanía, la función guerrera y la función de la fecundidad.

unidad sólo puede ser lo que *Vac* expresa en su nombre, a saber, la voz articulada, humana, diversamente empleada y distribuida sobre el cuadro de las tres funciones<sup>10</sup>.

Dumézil analiza también las diferencias que existen entre *Vac* y Apolo, e indica que no puede hacerse una identificación de ambos. *Vac* es una personificación de la Palabra, que carece de espesor y consistencia mitológica y cuyo ser lo constituye, prácticamente, la teoría trifuncional. Apolo, por el contrario, es una divinidad compleja que, en su origen, no tenía nada que ver con esta teoría, ya que no es un dios indoeuropeo. Pero, aunque la teoría trifuncional no limite a Apolo, como hace con la *Vac* védica, esta asociación con la palabra permite articular las funciones de este dios y darles un nuevo significado.

Para los seres humanos, la finalidad de la actividad oracular es conseguir que la divinidad, poseedora de una sabiduría superior a la humana, les desvele el sentido de los acontecimientos inexplicables que les suceden en su vida y les dé a conocer qué es lo que el destino les va a deparar en el futuro. Dicho en forma resumida, la actividad oracular permite la comunicación de los seres divinos con los humanos.

La lira es el instrumento que acompaña a las plegarias humanas y su misión es hacerlas agradables y gratas a las divinidades. Cumple, por tanto y de forma complementaria con la actividad profética, la función de garantizar el mismo tipo de comunicación, pero, esta vez, en sentido contrario: de los seres humanos con los divinos<sup>11</sup>. Pero no es sólo eso, el sonido de la lira, su voz melodiosa y armónica, acompaña a la poesía, cuyas palabras, según Platón<sup>12</sup>, tienen un origen divino, ya que su autoría no corresponde a los poetas que las crean, sino a la divinidad que los inspira.

La semejanza del arco con la lira es evidente<sup>13</sup>: ambos son instrumentos de cuerda que resuenan al contacto con el plectro o la flecha. El arco, si se ha de hacer caso a Homero, también habla, pero su voz no significa el entendimiento, sino todo lo contrario. El arco de Apolo resuena, precisamente, para evidenciar que se ha roto la armonía entre mortales e inmortales. Cuando esto ocurre, el remedio consiste en averiguar cuál es la falta cometida y contra qué dios, para poder realizar la consiguiente reparación. Para ello, como bien sabía Edipo, lo normal es consultar el Oráculo de Delfos.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 52. Sería muy nietzscheana la tentación de traducir al griego el término *vac* por *lógos*, pero como indica Dumézil su equivalente griego no es *lógos*, sino *foné* (*op. cit.*, p. 12).

<sup>11</sup> Cf. Dumézil: *Op. cit.*, p. 43.

<sup>12</sup> Cf. *Apología*, 22 c, y *Fedro*, 245.

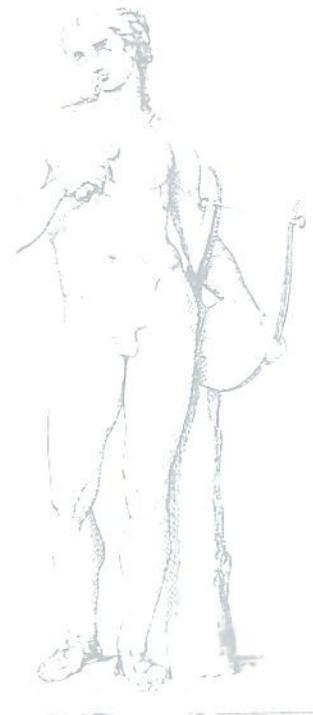
<sup>13</sup> Cf. Dumézil: *Op. cit.*, p. 62.

## Apolo, el Hijo del Padre

Del análisis anterior se podría postular que la relación que subyace a los diferentes dominios de Apolo es la función “comunicadora”. Ello no quiere decir que Apolo sea el dios de la comunicación, función más propia de Hermes, su hermano menor, con el que, por otra parte, está asociado en numerosos relatos míticos. Apolo ejerce esta función sólo en lo referente a la comunicación entre el mundo divino y el humano, fundamentalmente a través de su actividad vaticinadora. Ahora bien, en el Oráculo de Delfos, Apolo no transmite cualquier mensaje, sino uno muy especial. Como el mismo dios indica, su misión es dar a conocer a los mortales “la inefable determinación de Zeus”<sup>14</sup>, traducirla en palabra articulada y eficaz, porque Apolo es, ante todo, el Hijo respetuoso y amado del Padre, que cumple y vela porque se cumpla el orden olímpico instaurado por Zeus.

Dumézil dice<sup>15</sup> que, en la *Iliada*, Apolo es difícilmente separable de Zeus. La relación de ambos se manifiesta en una doble vertiente: por una parte, Apolo está siempre de acuerdo con los planes de Zeus y los secunda, sean cuales sean; y, por otra, los aspectos de Zeus que Apolo representa, cuando obra por sí mismo, son siempre los más elevados desde el punto de vista moral. Esto no quiere decir que las dos divinidades sean iguales. Apolo se reconoce inferior a su padre, lo que, a su vez, le libera no sólo de la pesada responsabilidad de la soberanía, sino también de intervenir en las rencillas de las demás divinidades. En cuanto a los asuntos humanos, la presencia de Apolo no es infrecuente en el campo de batalla, pero no combate ni contra los hombres ni contra un rival divino, y sus intervenciones siempre tienen un toque de moderación, ajeno a la crueldad de, por ejemplo, Atenea o a la ferocidad de Ares.

Contención, moderación, serenidad, éstos son los términos que constituyen el campo semántico de la *sophrosyne*, la palabra que los griegos asociaron frecuentemente con la religión apolínea, y esto es lo que significa una de las máximas délficas más conocidas: *medén ágan* -“nada en exceso”. Junto con ella, otras muchas máximas<sup>16</sup> van a traducir a los griegos el mensaje de la religiosidad olímpica. Delfos, bajo el dominio de Apolo, se va a convertir en el centro del legalismo<sup>17</sup> religioso griego y en el emisor de las doctrinas de la religión oficial de la *pólis*. Desde este



<sup>14</sup> *Himno Homérico a Apolo*, 130.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 74.

<sup>16</sup> “Conócete a ti mismo” es, tal vez, la más famosa.

<sup>17</sup> El legalismo en la religión, según Nilsson, es la aspiración a granjearse el favor y la benevolencia de la divinidad mediante la escrupulosa observancia de sus mandamientos y el cumplimiento de toda una serie de preceptos y normas.

oráculo, Apolo se erigirá en el defensor del orden olímpico instaurado por su padre tras la derrota de las antiguas divinidades. El mensaje apolíneo insiste en la separación de las esferas humana y divina, y se funda, como ya se ha visto, sobre un sistema de valores patriarcales que no sólo relega a las mujeres, sino que las priva de la función que les es más propia —la maternidad— y las convierte en meros receptáculos de la simiente masculina, a la que se considera como la única fuente de vida.

El papel que Apolo desempeña en la *Orestíada* de Esquilo no puede ser más claro. El dios es el mentor de la muerte de Clitemnestra al ordenar a Orestes vengar a su padre, aun a costa de hacer de él un matricida. Y en la defensa que hace de su protegido, las palabras de Apolo son una declaración de su vocación de defensor y adalid del orden patriarcal de Zeus<sup>18</sup>.

Se puede relacionar esta inclinación apolínea por los valores masculinos con la mala relación del dios con las mujeres. Al igual que a su padre, los poetas achacan a Apolo numerosos amoríos, cuya finalidad es, en principio, proclamar su paternidad divina sobre determinados héroes. Pero en aquellos relatos que tienen un poco más de consistencia mítica no deja de resultar curioso que este dios, que ha pasado a la cultura occidental como prototipo de la belleza masculina, sea el que más fracasos amorosos haya cosechado —Marpesa, Corónide, Casandra, Dafne...—. Es frecuente en estos relatos que las mujeres prefieran a otro amante antes que a Apolo y esta hostilidad de las mujeres contra el dios se podría interpretar como un rechazo a la beligerancia que el dios muestra siempre contra los valores femeninos. Si bien, es cierto que hay que añadir que algunas de las mujeres o ninfas, a las que Apolo trató de seducir, pagaron caro su desprecio o resistencia ante las pretensiones del dios de la moderación. De todas ellas, Casandra es, sin duda, la figura más patética y todavía hoy sobrecoge el destino al que Apolo la condenó: ser capaz de predecir el futuro, pero estar condenada a que nadie la creyera.

<sup>18</sup> Esquilo: *Euménides*, 651 ss.



# Textos para trabajar en clase

---



## Autores antiguos

*El texto primero es el comienzo de la Iliada y recoge una escena en la que, con gran belleza y plasticidad, se describe una actuación de Apolo como dios “arquero” y “señor del mal”.*

*La traducción es de L. Segalá*

*El segundo texto es una selección de tres fragmentos del Himno Homérico a Apolo. En el primero se describe el nacimiento de Apolo y las angustias de Leto, a causa del acoso de Hera. En el segundo, Apolo aparece en su función de músico divino que promueve el canto y la danza entre las divinidades olímpicas bajo la mirada amorosa de sus padres, en una escena en la que se respira un gozo comedido y sereno. En el tercero se narra la fundación del oráculo de Delfos y la lucha con la serpiente Pitón y en él es significativo que no se diga claramente que la causa de esta lucha es la posesión del oráculo, cuya propiedad no era de Apolo —pese a que aquí aparezca como su fundador—, sino de Gea.*

*La traducción es de A. Bernabé Pajares*

*El tercer texto es uno de los pasajes más conocidos de Las Euménides de Esquilo, ya que en él Apolo expone su curiosa teoría sobre la filiación que tanta fortuna tuvo entre los autores griegos y que el propio Aristóteles recogió.*

*La traducción es de J. Pallí Bonet*

*El cuarto texto es una selección de la Biblioteca de Apolodoro que recoge, de forma muy esquemática, algunos relatos sobre los fracasos amorosos de Apolo.*

*El texto quinto es un fragmento de Ovidio y en él se narra el amor frustrado de Apolo por la ninfa Dafne, la cual prefirió convertirse en laurel antes que acceder a los*

deseos del dios. Este fragmento refleja un mundo donde ya no queda ningún recuerdo de la confrontación Zeus/Gea. Ovidio, con su gran maestría y en una poesía sumamente elaborada, relata una historia que se puede calificar de romántica. Apolo aparece aquí como un enamorado tierno y delicado y tiene poco que ver con el arrogante y misógino Hijo de Zeus.

*La traducción es de A. Ruiz de Elvira*

El texto sexto es un fragmento del *Ion* de Eurípides y en él Creusa reprocha a Apolo la violación de que fue objeto por parte del dios. Son unos versos muy conocidos y que se suelen esgrimir como ejemplo de la crítica de algunos autores griegos —encabezados por Jenófanes— contra la inmoralidad del comportamiento de los dioses olímpicos. Estas quejas, que Eurípides pone en boca de Creusa, también se han utilizado para rechazar la fama de misógino que, desde la antigüedad, ha perseguido a Eurípides y para abogar, por el contrario, sobre un supuesto “feminismo” de este poeta trágico.

*La traducción es de J. L. Calvo Martínez*

## Texto 1

¿Cuál de los dioses promovió entre ellos la contienda para que se pelearan? El hijo de Leto y de Zeus. Airado con el rey, suscitó en el ejército maligna peste, y los hombres perecían por el ultraje que el atrida infiriera al sacerdote Crises. Este, deseando redimir a su hija, se había presentado en las veleras naves aqueas con un inmenso rescate y las ínfulas de Apolo, el que hiere de lejos, que pendían del áureo cetro, en la mano; y a todos los aqueos, y en particular a los dos Atridas, caudillos de pueblos, así les suplicaba:

*Crises:* ¡Atridas y demás aqueos de hermosas grebas! Los dioses, que poseen olímpicos palacios, os permitan destruir la ciudad de Príamo y regresar felizmente a la patria. Poned en libertad a mi hija y recibid el rescate, venerando al hijo de Zeus, a Apolo, el que hiere de lejos.

Todos los aqueos aprobaron a voces que se respetara al sacerdote y se admitiera el espléndido rescate; mas el Atrida Agamenón, a quien no plugo el acuerdo, le despidió de mal modo y con altaneras voces:

*Agamenón:* No dé yo contigo, anciano, cerca de las cóncavas naves, ya porque ahora demores tu partida, ya porque vuelvas luego; pues quizás no te valgan el cetro y las ínfulas del dios. A aquélla no la soltaré; antes le sobrevendrá la vejez en mi casa, en Argos, lejos de su patria, trabajando en el telar y aderezando mi lecho. Pero vete; no me irrites, para que puedas irte más sano y salvo

Así dijo. El anciano sintió temor y obedeció el mandato. Fuese en silencio por la orilla del estruendoso mar, y mientras se alejaba, dirigía muchos ruegos al soberano Apolo, a quien parió Leto, la de hermosa cabellera:

*Crises*: ¡Oyeme, tú, que llevas arco de plata, proteges a Crisa y a la divina Cila, e imperas en Ténedos poderosamente! ¡oh Esminteo! Si alguna vez adorné tu precioso templo o quemé en tu honor pingües muslos de toros o cabras, cúpleme este voto. ¡Paguen los dánaos mis lágrimas con tus flechas!

Así dijo rogando. Oyólo Febo Apolo, e irritado en su corazón descendió de las cumbres del Olimpo con el arco y el cerrado carcaj en los hombros; las saetas resonaron sobre la espalda del enojado dios, cuando comenzó a moverse. Iba parecido a la noche. Sentóse lejos de las naves, tiró una flecha, y el arco de plata dio un terrible chasquido. Al principio, el dios disparaba contra los mulos y los ágiles perros: mas luego, dirigió sus amargas saetas a los hombres, y continuamente ardían muchas piras de cadáveres.

Durante nueve días volaron sobre el ejército las flechas del dios. En el décimo, Aquileo convocó al pueblo al ágora, se lo puso en el corazón Hera, la diosa de níveos brazos que se interesaba por los dánaos, a quienes veía morir. Acudieron éstos y, una vez reunidos, Aquileo, el de los pies ligeros, se levantó y dijo:

*Aquileo*: ¡Atridas! Creo que tendremos que volver atrás, yendo otra vez errantes, si escapamos de la muerte; pues si no, la guerra y la peste unidas acabarán con los aqueos. Mas ¡jea!, consultemos a un adivino, sacerdote o intérprete de sueños —pues también los sueños proceden de Zeus—, para que nos diga por qué se irritó tanto Febo Apolo: si está quejoso con motivo de algún voto o hecatombe, y si quemando en su obsequio grasa de corderos y de cabras escogidas querrá librarnos de la peste.

*Ilíada, I, 8-67*

## Texto 2

Durante nueve días y nueve noches estuvo Leto traspasada por indecibles dolores de parto. En la isla se hallaban todas las diosas, todas las más nobles: Dione, Rea, Temis Icnea y la muy rumorosa Anfitrite, así como las demás importantes, salvo Hera de níveos brazos.

La única que no se había enterado era Ilitía, provocadora de las angustias del parto, pues se hallaba sentada en la cima del Olimpo, bajo nubes de oro, por las artimañas de Hera de níveos brazos. Esta la mantenía alejada por envidia, porque Leto, la de hermosas mejillas, iba a parir entonces un hijo irreprochable y poderoso.

Pero ellas enviaron a Iris desde la isla de hermosas edificaciones, para que trajera a Ilitía, prometiéndole una gran guirnalda entretejida con hilos de oro, de nueve codos. Y la exhortaban a que la llamara a espaldas de Hera de níveos brazos, no fuera que aquélla, con sus palabras, la disuadiera de venir.

Así pues, cuando hubo oído tal ruego, la rauda Iris de pies como el viento echó a correr y rápidamente recorrió todo el trayecto. Y cuando llegó a la excelsa sede de los dioses, el Olimpo, llamó enseguida a Ilitía de la sala a puertas afuera y le dijo en aladas palabras todo exactamente como se lo habían ordenado las poseedoras de olímpicas moradas. Naturalmente le convenció el ánimo en el pecho, así que se pusieron en camino a pie, semejantes en sus andares a palomas temerosas.

Fue entonces, en cuanto llegó a Delos Ilitía, provocadora de las angustias del parto, cuando a Leto le sobrevino el parto y sintió deseos de dar a luz. En torno a la palmera echó ambos brazos y apoyó las rodillas en el blando prado. Sonreía la tierra bajo ella.

Saltó él fuera a la luz y las diosas gritaron todas a una. Entonces, Febo, el del *ié*, las diosas te lavaron en agua clara, de forma pura y sin tacha, te fajaron con lino blanco, fino, completamente nuevo, y te envolvieron con una cinta de oro.

No amamantó su madre a Apolo, el del arma de oro, sino que Temis le ofreció el néctar y la deliciosa ambrosía con sus manos inmortales. Se regocijaba Leto porque había parido un hijo poderoso y capaz de llevar el arco.

Mas cuando tú, Febo, te saciaste del alimento inmortal, no pudieron ya contenerse las áureas cintas, de tanto como te debatías y no había trabas que te constriñeran, sino que se soltaban todas las ataduras. Y en seguida Febo Apolo le dijo a los inmortales:

—¡Sean para mí mi cítara y el curvado arco! ¡Y revelaré a los hombres la infalible determinación de Zeus! [...].

Se encaminaba tañendo la ahuecada forminge, el hijo de la gloriosísima Leto hacia Pito, la rocosa, con sus divinas vestiduras, fragantes de incienso. Su forminge, al toque del plectro de oro, emite una deliciosa resonancia. Desde allí, hacia el Olimpo. Desde la tierra y rauda como el pensamiento se encamina hacia la morada de Zeus, junto a la asamblea de los demás dioses. Bien pronto a los inmortales les atraen la cítara y el canto.

Las Musas, respondiéndole todas a una con hermosa voz, cantan de los dioses los dones inmortales y de los hombres los sufrimientos, cuantos sobrellevan por causa de los dioses inmortales, y cómo pasan la vida inconscientes y sin recursos y no pueden hallar ni remedio de la muerte ni protección de la vejez.

Por su parte, las Gracias de hermosos bucles y las benévolas Horas, así como Harmonía, Hebe y la hija de Zeus, Afrodita, danzan, tomándose unas a otras las manos por la muñeca.

Entre ellas canta, y no desmerecedora ni insignificante, sino muy señalada de ver y admirable por su belleza, Artemis, diseminadora de dardos, criada a la vez que Apolo.

Entre ellas juegan también Ares y el Argicida de larga vista, mientras Febo Apolo tañe su cítara, caminando con paso gallardo y arrogante. Sale en torno suyo un brillante resplandor, y centelleos de sus pies y de su túnica de fina textura. Se regocijan en su magnánimo corazón Leto, la de bucles de oro y el prudente Zeus, al ver a su hijo jugando entre los dioses inmortales [...].

Llegaste a Crisa, al pie del nevado Parnaso, una ladera orientada al Céfiro. Por cima de ella se cierne una peña y corre a sus pies un profundo valle, escabroso. Allí decidió el soberano Febo Apolo construir su templo encantador, y dijo estas palabras:

—Aquí pienso procurarme un templo hermosísimo a fin de que sea oráculo para los hombres que por siempre me traerán aquí hecatombes perfectas, ya sea cuantos habitan el fértil Peloponeso, ya cuantos habitan Europa y en las islas ceñidas por las corrientes. A ellos yo podría declararles mi inefable determinación, a todos, vaticinando en el espléndido templo.

Dicho esto, echó los cimientos Febo Apolo, anchos, muy largos, sin fisuras. Sobre ellos pusieron un umbral de piedra Trifonio y Agamedes, hijos de Ergino, caros a los dioses inmortales, y en torno elevaron un templo innumerables estirpes de hombres, con sillares de piedra, para que fuera digno de ser cantado por siempre.

Cerca se hallaba la fuente de hermosa corriente, donde el soberano hijo de Zeus mató con su poderoso arco a la dragona, ahíta, grande, un monstruo salvaje, que causaba muchos daños a los hombres sobre la tierra, muchos a ellos mismos y mucho a sus ovejas de ahuesadas patas, pues era un azote cruento.

Antaño, tras recibirlo de Hera, la de áureas flores, crió al terrible y siniestro Tifón, azote de los mortales, al que parió antaño Hera, encolerizada contra Zeus padre cuando el Crónida había engendrado a la gloriosísima Atenea en su cabeza. Ella en seguida se encolerizó, la soberana Hera, y así habló entre los inmortales reunidos:

—¡Oídmme todos los dioses y todas las diosas, cómo Zeus, el que amontona las nubes, comienza a deshonrarme el primero, después de que me hizo su diligente esposa! Ahora engendró sin mí a Atenea, la de ojos de lechuza, que destaca entre todos los dioses bienaventurados, mientras que se quedó lisiado entre todos los dioses, tullido de pies, mi hijo Hefesto, al que yo misma parí. En seguida, cogiéndolo con mis manos, lo arrojé al ancho ponto, pero la hija de Nereo, Tetis, la de argénteos pies, lo acogió y lo cuidó junto con sus hermanas. ¡Ojalá hubiera otro medio de agradar a los dioses bienaventurados! ¡Miserable, taimado! ¿Qué otra cosa se te va a ocurrir aún? ¿Cómo te atreviste a engendrar tú solo a Atenea, la de ojos de lechuza?

¿No habría podido parirla yo? De todas maneras habría sido llamada tuya entre los inmortales que ocupan el ancho cielo. Ahora ten cuidado, no sea que medite algún mal para el futuro. De hecho ahora maquinare cómo va a nacer un hijo mío que se destaque entre los dioses inmortales, sin deshonorar tu sagrado lecho ni el mío. Más no penetraré en tu lecho, sino que manteniéndome lejos de ti, permaneceré entre otros dioses inmortales.

Dicho esto, se marchó airada, lejos de los dioses. Mas luego hizo una imprecación la soberana de ojos de novilla, Hera, con las palmas vueltas hacia abajo, golpeó el suelo y pronunció estas palabras:

—¡Oídmme ahora, Tierra y ancho Cielo, allá en lo alto! ¡Y vosotros, Titanes, dioses que habitáis bajo tierra, en el gran Tártaro, de los cuales proceden hombres y dioses! Escuchadme todos ahora y concededme un hijo sin el concurso de Zeus, en nada inferior a aquél en fuerza, sino tanto más poderoso que él cuanto lo es Zeus, cuya voz se oye a lo lejos, más que Crono.

Tras pronunciar estas palabras, golpeó el suelo con su poderosa mano y se removió la tierra dispensadora de vida. Ella, al verlo, se regocijó en su fuero interno, pues sabía que su voto se cumpliría.

Desde entonces, hasta el término de un año, ni fue al lecho del prudente Zeus ni nunca, sentada junto a él en el trono ricamente decorado, meditaba, como antes, sagaces pareceres, sino que permaneciendo en los templos plenos de súplicas, se regocijaba con sus ofrendas la soberana de ojos de novilla, Hera.

Pero cuando los meses y los días llegaron a su término, con el transcurso del año, y se sucedieron las estaciones, ella tuvo una criatura, no semejante a los dioses ni a los mortales: el terrible y siniestro Tifón, azote de los mortales.

Recogiéndolo en seguida la soberana de ojos de novilla, Hera, se lo llevó y confió, calamidad como era, a otra calamidad, y ésta acogió a aquél, que causaría muchos daños a las ilustres estirpes de los hombres.

En cuanto a la Dragona, a todo el que se la encontraba, se lo llevaba su día fatal, hasta que le lanzó un poderoso dardo el Soberano Certero, Apolo. Ella, abrumada por terribles dolores, yacía jadeando intensamente y rodando por el suelo. Un grito sobrehumano, indescriptible, se produjo, y por el bosque no dejaba de retorcerse violentamente, aquí y allá. Perdió la vida, exhalando un aliento ensangrentado, y se jactó Febo Apolo:

—¡Púdrete ahora aquí, sobre la gleba nutritora de hombres! ¡ No serás, tú al menos, una funesta ruina para los seres mortales que, comiendo el fruto de la tierra feraz, traigan aquí hecatombes perfectas! ¡Y no te libraré de la penosa muerte ni Tifeo



ni la Quimera de nombre infausto, sino que aquí mismo te pudrirá la negra tierra y el radiante Hiperión!

Así dijo, jactancioso, y a ella la oscuridad le veló los ojos y la pudrió allí mismo el sacro vigor del sol. Desde entonces aún ahora se llama Pito, y al soberano lo llaman Pitio de sobrenombre, porque allí mismo fue donde pudrió al monstruo el vigor del penetrante Sol.

### *Himno Homérico a Apolo, III, 91-138; 183-206; 280-370*

## Texto 3

*Orestes:* Es hora ya de que des tu testimonio. Muéstrame, Apolo, si la maté justamente. El hecho, tal como es, no lo niego; pero decide si, según tu criterio, esta sangre ha sido justamente derramada o no, para que informes a los jueces.

*Apolo:* Os lo voy a decir, augusto tribunal de Atenas: “justamente”, y siendo profeta no mentiré. Nunca desde mi trono profético he dicho algo referente a un hombre o a una mujer que no me lo mandara Zeus, padre de los Olímpicos. Habéis de saber la fuerza de esta justificación y os invito a seguir la voluntad de mi padre: porque no hay juramento que prevalezca sobre Zeus.

*Corifeo:* Zeus, según dices, te apremió a revelar este oráculo a Orestes, vengando la muerte de un padre sin tener en cuenta el honor debido a una madre.

*Apolo:* Sí, porque no es lo mismo la muerte de un noble héroe investido con el cetro, regalo de Zeus, a manos de una mujer que no ha lanzado desde lejos, como una amazona, dardos impetuosos, sino de la manera que lo oiréis, Palas y vosotros que estáis sentados aquí para decidir con vuestro voto esta causa. Volvía de la guerra, habiendo triunfado casi en todo. Ella lo recibe con dulces palabras, lo conduce al baño, y cuando sale de la bañera lo envuelve con un velo y lo golpea, impedido por aquel inextricable peplo bordado. Ya os he expuesto el fin de este héroe augusto entre todos, del caudillo de la armada. He hablado así de ella para excitar a los miembros del tribunal encargado de decidir este proceso.

*Corifeo:* Según tu argumento, Zeus honra preferentemente la muerte de un padre; pero él mismo encadenó a su viejo padre Cronos. ¿Cómo esto no está en contradicción con lo anterior? Yo os tomo por testigos de que habéis oído estas razones.

*Apolo:* ¡Oh monstruos odiados por todos, aborrecidos de los dioses! Zeus puede desatar unos grillos; esto tiene remedio y hay muchos medios de librarse de ellos. Pero cuando el polvo se ha bebido la sangre de un hombre, una vez muerto, ya no hay



resurrección. Mi padre no ha creado encantamientos contra este mal, él que remueve todas las cosas arriba y abajo, sin jadear por el esfuerzo.

*Corifeo:* Mira, pues, cómo defiendes su absolución. Habiendo derramado por el suelo la sangre de una madre, su misma sangre, ¿habitará en Argos el palacio de su padre? ¿Qué altares públicos frecuentará? ¿Qué fraternidad lo admitirá en sus lustraciones?

*Apolo:* También te lo diré, y entérate de que hablo justamente. La madre no es la engendradora del que llama su hijo, sino la nodriza del germen recién sembrado. El que engendra es el hombre; ella, como una extranjera para un extranjero, salva el retoño, si la divinidad no lo malogra. Te voy a dar la prueba de este argumento: se puede ser padre sin una madre. Cerca tenemos un testigo, la hija de Zeus Olímpico, que no ha sido nutrida en las tinieblas de un vientre, y, sin embargo, ninguna diosa podría dar a luz un vástago semejante.

**Esquilo: *Euménides*, 614-664**

## Texto 4

Eveno engendró a Marpesa, a la que pretendió Apolo, pero Idas la arrebató en un carro alado, regalo de Poseidón... Idas llegó a Mesenia, donde se encuentra con Apolo, que intenta quitarle a la muchacha. Cuando peleaban por ella, Zeus puso fin a la reyerta y permitió que la misma doncella eligiera con quién quería casarse; Marpesa, temiendo que, al envejecer, Apolo la abandonara, eligió a Idas como marido [...].

Apolo deseoso de unirse a Casandra, le prometió enseñarle la mántica. Pero ella, después de haberla aprendido, lo rechazó, por lo que Apolo privó a sus profecías del poder de persuasión [...].

Apolo, que amaba a Jacinto, lo mató involuntariamente al lanzar el disco [...].

Leucipo tuvo dos hijas, Hilaíra y Febe; los Dioscuros las raptaron y se casaron con ellas. Además de éstas tuvo a Arsínoe, que poseída por Apolo dio a luz a Asclepio; si bien algunos creen que Asclepio no era hijo de Arsínoe, la hija de Leucipo, sino de Corónide, hija de Flegias, de Tesalia. Se dice que Apolo, enamorado, al punto yacido con ella, pero que Arsínoe contra la voluntad de su padre prefirió a Isquis, hermano de Ceneo, y cohabitó con él. Apolo, al cuervo que le dio la noticia lo maldijo y lo volvió negro, pues hasta entonces había sido blanco, y a Corónide la mató. Cuando estaba siendo incinerada, Apolo arrebató al niño de la pira y se lo confió al centauro Quirón, quien a más de criarlo le enseñó medicina y cinética.

**Apolodoro: *Biblioteca*, I, 7; III, 12; III, 10; III, 9**

## Texto 5

...Se complace en las espesuras de la selva y en los despojos de las fieras que cautiva, émula de la virginal Febe; una cinta sujetaba sus cabellos abandonados en desorden. Muchos la pretendieron pero ella rechaza a sus pretendientes y, libre de marido al que no soportaría, recorre los parajes más solitarios de los bosques y desdeña enterarse de lo que es el Himeneo, el Amor o el lazo conyugal. Muchas veces le dijo su padre: “Un yerno me debes, hija”. Muchas veces le dijo su padre: “Me debes nietos, hija mía”.

Ella, que odiaba como un crimen las antorchas nupciales, mostraba su bello rostro teñido de avergonzado rubor, y en los brazos acariciantes de su padre y colgada de su cuello, le decía: “Concédeme, padre mío querido, poder disfrutar de una virginidad perpetua; también a Diana se lo concedió su padre.” Él desde luego, atendió a sus ruegos; pero a tí tu mismo atractivo te impide lograr lo que deseas, y tu hermosura se opone a tus anhelos. Febo está enamorado, ha visto a Dafne y ansía unirse a ella...

Ve sus ojos que resplandecen como ascuas, ve su boca, que no basta con ver; se extasía con sus dedos y manos, con sus brazos y antebrazos desnudos en más de la mitad; y las partes ocultas las supone mejores aún. Pero ella huye más veloz que la brisa ligera, y no se detiene a estas palabras con que él la llama: “Ninfa, por favor, deténte; no soy un enemigo que te persigo... entérate de a quién gustas; no es un habitante del monte, no soy un pastor, no un ser repelente que guarde aquí vacas o rebaños de ovejas. No sabes, temeraria, no sabes de quién huyes, y por eso huyes. A mí me obedecen como esclavas la tierra de Delfos y Claros y Tenedos y la residencia real de Pátara; Júpiter es mi padre; por mediación mía se revela tanto lo que será como lo que ha sido y lo que es; gracias a mí suena el canto en armonía con las cuerdas. Infalible es mi flecha, desde luego, pero hay una que lo es aún más que la mía, y que ha causado una herida en mi corazón antes intacto. Invento mío es la medicina, en todo el mundo se me llama auxiliador, y el poder de las hierbas me está sometido. ¡Ay de mí, porque ninguna hierba es capaz de curar el amor, y no sirven de nada a su señor las artes que sirven a todos los demás!”.

Aún iba a seguir hablando cuando Dafne huyó a la carrera, despavorida... Pero el joven dios no puede soportar por más tiempo dirigirle en vano palabras acariciantes, y, obedeciendo a los consejos de su mismo amor, sigue sus huellas en carrera desenfrenada... corren veloces el dios y la muchacha, él por la esperanza, ella por el temor. Sin embargo el perseguidor, ayudado por las alas del amor, es más rápido, se niega el descanso, acosa la espalda de la fugitiva, y hecha su aliento sobre los cabellos de ella que le ondean sobre el cuello. Agotadas sus fuerzas, palideció; vencida por la carrera de tan acelerada huida, mira las aguas del Peneo y dice: “Socórreme, padre; si los ríos tenéis un poder divino, destruye, cambiándola, esta figura por la que he

gustado en demasía”. Apenas acabó su plegaria cuando un pesado entorpecimiento se apoderó de sus miembros; sus suaves formas van siendo envueltas por una delgada corteza, sus cabellos crecen transformándose en hojas, en ramas sus brazos; sus pies un momento antes tan veloces quedan inmovilizados en raíces fijas; una arbórea copa posee el lugar de su cabeza; su esplendente belleza es lo único que de ella queda. Aún así sigue Febo amándola, y apoyando su mano en el tronco percibe como tiembla aún su pecho por debajo de la corteza reciente; y estrechando en sus brazos las ramas, como si aún fueran miembros, besa la madera; pero la madera huye de sus besos. Y el dios le habla así: “Está bien, puesto que ya no puedes ser mi esposa, al menos serás mi árbol; siempre te tendrán mi cabellera, mi cítara, mi aljaba”.

**Ovidio: *Metamorfosis*, I, 475-559**

## Texto 6

*Creusa*: ¡Oh tú, que haces vibrar la voz de siete sonidos de la cítara cuando en los agrestes cuernos sin vida haces sonar el agradable eco de los himnos de las Musas! A ti, hijo de Leto, haré llegar mis reproches a la luz del día. Viniste a mi con tu peplo brillante de oro, cuando en mi regazo ponía los pétalos de azafrán cortados para adornar mi peplo con aúreo resplandor.

Me tomaste de las blancas muñecas de mis manos y me llevaste a una cueva como lecho, mientras yo gritaba: “¡madre!”, tú, dios seductor, dando gusto a Cipris con tu desvergüenza. Y yo —la desdichada—, te parí un niño, que por miedo a mi madre arrojé en tu propia cama, en la que pusiste sobre mí —desventurada— el yugo de una triste unión.

**Eurípides: *Ion*, 880, ss.**



## Cuestionario para los textos de autores antiguos

1. ¿Por qué se irrita Apolo contra el ejército griego?
2. ¿Cuáles son los efectos de las flechas que dispara Apolo?
3. ¿Por qué sabe Aquiles que el dios que está irritado es Apolo y no otro?
4. ¿Cuál es, en tu opinión, el dominio sobre el que Apolo ejerce su soberanía, según el Texto 1?
5. ¿Cuál es la causa de que Hera persiga a Leto?
6. ¿Por qué Leto no amamanta a Apolo?
7. ¿Cuáles son los dominios que Apolo reclama nada más nacer?
8. ¿Cuál es el tipo de música que patrocina Apolo?
9. ¿En qué se basa la relación de Apolo con la poesía?
10. ¿Qué significado tiene, en tu opinión, el que Apolo mate a la Dragona de Delfos?
11. ¿Qué diferencias hay entre la versión de Hesíodo y la del *Himno Homérico a Apolo* sobre el monstruo Tifón?
12. ¿A quién invoca Hera para concebir a Tifón? ¿Por qué?
13. ¿Qué relación crees que existe entre el combate de Apolo con la Dragona y el de Zeus con Tifón?
14. ¿Qué conexión existe, en tu opinión, entre Hera, la Dragona y Gea?
15. ¿Cuáles son, para Apolo, los agravantes que concurren en el asesinato de Agamenón?
16. ¿Cuál es la causa, en tu opinión, de que Zeus no haya creado ningún remedio contra la muerte, según la afirmación de Apolo?
17. ¿Qué confrontación crees que subyace bajo la de las Erinias y Apolo?
18. Resume los argumentos de las Erinias en contra de Orestes y los de Apolo en favor del mismo, y coméntalos.
19. ¿Cómo explicarías el rechazo de las mujeres y las ninfas a las pretensiones amorosas de Apolo? ¿Cómo reacciona Apolo ante estos rechazos?

## Comentaristas contemporáneos

*El texto séptimo es un extracto del trabajo de G. Dumézil sobre Apolo. En su primera parte se hace referencia a la articulación del arco, la lira y la profecía en la figura de Apolo. En la segunda, se han seleccionado las conclusiones de este autor sobre la relación de Apolo con Zeus, y sobre las semejanzas y diferencias que existen entre ambas divinidades.*

*El texto octavo es de A. Melero y en él se recoge, de forma resumida, el significado que para los griegos tenía la religión de Apolo délfico.*

*El texto noveno son dos fragmentos de M. P. Nilsson. En el primero se insiste en el significado de la doctrina apolínea; en el segundo se resalta el carácter de salvaguarda del orden establecido que tienen las doctrinas délficas.*

*El texto décimo es de E. R. Dodds, y en él su autor atribuye el éxito del Oráculo de Delfos, entre otras cosas, al papel que jugó como tranquilizador de las conciencias y remediador de los miedos y las inseguridades que las intensas luchas y los rápidos cambios, producidos en Grecia a lo largo de los siglos VII y VI a. de C., debieron de provocar en las personas.*

*El texto undécimo es de S. B. Pomeroy y expone una visión de la crítica feminista sobre la actividad amatoria de Apolo.*

### Texto 7

La articulación de la lira y el oráculo se deja interpretar fácilmente. Por el oráculo, Apolo comunica la voluntad de Zeus... Por la lira, muestra a los hombres cómo pueden hacerse oír agradablemente por los dioses. Gracias a Apolo, las dos vías inversas de la comunicación entre la tierra y las cumbres del Olimpo están siempre disponibles.

...El arco y la lira, creaciones humanas, han sido anexionadas a los órganos de la voz: incluso sin palabras, la lira produce ya un canto.

Si es verdad que en todo sistema politeísta cada dios sólo se define en relación a los demás, la lectura de la *Ilíada* no deja dudas: Apolo no es separable de Zeus, y la fórmula de sus relaciones se basa en dos premisas:

1. Apolo está siempre y espontáneamente de acuerdo con Zeus y le secunda en el cumplimiento de sus designios, cualesquiera que sean.
2. Entre los múltiples aspectos de Zeus, solamente los mejores, desde el punto de vista moral, son los que se reflejan en Apolo cuando éste actúa por sí mismo.

Bajo esta constante armonía del padre y el hijo, las diferencias son sensibles.

Los dos personajes no son iguales: como los demás dioses, Apolo se reconoce inferior a Zeus... Esta desigualdad lo preserva de las pesadas responsabilidades que asume, bien o mal, el soberano de los dioses... En las dos muertes escandalosas en las que Apolo participa —la de Patroclo y la de Héctor—, permanece puro: activa y pasivamente, no hace más que adherirse por esencia a una voluntad superior.

Estas dos características —los lazos particulares con su padre y su superioridad moral— definen en profundidad este personaje... La pareja constituida así por Zeus y Apolo no tiene paralelo en las teologías de otros pueblos indoeuropeos... No parece que la estructura de Zeus y Apolo, del Padre y del Hijo, del hijo amado y honrado por el padre, enteramente dócil al padre y, no obstante, mejor que él, aplicando y anunciando a los hombres la voluntad del padre, no es indoeuropea. Sin duda, ha sido tomada de una ideología prehelénica de un tipo semejante al que varias religiones del Próximo Oriente presentan formas vecinas.

**G. Dumézil: *Apollon sonore*, pp. 43, 52, 74, 77-78, 84**

## Texto 8

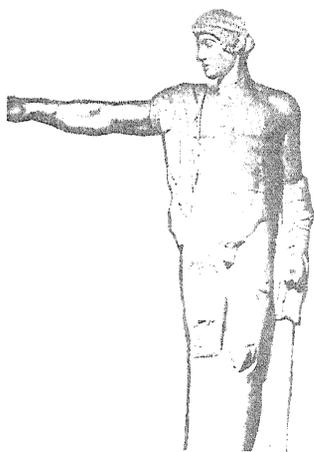
Durante la época arcaica la religión olímpica tuvo su máxima representación en el desarrollo del culto de Apolo en Delfos, cuya doctrina básica es la de las barreras profundas que separan no sólo al hombre de la divinidad, sino a las mismas clases sociales entre sí. El pecado original de la religión délfica es la *hybris*, es decir, todo intento por superar los límites. El orgullo y la soberbia del hombre, que aspira a algo más de lo que es puramente humano, es *hybris*, insolencia, es pecado, y los dioses castigan cruelmente esta transgresión de la norma. Contra la *hybris* los dioses responden con la *némesis*. La nulidad de la vida humana es puesta constantemente de relieve por esta religión...

La moral délfica se expresó en el enunciado de una serie de máximas que, como expresión del legalismo más puro, invitaban al hombre a no salirse de sus límites y respetar el orden establecido: “inclínate ante la divinidad”, “domínate”, “respetar la autoridad”, “sé respetuoso en tus palabras”, “mantén a la mujer bajo la ley”, y sobre todo las dos más famosas: *medèn ágan* (“nada en exceso”) y *gnóthi seautón* (“conócete a ti mismo”).

**A. Melero: “Evolución del pensamiento religioso griego”,  
en *Temas de C. O. U.*, p. 102**

## Texto 9

En el templo de Apolo en Delfos estaba esculpida la famosa frase “conócete a ti mismo”. Ninguna máxima ha sido tan repetida. Para nosotros significa la necesidad de conocerse a sí mismo; para los contemporáneos significaba “sabe que eres hombre y sólo hombre”. Estas palabras son el centro de la doctrina de la relación del hombre con los dioses que Apolo trataba de inculcar. El hombre ha de tener conciencia de su propia impotencia y de la omnipotencia divina. Junto a esta frase, Platón cita otra: “nada en exceso”, y en otro pasaje dice que los que entraban en el templo de Apolo se encontraban con el aviso *sophrónei*. El concepto griego expresado por esta palabra es difícil de traducir; podría quizás decirse “sé prudente”, en el sentido de mostrarse comedido, conocer su lugar y no sentir orgullo ninguno ni ante los dioses ni ante los hombres. El concepto tiene un contenido semejante al de “nada en exceso”. Píndaro expresa la misma idea con más vigor en esta advertencia: Si la suerte te es favorable, “no intentes ser Zeus”; “a los mortales convienen cosas mortales”, “no olvides el abismo infranqueable que hay entre los hombres y los dioses” [...].



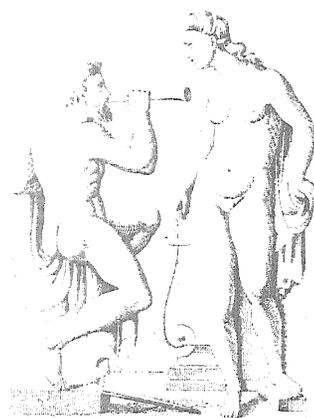
Todas estas frases religiosas, morales o simplemente prácticas constituyen una unidad indivisible. Una frase como “nada en exceso” en su sentido religioso condensaba la doctrina apolínea de la humildad del hombre en comparación con los dioses; en su aspecto político, esta frase era la sabiduría del estadista cuando intentaba sofocar la lucha asoladora entre las clases sociales. Junto al desasosiego y la efervescencia, junto a los mil afanes belicosos de todos los dominios de la vida, existió una poderosa corriente que buscaba orden y pedía que el hombre se diese cuenta de su propia limitación, conociese su lugar en la relación con los hombres y con los dioses y respetase los mandamientos necesarios para mantener la paz con los dioses y entre los hombres.

Esta corriente, que es parte del legalismo, fue el medio de encauzar el desasosiego de la época, impidiendo que las revoluciones degeneraran en una ruina general de la polis y de la religión y haciendo que se constituyese un orden social y religioso sólido. Una expresión de esta corriente son las reglas de vida de Hesíodo, la sabiduría práctica de los siete sabios, que prescribían para la conducta de los hombres entre sí y respecto a los dioses. Además, se manifestó también en la legislación, que comenzó con la fijación por escrito del derecho oral y que terminó con profundas reformas políticas y sociales, y en los preceptos del oráculo sobre la reglamentación de la vida religiosa. La misión de la sabiduría práctica y de la legislación consistía en obtener la paz entre los hombres, mientras que a Apolo incumbía garantizar la paz con los dioses.

**M. P. Nilsson: *Historia de la religión griega*, pp. 58-59, 62-63**

## Texto 10

Es muy sorprendente la escasez de escepticismo declarado a propósito de Delfos antes de la época romana. El prestigio del Oráculo debió de estar bastante arraigado para sobrevivir a su escandalosa conducta durante las Guerras Médicas. Apolo en aquella ocasión no mostró ni presciencia ni patriotismo, y, sin embargo, su pueblo no le abandonó desengañado; por el contrario, parece haber aceptado sin reparos sus torpes intentos de cubrir la retirada y de desdecirse. La explicación de esto debe buscarse, a mi entender, en las condiciones sociales y religiosas de la época. En una cultura de culpabilidad es abrumadora la necesidad de una seguridad sobrenatural, de una autoridad trascendente. Pero Grecia no tenía ni una Biblia ni una Iglesia; y ésa es la razón de que Apolo, vicario del Padre celestial en la tierra, viniera a llenar el vacío. Sin Delfos, la sociedad griega difícilmente habría podido resistir las tensiones a que se vio sometida durante la Epoca Arcaica. El sentimiento aplastante de la ignorancia y la inseguridad humanas, el temor del *phthónos* divino, el temor del *miasma*, la carga acumulada de todo esto, habría sido insoportable sin la seguridad que podía dar un consejero divino y omnisciente, la seguridad de que, detrás del caos aparente, había un conocimiento y un propósito. “Yo sé cuánto suman los granos de arena y las medidas del mar”; o, como otro dios dijo a otro pueblo, “hasta los cabellos de vuestras cabezas están contados”. En virtud de este conocimiento divino, Apolo podía decirle a uno lo que debía hacer cuando se sentía preocupado o atemorizado; Apolo sabía las reglas del complicado juego que los dioses jugaban con la humanidad, era el supremo *alexikakos*, “desviador del mal”. Los griegos creían en su Oráculo, no porque eran necios supersticiosos, sino porque no podían pasarse sin creer en él. Y cuando declinó la importancia de Delfos, como ocurrió en la época helenística, la principal razón de su decadencia no fue, según sospecho, que los hombres se hubieran vuelto más escépticos (como creyó Cicerón), sino más bien que disponían ya de otras formas de tranquilización religiosa.



E. R. Dodds: *Los griegos y lo irracional*, p. 79

## Texto 11

Las aventuras amorosas de Apolo con mujeres mortales —y también con hombres— son aún más destructivas que las de su padre Zeus, pues no sólo es lujurioso, sino también vengativo... Casandra, Sibila, Dafne son destruidas por haber despertado la atención de Apolo. Pero contemplando su destino desde otro punto de vista, estas mujeres, como Atenea y Artemis, rehusaron el yugo masculino y alcanzaron así un triunfo de propia afirmación.

La real seducción y traición de Apolo a Creusa, con un hijo nacido de esta unión, refleja que los dioses mantienen un nivel de moralidad bastante más bajo que los mortales... Apolo, de otro modo reconocido por su racionalidad y moderación, pierde estas cualidades cuando es rechazado por las mujeres.

S. B. Pomeroy: *Diosas, ramerías, esposas y esclavas*, p. 25

## Cuestionario para los textos de comentaristas contemporáneos

1. ¿Cómo se articulan en la figura de Apolo la lira, el arco y la actividad oracular?
2. ¿Por qué crees que Dumézil califica a Apolo con el epíteto de “sonoro”?
3. ¿Cuál es la relación de Apolo con Zeus?
4. ¿Qué es lo que guía todas las actuaciones de Apolo?
5. ¿Cuál es la doctrina básica de la religión de Apolo délfico?
6. ¿Por qué crees que la *hybris* es el pecado máximo de la religión apolínea?
7. ¿Qué significado tiene la máxima délfica “nada en exceso”?
8. ¿Cómo se relaciona, en tu opinión, la moral de las máximas délficas con el orden olímpico instaurado por Zeus?
9. ¿Desde el punto de vista político calificarías la religión apolínea de conservadora o de progresista? ¿Por qué?
10. ¿Cómo argumenta Dodds el papel tranquilizador que juega el Oráculo de Delfos en la Epoca Arcaica? ¿Quiénes o qué juegan ese papel, en tu opinión, hoy en día?
11. ¿Cuál es la opinión de Pomeroy sobre las aventuras amorosas de Apolo?

UNIDAD 4

---

Atenea,  
la hija de Zeus



# Contenidos

---



## **Atenea, la diosa de la *métis***

Atenea es una antigua diosa minoica del hogar, que se convirtió en la figura femenina más importante del panteón olímpico. El lugar preeminente que en él ocupa y su grandeza le viene, como ella misma reconoce, de las condiciones especiales de su nacimiento, porque ella es únicamente hija de Zeus, salida no de un útero femenino, sino de la cabeza del soberano de los dioses. Ya se ha visto cómo el nacimiento de esta diosa supuso el golpe de gracia que zanjó para siempre la rivalidad de Zeus con Gea. Con este nacimiento, Zeus se apoderó de la facultad de dar a luz y proclamó el dominio absoluto de los varones sobre la procreación, como corresponde a la ideología patriarcal.

Los dominios sobre los que Atenea ejerce su actividad son múltiples y en ellos concurre con otras divinidades, como es frecuente entre los olímpicos. Pero, quizás, esta concurrencia sea mayor en esta divinidad que en ninguna otra, hasta el punto de que, a primera vista, no parece que haya un dominio que específicamente le sea propio, sino que todos son compartidos.

Estos dominios, por otra parte, no pueden ser más dispares, ya que van desde el patrocinio de las labores primorosas del hilado y el tejido, actividad típicamente femenina, a su intervención en la guerra y los combates, tarea masculina por excelencia. Entre ambos polos, Atenea extiende su intervención:

- Protege a las ciudades, como divinidad políada, y tiene una actividad política importante.
- Ayuda a los artesanos en general: carpinteros, herreros, constructores de barcos, etc.

— Patrocina el arte de la conducción, tanto de los pilotos como de los aurigas.

— Cuida de los héroes en sus aventuras, acompañándolos y auxiliándolos.

Para poder poner un poco de orden en este amplio abanico de funciones es necesario precisar el modo de actuar de Atenea en todos estos campos. Ello es lo que va a permitir definir cuál es el significado de esta diosa en el panteón olímpico. J. P. Vernant y M. Detienne, en un trabajo ya citado<sup>1</sup>, hacen un estudio de toda estas actuaciones de Atenea, tomando a la *métis*, la inteligencia práctica, como eje que vertebraba la actividad de Atenea.

El parentesco de la diosa con la *métis* no puede ser más evidente. No porque sea hija de Zeus, el dios *metieta* por excelencia, sino porque, en cierta manera, su madre es la diosa Metis. Como ya se ha visto en la versión de Hesíodo, Zeus engulló a Metis cuando estaba embarazada de Atenea, precisamente para impedir que de ella naciera un segundo hijo más fuerte que su padre y que pudiera destronarlo, como era ya una tradición en la realeza divina. Zeus, al engullir a Metis, no sólo conjuró el peligro que las futuras maternidades de ésta le representaba, dotando de una estabilidad indestructible a su soberanía, sino que se apoderó también del fruto de su embarazo y parió él mismo una hija caracterizada por una *métis* que siempre va a estar al servicio del orden instaurado por él.

Atenea es, por tanto, una divinidad de la *métis*, y esta forma de inteligencia es lo que define el modo de intervenir de esta diosa y la diferencia de otras divinidades.

Atenea concurre con Deméter en el campo de la agricultura, ya que los griegos atribuyen a la hija de Zeus la invención del arado. Pero esto no quiere decir que Atenea compita por un dominio que le pertenece a Deméter, sino que la habilidad técnica, propia de esta diosa, complementa con la aportación del arado la acción nutricia de Deméter.

Ares es, sin duda, el dios de la guerra y el que impera en las batallas, según Homero. Ahora bien, el triunfo en la actividad bélica depende no sólo del valor y la fuerza, sino también de la rapidez y la astucia para planear el ataque. Pero no es sólo esto, en la táctica guerrera de la antigua Grecia, donde la lucha es cuerpo a cuerpo, y mucho más aún en los combates singulares de la época homérica, tiene gran importancia ofrecer al enemigo el aspecto más feroz posible, para provocar en él un pánico que le haga huir aterrorizado o que paralice sus miembros como si una fuerza mágica lo retuviera. Todo ello está relacionado con la intervención de Atenea en el dominio de la guerra, que se manifiesta en dos niveles: por una parte, en los aspectos estratégicos y tácticos que deben acompañar a todo ataque; por otra, en el uso de

---

<sup>1</sup> *Les ruses de l'intelligence. La métis des grecs*, pp. 159-229.

medios casi mágicos que la diosa pone en juego para asegurar el triunfo. La presencia de Atenea en la batalla suele causar el pánico y paralizar a sus adversarios, y esta inmovilidad tiene que ver con el terror que provoca su potente grito, con el deslumbramiento del brillo de sus armas y con la mirada petrificadora que la Gorgona lanza desde su escudo. Son inquietantes sortilegios cuyo secreto se guarda en el resplandor de la mirada fascinante de Atenea *Glaukôpis*, la divinidad “de ojos brillantes” como los de la lechuza<sup>2</sup>.

Con Poseidón Atenea tiene dos confluencias: una, en el campo hípico y otra, en el mundo marino. En ambos dominios la intervención de Atenea es doble y se manifiesta tanto en la habilidad del constructor para la buena hechura del carro y el navío, como en la pericia del auriga y el piloto para conducir derecho y aprovechar el momento oportuno. Como ocurría con Deméter y Ares, la intervención de Atenea complementa la actuación de Poseidón. En este caso concreto, el dios llega hasta donde empieza el artificio, que aporta la diosa; la actitud de aquél es más pasiva frente a la actividad que caracteriza la intervención de ésta.

Atenea también está presente en la competición deportiva, donde el administrar la energía, emplearse a fondo en el momento oportuno o, incluso, aprovechar los fallos del contrincante requieren poseer este tipo de inteligencia que es propia de la intervención de la hija de Zeus.

Por último, hay que destacar la relación de esta diosa con Hefesto, un dios al que numerosos relatos asocian con Atenea y que, como ella, también es una divinidad de la *métis*. Estas dos divinidades tienen bastantes cosas en común, empezando por su habilidad manual. Hefesto es el gran artífice divino, pero su inteligencia y pericia manual no compite con las de Atenea. Hefesto está asociado al fuego, a los vientos y al metal y ejerce su dominio en el arte de la fragua; mientras que la actividad de Atenea queda más del lado de la oportunidad en la intervención, la pericia y la inteligencia para conseguir el triunfo en cualquier circunstancia.

Hay quien ha querido ver en la cojera de Hefesto el estigma que, en la civilización griega, persiguió al trabajo manual como algo propio de esclavos<sup>3</sup>. Esta imperfección

---

<sup>2</sup> Cf. Vernant y Detienne: *Op. cit.*, p. 74.

<sup>3</sup> Cf. M. I. Finley: *El mundo de Odiseo*, p. 80.

Existen otras interpretaciones para la cojera de Hefesto:

M. Delcourt opina que la cojera de Hefesto se debe al hecho de haber sido iniciado en la magia (*Hephaistos*, pp. 110-136).

M. Detienne y J. P. Vernant sostienen que la invalidez de Hefesto es la manifestación de una naturaleza dotada de una dirección doble y divergente. La inteligencia de este dios debe ser extremadamente flexible y poseer valores oblicuos y curvos, para poder trabajar con elementos tan movedizos y fluidos como el fuego, los vientos y los metales fundidos (*op. cit.* p. 245).

del dios se ve resaltada por las burlas de las que suele ser objeto por parte de las otras divinidades, y por el desprecio que hacia él manifiesta Zeus e, incluso, su propia madre Hera. La razón de este menosprecio y de la deformidad de Hefesto reside en que el dios artesano no podía tener el mismo *status* que las demás divinidades, tenía que estar aquejado de alguna imperfección que compensara la maravilla y la belleza de sus obras<sup>4</sup>. Ello plantea la dificultad de que lo mismo debiera ocurrirle a Atenea por su habilidad artesana y, sin embargo, no hay divinidad más respetada ni más perfecta que ella en el Olimpo. Finley explica este tratamiento diferente en ambas divinidades por el hecho de que, en Grecia, el trabajo manual estaba mal visto en los hombres libres, cuya ocupación habitual debía ser la guerra u otras actividades equivalentes, como la caza y las competiciones deportivas; pero, por el contrario, el trabajo manual estaba bien visto en las mujeres, ya que éste era considerado como la ocupación propia de su sexo, tanto de libres como de esclavas, tanto de nobles como de humildes.

### Atenea y los nacimientos singulares

Hay otro punto en que Atenea y Hefesto están asociados: el carácter de su concepción singular. Según la versión hesiódica, Hefesto, como Atenea, nació de una sola persona: la diosa Hera lo concibió, ella sola, como revancha, precisamente, ante el alumbramiento de Atenea por Zeus. A este respecto, no deja de ser significativo que Hefesto sea presentado, en algunas versiones, como “partero” de Atenea, ya que fue este dios quien golpeó la cabeza de Zeus para que la diosa pudiera nacer.

También Atenea y Hefesto aparecen relacionados en dos nacimientos fuera de lo común: el de Pandora y el de Erictonio. Ambos dioses están presentes y tienen una parte muy activa en la fabricación y el nacimiento *sui generis* de la primera mujer; pero, sobre todo, estas dos divinidades están en el origen del nacimiento de Erictonio, el último de los autóctonos atenienses. Cuenta un relato ateniense que Hefesto, encendido de deseo por Atenea, intentó forzarla, pero que la diosa, en vez de huir como es habitual en las mortales o las ninfas, consiguió esquivar al dios, cuyo semen se derramó sobre la tierra y de él nació Erictonio<sup>5</sup>.

La relación de ambas divinidades con estos alumbramientos podría parecer, a primera vista, un tanto paradójica: Atenea es una diosa virgen contra la que Afrodita nada puede; Hefesto es un dios “fálico” llamado al fracaso en sus relaciones sexuales, no sólo porque pretenda sin éxito unirse a una virgen, sino porque está casado con

<sup>4</sup> F. Frontisi-Decroix ha estudiado la paradoja que supone este desprecio en *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*.

<sup>5</sup> Para la significación de este relato, cf. N. Loraux: *Les enfants d'Athéna*, pp. 119 ss.



una esposa tan imposible como resulta ser Afrodita, hecho que le condena a la *apaidía* y a que sus únicos hijos sean los que fabrique con su habilidad de artesano. Pero, tal vez, resida en esta mala relación de ambas divinidades con la sexualidad la razón por la que, precisamente, Atenea y Hefesto propician nacimientos que son el fruto de una relación fuera del intercambio sexual normal.

## Atenea, la virgen guerrera

La concurrencia de Atenea con Hefesto lleva a uno de los aspectos esenciales de la personalidad de esta diosa: su carácter de *Parthénos*, de “doncella”. Esta vocación por la virginidad aleja a la hija de Zeus del contacto con dioses y hombres, lo que no deja de ser una paradoja tratándose de la diosa que más se preocupa por los héroes griegos y cuyo corazón siempre se inclina hacia lo viril. Pero ello sólo es una falsa paradoja. Atenea es virgen no porque rechace a los hombres o porque, al carecer de madre, sienta una natural aversión hacia la maternidad, sino por su condición, precisamente, de divinidad guerrera. Como se verá más adelante, la guerra y la maternidad dentro del matrimonio son las instituciones reservadas, en Grecia, a los varones y a las mujeres, respectivamente. Según Vernant<sup>6</sup>, la muchacha que rechaza el matrimonio, la institución que en Grecia la convierte en mujer, y se inclina hacia la guerra pasa a encarnar los valores guerreros en su máxima intensidad, ya que éstos cesan de ser exclusivos de un solo sexo, el masculino, para convertirse en “totales”. Y estos valores son los que encarna, por excelencia, la virgen Atenea.

Esta vocación de Atenea por la castidad podría justificar también el que sea la compañera ideal de los héroes: la diosa reúne en su figura todas las ventajas que brinda la amistad y el compañerismo sin presentar ninguno de sus inconvenientes como, por ejemplo, la pulsión a competir, ya que ningún varón siente la necesidad de rivalizar con un ser de naturaleza femenina. A lo largo de toda la literatura griega, Atenea aparece ayudando y protegiendo a los más importantes héroes griegos; pero, sin duda, de todos ellos su predilecto es Ulises, tal vez por ser la persona que, en el nivel humano, mejor representa la *métis* en todos sus variados aspectos, incluidas la mentira, la trapacería y el juego con ventaja.

Por último, aunque las mujeres son hijas de Pandora y a ésta se la puede considerar un producto de la *métis* —de Zeus, de Hefesto y de Atenea—, la hija de Zeus no tiene, en el mito, una relación demasiado amigable con las mujeres<sup>7</sup>. No podía tenerla, y no porque sea enemiga de ellas, sino, una vez más, porque, como la



6 *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, p. 28.

misma diosa dice, su condición de hija del padre que no ha sido alumbrada por una madre la hace ajena, al menos en los relatos míticos, al mundo femenino. Es cierto que en Atenas protege al matrimonio, pero esta protección es posible que no se deba a una afinidad con las mujeres, sino a su carácter de diosa políada, ya que el matrimonio, en Atenas, es una institución fundamental para asegurar la supervivencia de la ciudad y prevenir el riesgo de que una semilla bastarda y no ateniense contamine la pureza de sus ciudadanos.

---

7 No ocurre lo mismo en el ritual, donde las mujeres suelen participar en las fiestas en honor de Atenea.



# Textos para trabajar en clase

---



## **Autores griegos**

*El texto primero es el Himno Homérico a Atenea, donde se narra el nacimiento de la diosa y la terrible conmoción que crea en la Naturaleza, cuando sale, totalmente armada, de la cabeza de Zeus.*

*La traducción es de A. Bernabé Pajares*

*El texto segundo pertenece al Himno Homérico a Afrodita. En él se resalta la condición de virgen de Atenea y se alude a los campos de actuación que quedan bajo su dominio.*

*La traducción es de A. Bernabé Pajares*

*El texto tercero es de Píndaro, de la Olímpica XIII, y refiere cómo Belerofonte domó al caballo Pegaso gracias a la ayuda de la brida que le dio Atenea.*

*La traducción es de A. Ortega*

*El texto cuarto es un pequeño fragmento de los "Trabajos y días", de Hesíodo, en el que se recoge el consejo del poeta sobre qué madera es la mejor para fabricar un arado.*

*La traducción es de A. Pérez Giménez y A. Martínez Díez*

*El texto quinto es el episodio del Viaje de los Argonautas de Apolonio de Rodas, que cuenta el paso de Jasón y sus compañeros por las rocas Cineas y la ayuda decisiva que les presta Atenea.*

*La traducción es de C. García Gual*

*El texto sexto es un fragmento del Canto XXIII de la Iliada, en el que se narran los funerales que Aquiles preparó en honor de Patroclo. En los Juegos que, con motivo de los mismos, se organizaron Ulises y Ajax compitieron en la carrera, consiguiendo ganar Ulises con la ayuda de Atenea.*

*La traducción es de L. Segalá*

*El texto séptimo pertenece al Canto V de la Iliada, donde se narra la intervención de las divinidades olímpicas en la batalla entre griegos y troyanos. Las diosas Hera y Atenea, preocupadas por la actuación de Ares, que está causando una verdadera matanza en el ejército griego, piden permiso a Zeus para intervenir. Zeus se lo concede, y Atenea hiere a Ares y lo aleja del campo de batalla.*

*La traducción es de L. Segalá*

*El texto octavo narra el pasaje del Canto XIII de la Odisea, en el que Ulises se despierta en las playas de Ítaca, donde lo ha dejado dormido la nave de los feacios que lo condujo a su patria. Ulises no sabe dónde está y le pregunta a Atenea, que se le acerca bajo la figura de un joven pastor. Hay en estos versos un auténtico duelo entre la capacidad de la diosa y la del héroe para inventar historias falsas con la intención mutua de engañar a su interlocutor.*

*La traducción es de L. Segalá*

*El texto noveno recoge las palabras que pronuncia Atenea al final de Las Euménides de Esquilo, en las que comunica su decisión de votar a favor de Orestes y su inclinación por la causa del padre.*

*La traducción es de F. Rodríguez Adrados*

*El texto décimo son cinco versos del Canto XV de la Odisea, y en ellos Atenea aconseja a Telémaco que vuelva a Itaca, entre otras razones, porque, según la diosa, nadie se puede fiar de la fidelidad de las mujeres, ni siquiera de la de Penélope.*

*La traducción es de L. Segalá*

## **Texto 1**

Comienzo por cantar a Palas Atenea, la gloriosa deidad de ojos de lechuza, la muy sagaz, dotada de corazón implacable, virgen venerable, protectora de ciudades, la ardida Tritogenia.

A ella la engendró por sí solo el prudente Zeus de su augusta cabeza, provista de belicoso armamento de radiante oro.

Un religioso temor se apoderó de todos los inmortales al verla. Y ella, delante de Zeus egidífero, saltó impetuosamente de la cabeza inmortal, agitando una aguda

jabalina. El gran Olimpo se estremecía terriblemente bajo el ímpetu de la de ojos de lechuza. En torno suyo la tierra bramó espantosamente. Se conmovió, por tanto, el ponto, henchido de agitadas olas, y quedó de súbito inmóvil la salada superficie. Detuvo el ilustre hijo de Hiperión sus corceles de raudos pies por largo rato, hasta que hubo quitado de sus inmortales hombros las armas divinales la virgen Palas Atenea. Y se regocijó el prudente Zeus.

*Himno Homérico a Atenea, XXVIII*

## Texto 2

Tres corazones hay, sin embargo, a los que [Afrodita] no puede persuadir ni engañar.

La hija de Zeus egidífero, a Atenea, la de ojos de lechuza. Pues no le agradan las acciones de la muy áurea Afrodita, sino que le atraen las guerras y la acción de Ares, combates y batallas, así como ocuparse de espléndidas labores. Fue la primera que enseñó a los artesanos que pueblan la tierra a hacer carros y carrozas variamente adornados de bronce. Fue también la que enseñó a las doncellas de piel delicada, en sus aposentos, espléndidas labores, inspirándolas en el ánimo a cada una.

*Himno Homérico a Afrodita, V, 7-17*

## Texto 3

Belerofonte un día junto a la fuente, deseando sujetar a Pegaso, al hijo de Gorgona coronada de serpientes, soportó numerosas fatigas por cierto, hasta que un freno con cabezal dorado la virgen Palas le trajo, y del ensueño al punto surgió para él el claro día. Y ella dijo: “¿Duermes, rey, estirpe de Eolo? ¡Vamos!, para el caballo recibe este embrujo, y muéstralo a tu padre, el Domador, sacrificándole un cándido toro.”

*Píndaro: Olímpica, XIII, 63-70*

## Texto 4

Llévate a casa un dental, cuando lo encuentres buscándolo en la montaña o en el campo, de carrasca; es el más resistente para arar con bueyes una vez que algún servidor de Atenea lo acople al timón fijándolo con clavos a la reja.

*Hesíodo: Trabajos y días, 428-432*

## Texto 5

Al tiempo que avanzaban les azuzaba el temor, mientras que la pleamar, levantándolos de nuevo, los introducía en las rocas; entonces se apoderó de todos una

angustia muy horrorosa, pues sobre su cabeza se cernía el oleaje como una muerte ineluctable. Ya por aquí y por allí se veía el amplio Ponto, y ante ellos, de improviso, se alzó una gran ola sinuosa, semejante a un quebrado acantilado. Al verla se encogieron con sus cabezas inclinadas, pues les parecía que al caer sobre la nave la sepultaría, pero se apresuró Tifis a desviarla, firme en el timón. La ola rodó tremenda bajo la quilla, pero luego por la proa levantó hacia adelante a la nave lejos de las rocas y la llevó en alto durante algún tiempo...

Entonces, de pronto, a sus pies se alzó una ola y la nave salió despedida a efectos de su violento empuje, volteando como un cilindro hacia delante sobre el cóncavo mar. El remolineante curso los arrastró entre las Chocantes. Zumbaron las rocas al avanzar sobre sus costados. Y el maderamen del navío quedó aprisionado entre ellas. En ese preciso instante, Atenea apartó una roca con su fuerte mano izquierda, y con la derecha empujó a la nave para que pasara a través.

La nave surcó los aires semejante a una alada flecha y no obstante las rocas rasgaron los adornos extremos de la curva popa, al chocar una contra otra encarnizadamente. Entonces, Atenea, después que hubieran pasado salvos, ascendió al Olimpo. Las rocas en aquel mismo lugar, una junto a otra, quedaron plantadas para siempre. Pues así había sido predestinado por los dioses, en cuanto alguno las viera y cruzara en su nave.

Ellos respiraban ya de su temor horroroso de momentos antes, escudriñando el cielo y la superficie del mar que se extendía hasta lejos, pues pensaban haber escapado salvos del Hades. Tifis fue el primero en tomar la palabra:

“Tengo confianza en que nos salvaremos de firme con esta nave. A nadie se lo debemos tanto como a Atenea, que le infundió un coraje divino cuando Argos la entablaba con clavijas, y no es posible que sea destruida. Esónida, tú desde ahora no temas la orden de aquel rey, cuando la divinidad nos ha permitido pasar a través de las rocas.”

**Apolonio de Rodas: *El viaje de los Argonautas*, II, 550-620**

## **Texto 6**

Empezaron a correr desde el sitio señalado, y el Oilíada se adelantó a los demás, aunque el divino Odiseo le seguía de cerca... Pisaba las huellas de aquél antes de que el polvo cayera en torno de las mismas y le echaba el aliento a la cabeza, corriendo siempre con suma rapidez. Todos los aqueos aplaudían los esfuerzos que realizaba Odiseo por el deseo de alcanzar la victoria y le animaban con sus voces. Mas cuando les faltaba poco para terminar la carrera, Odiseo oró en su corazón a Atenea, la de ojos de lechuza:

*Odiseo:* Óyeme, diosa, y ven a socorrerme propicia, dando a mis pies más ligereza.

Así dijo, rogando. Palas Atenea le oyó y agitó los miembros todos, y especialmente los pies y las manos. Ya iban a coger el premio, cuando Ayante, corriendo, dio un resbalón —pues Atenea quiso perjudicarlo— en el lugar que habían llenado de estiércol los bueyes mugidores sacrificados por Aquileo, el de los pies ligeros, en honor de Patroclo; y el héroe llenóse de boñiga la boca y las narices. El divino y paciente Odiseo le pasó delante y se llevó la crátera; y el preclaro Ayante se detuvo, tomó el buey silvestre, y asiéndolo por el asta mientras escupía estiércol, habló a los argivos:

*Ayante de Oileo:* ¡Oh dioses! Una diosa me dañó los pies; aquella que desde antiguo acoge y favorece a Odiseo cual una madre.

*Iliada, XXIII, 758-783*

## Texto 7

Atenea, hija de Zeus, que lleva la égida, dejó caer al suelo, en el palacio de su padre, el hermoso peplo bordado que ella misma había tejido y labrado con sus manos; vistió la túnica de Zeus, que amontona las nubes, y se armó para la luctuosa guerra. Suspendió de sus hombros la espantosa égida que el terror corona: allí están la Discordia, la fuerza y la persecución horrenda; allí está la cabeza de la Gorgona, monstruo cruel y horripilante, portento de Zeus que lleva la égida. Cubrió la cabeza con áureo casco de doble cimera y cuatro abolladuras, apto para resistir a la infantería de cien ciudades. Y subiendo al flamante carro, asió la lanza poderosa, larga, fornida, con que la hija del prepotente padre destruye filas enteras de héroes cuando contra ellos monta en cólera. Hera picó con el látigo a los corceles, y de propio impulso abriéronse, rechinando, las puertas del cielo que cuidan las Horas (a ellas está confiado el espacioso cielo y el Olimpo) para remover o colocar delante la densa nube. Por allí, por entre las puertas, dirigieron los corceles dóciles al látigo y hallaron a Cronión, sentado aparte de los otros dioses, en la más alta de las muchas cumbres del Olimpo. Hera, la diosa de los niveos brazos, detuvo entonces los corceles para hacer esta pregunta al excelso Zeus Cronida.

*Hera:* ¡Padre Zeus! ¿No te indignas contra Ares al presenciar sus atroces hechos? ¡Cuántos y cuáles varones aqueos ha hecho perecer temeraria e injustamente! Yo me aflijo, y Cipris y Apolo, que lleva el arco de plata, se alegran de haber excitado a este loco, que no conoce ley alguna. Padre Zeus, ¿te irritarás conmigo si a Ares le ahuyento del combate causándole funestas heridas?

Respondióle Zeus, que amontona las nubes:

*Zeus:* ¡Ea!, aguija contra él a Atenea, que impera en las batallas, pues es quien suele causarle más vivos dolores [...].

Atenea, la diosa de ojos de lechuza, fue en busca del Tidida y halló a este príncipe junto a su carro y sus corceles, refrescando la herida que Pándaro con una flecha le había causado. El sudor le molestaba debajo de la ancha abrazadera del redondo escudo, cuyo peso sentía el héroe; y alzando éste con su cansada mano la correa, se enjugaba la renegrida sangre. La diosa apoyó la diestra en el yugo de los caballos y dijo:

*Atenea:* ¡Cuán poco se parece a su padre el hijo de Tideo! Era éste de pequeña estatura, pero belicoso. Y aunque no le dejase combatir ni señalarse... conservaba siempre su espíritu valeroso; y desafiando a los jóvenes cadmeos los vencía fácilmente en toda clase de luchas. ¡De tal modo le protegía! Ahora es a ti a quien asisto y defiendo exhortándote a pelear animosamente contra los teucros. Mas, o el excesivo trabajo de la guerra ha fatigado tus miembros, o te domina el exánime terror. No, tú no eres el hijo de aquel aguerrido Tideo Enida.

Y respondiéndole, el fuerte Diomedes le dijo:

*Diomedes:* Te conozco, ¡oh diosa!, hija de Zeus, que llevas la égida. Por esto te hablaré gustoso, sin ocultarte nada. No me domina el exánime terror ni flojedad alguna; pero recuerdo todavía las órdenes que me diste. No me dejabas combatir con los bienaventurados dioses; pero si Afrodita, hija de Zeus, se presentaba en la pelea debía herirla con el agudo bronce. Pues bien, ahora retrocedo y he mandado que todos los argivos se replieguen aquí, porque comprendo que Ares impera en la batalla.

Contestóle Atenea, la diosa de ojos de lechuza:

*Atenea:* ¡Diomedes Tidida, carísimo a mi corazón! No temas a Ares ni a ninguno de los inmortales; tanto te voy a ayudar. ¡Ea!, endereza los solípedos caballos, a Ares primero, hiérele de cerca y no respetes al furibundo dios, a ese loco voluble y nacido para dañar que a Hera y a mí nos prometió combatir contra los teucros en favor de los argivos, y ahora está con aquéllos y se ha olvidado de sus palabras.

Apenas hubo dicho estas palabras asió de la mano a Esténelo, que saltó diligente del carro a tierra. Montó la enardecida diosa, colocándose al lado del ilustre Diomedes, y el eje de encina recrujió a causa del peso, porque llevaba a una diosa terrible y a un varón fortísimo. Palas Atenea, habiendo recogido el látigo y las riendas, guió los solípedos caballos hacia Ares el primero, el cual quitaba la vida al gigantesco Perifante, preclaro hijo de Oquesio, y el más valiente de los etolios. A tal varón mataba Ares, manchado de homicidios; y Atenea se puso el casco de Hades para que el furibundo dios no la conociera.

Cuando Ares, funesto a los mortales, vio al ilustre Diomedes, dejó al gigantesco Perifante rendido donde le había muerto y se encaminó hacia Diomedes, domador de



caballos. Al hallarse a corta distancia, Ares, que deseaba quitar la vida a Diomedes, le dirigió la broncínea lanza por cima del yugo y las riendas; pero Atenea, la diosa de ojos de lechuza, cogiéndola y alejándose del carro, hizo que aquél diera el golpe en vano. A su vez, Diomedes, valiente en el combate, atacó a Ares con la broncínea lanza, y Palas Atenea, apuntándole al costado del dios, donde el cinturón le ceñía, hirióle, desgarró la hermosa piel y retiró el arma. El broncíneo Ares clamó como gritarían nueve o diez mil hombres que en la guerra llegaran a las manos; y temblaron, amedrentados, aqueos y teucros.

*Iliada, V, 732-766, 793-863*

## Texto 8

Acercósele entonces Atenea en figura de un joven pastor de ovejas, tan delicado como el hijo de un rey, que llevaba en los hombros un manto doble, hermosamente hecho; en los nítidos pies, sandalias; y en la mano, una jabalina. Odiseo se holgó de verla, salió a su encuentro y le dijo estas aladas palabras:

*Odiseo:* ¡Amigo! Ya que te encuentro a ti antes que a nadie en este lugar, ¡salud!, y ojalá no vengas con mala intención para conmigo; antes bien, salva estas cosas y sálvame a mí mismo, que yo te lo ruego como a un dios y me postro a tus plantas. Mas dime con verdad para que yo me entere: ¿Qué tierra es ésta? ¿Qué pueblo? ¿Qué hombres hay en la comarca? ¿Estoy en una isla que se ve a distancia o en la ribera de un fértil continente que hacia el mar se inclina?

Atenea, la deidad de ojos de lechuza, le respondió diciendo:

*Atenea:* ¡Forastero! ¿Eres un simple o vienes de lejos, cuando me preguntas por esta tierra, cuyo nombre no es tan oscuro, ya que la conocen muchísimos, así de los que viven hacia el lado por donde sale la aurora y el sol como de los que moran en la otra parte, hacia el tenebroso ocaso? Es, en verdad, áspera e impropia para la equitación, pero no completamente estéril, aunque pequeña, pues produce trigo en abundancia y también vino, nunca le faltan ni la lluvia ni el fecundo rocío, y es muy a propósito para apacentar cabras y bueyes, cría bosques de todas clases y tiene abrevaderos que jamás se agotan. Por ello, ¡oh forastero!, el nombre de Ítaca llegó hasta Troya, que, según dicen, está muy apartada de la tierra aquea.

Así habló. Alegróse el paciente y divinal Odiseo, holgándose de su tierra patria, que le nombraba Palas Atenea, hija de Zeus que lleva la égida; y pronunció enseguida estas aladas palabras, ocultándole la verdad con hacerle un relato fingido, pues siempre resolvía en su pecho trazas muy astutas:

*Odiseo:* Oí hablar de Ítaca allá en la espaciosa Creta, muy lejos, allende el ponto, y he llegado ahora con estas riquezas. Otras tantas dejé a mis hijos, y voy huyendo



porque maté al hijo querido de Idomeneo, a Orsíloco, el de los pies ligeros, que aventajaba por su rapidez en la carrera a los hombres industriosos de la vasta Creta; el cual deseó privarme del botín de Troya —por el que tantas fatigas había yo arrojado, ya combatiendo con los hombres, ya surcando las temibles olas—, a causa de no haber consentido en complacer a su padre, sirviéndole en el pueblo de los troyanos, donde yo era caudillo de otros compañeros. Como en cierta ocasión aquél volviera del campo, envainéle la broncea lanza, habiéndole acechado con un amigo junto a la senda; oscurísima noche cubría el cielo, ningún hombre fijó su atención en nosotros, y así quedó oculto que le hubiera dado muerte. Después que lo maté con el agudo bronce, fui hacia la nave de unos ilustres fenicios, a quienes supliqué y pedí, dándoles buena parte del botín, que me llevaran y me dejaran en Pilos o en la divina Elide, donde ejercen su dominio los epeos. Mas la fuerza del viento los extravió, mal de su grado, pues no querían engañarme, y, errabundos, llegamos acá por la noche. Con mucha fatiga pudimos entrar en el puerto a fuerza de remos; y, aunque muy necesitado de tomar aliento, nadie pensó en la cena: desembarcamos todos y nos echamos en la playa. Entonces me vino a mí, que estaba cansadísimo, un dulce sueño; sacaron aquéllos de la cóncava nave mis riquezas, las dejaron en la arena, donde me hallaba tendido, y volvieron a embarcarse para ir a la populosa Sidón; y yo me quedé aquí con el corazón triste.

Así se expresó. Sonrióse Atenea, la deidad de ojos de lechuza, le acarició con la mano y, transfigurándose en una mujer hermosa, alta y diestra en eximias labores, le dijo estas aladas palabras:

*Atenea:* Astuto y falaz habría de ser quien te aventajara en cualquier clase de engaños, aunque fuese un dios el que te saliera al encuentro. ¡Temerario, artero, incansable en el engaño! ¿Ni aun en tu patria habías de renunciar a los fraudes y a las palabras engañosas, que siempre fueron de tu gusto? Mas, ¡jea!, no se hable más de ello, que ambos somos expertos en astucias; pues si tú sobresales mucho entre los hombres por tu consejo y tus palabras, yo soy celebrada entre todas las deidades por mi prudencia e ingenio. Pero ¿aún no has reconocido en mí a Palas Atenea, hija de Zeus, que siempre te asisto y protejo en tus cuitas e hice que le fueras agradable a todos los feacios?

*Odisea, XIII, 221-301*

## Texto 9

Yo seré la última en dar mi voto y lo daré en favor de Orestes. Sin madre nací, y mi corazón en todo se inclina a lo viril, salvo en el matrimonio. Por la causa del padre me declaro. No me mueve a piedad la desventura de la mala mujer que al propio esposo, al dueño del hogar, quita la vida.

*Esquilo: Euménides, 735-740*

## Texto 10

*Atenea:* Bien sabes qué animo tiene en su pecho la mujer: desea hacer prosperar la casa de quien la ha tomado como esposa; y ni de los hijos primeros, ni del marido difunto con quien se casó virgen, se acuerda más, ni por ellos pregunta.

*Odisea, XV, 20-23*



## Cuestionario para los textos de autores griegos

1. ¿Qué características aparecen como propias de Atenea, en el Texto n.º 1?
2. Enumera los campos de actuación en los que interviene Atenea.
3. ¿Cómo consigue Belerofonte domar al caballo Pegaso?
4. ¿Cuál es la finalidad que cumple, en la equitación, el regalo que Atenea hace a Belerofonte?
5. ¿Qué intervención concreta tiene Atenea en el dominio de la agricultura?
6. ¿En qué aspectos ayuda Atenea a los Argonautas en su paso por las Rocas Chocantes?
7. ¿Por qué pierde la carrera Ayante? ¿Qué quiere decir cuando afirma que Atenea le ha perjudicado?
8. ¿Qué diferencias existen entre la actuación de Ares y la de Atenea en el campo de batalla?
9. ¿Por qué crees que Zeus dice que Atenea es la que causa más dolores a Ares?
10. ¿Cuál es la relación de Atenea con los héroes griegos? ¿En qué se basa, en tu opinión, esta relación?
11. ¿Por qué crees que Ulises es el héroe predilecto de Atenea?
12. ¿Cómo valora Atenea las astucias y mentiras de Ulises?
13. ¿Qué es lo que, en tu opinión, tienen en común Atenea y Ulises?
14. ¿Por qué crees que vota Atenea en favor de Orestes?
15. ¿Qué opinión tiene Atenea de las mujeres? ¿A qué crees que se debe esta opinión?

## Comentaristas contemporáneos

*El texto undécimo son dos fragmentos del trabajo de M. Detienne y J. P. Vernant sobre la Métis. En el primero, se describe el amplio campo de significados de esta forma de inteligencia y se señala el poco aprecio que obtuvo de parte de los filósofos griegos. En el segundo, se destaca la ambivalencia de la métis como arma de los débiles y de la soberanía.*

*El texto duodécimo es de F. Frontisi-Ducroux y con él se completa el campo semántico de la métis y se plantea la distinta valoración que de ella se hace, según sea un atributo masculino o femenino.*

*El texto decimotercero es una selección de fragmentos del trabajo mencionado de M. Detienne y J. P. Vernant, en la que los autores, tras estudiar los distintos campos de actuación de Atenea, analizan el nexo que los relaciona y que define el modo de intervención de la diosa.*

*En el texto decimocuarto, J. P. Vernant expone su opinión sobre la relación existente entre la virginidad de Atenea y su condición de divinidad guerrera.*

*El texto decimoquinto es de N. Loraux, y en él, en forma resumida, aparece la interpretación que esta autora hace del significado de Atenea para los atenienses.*

### Texto 11

La *métis* es ciertamente una forma de inteligencia y de pensamiento, un modo de conocer; implica un conjunto complejo, pero muy coherente, de actitudes mentales, de comportamientos intelectuales que combinan el olfato, la sagacidad, la previsión, la flexibilidad de espíritu, la simulación, la desenvoltura, la atención vigilante, el sentido de la oportunidad, habilidades diversas, una experiencia largamente adquirida. Se aplica a realidades fugaces, movibles, desconcertantes y ambiguas que no se prestan ni a la medida precisa, ni al cálculo exacto, ni al razonamiento riguroso.

Ahora bien, en el cuadro del pensamiento y el saber que han trazado esos profesionales de la inteligencia que son los filósofos, todas las cualidades del espíritu de las que está hecha la *métis* —sus habilidades manuales y corporales, estrategias— son arrojadas frecuentemente a la sombra, borradas del dominio del conocimiento verdadero y reducidas, según los casos, al nivel de la rutina de la inspiración temeraria, de la opinión inconstante o de la pura y simple charlatanería [...].

Por ciertos aspectos, la *métis* se orienta del lado de la astucia desleal, de la mentira páfida, de la traición, armas despreciables para los griegos, propias de las mujeres y los cobardes. Pero, por otros, aparece más preciosa que la fuerza; es una especie de

arma absoluta, la única que puede asegurar en toda circunstancia, y sean cuales sean las condiciones de la lucha, la victoria y la dominación sobre otro.

Por fuerte que sea un hombre o un dios, llega siempre el momento en que se encuentra otro más fuerte que él: únicamente la superioridad en *métis* confiere a una supremacía este doble carácter de permanencia y universalidad que hace de ella verdaderamente un poder soberano. El hecho de que Zeus sea el rey de los dioses y sobrepase en poder a todas las demás divinidades, incluso aliadas contra él, se debe a que es por excelencia el dios de la *métis*.

M. Detienne y J. P. Vernant: *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, pp. 10, 20

## Texto 12

La *métis* es objeto de una valoración positiva entre los griegos y, a menudo, aparece como complementaria de la fuerza física y el coraje —lo que ilustra particularmente el personaje de Ulises— y está lejos de representar un atributo específicamente femenino. Pero en la medida en que esta forma de inteligencia se define por una conducta de astucia frente a una superioridad de poder, y donde ésta se opone a los valores “viriles” de Cratos (Poder) y Bia (Violencia), utilizando las armas de la mentira y del engaño, en la medida en que permite la victoria del menos fuerte, puede ser practicada por los débiles, los cobardes y los oprimidos. Es por tanto, en la perspectiva misógina del pensamiento griego, el comportamiento que adoptan las mujeres. Para derrocar a su esposo, detentador del poder soberano, Clitemnestra multiplica las trampas de la astucia, desplegando sucesivamente palabras mentirosas, el tentador tapiz de púrpura y el velo seductor que, como una red, va a aprisionar a su víctima... La *métis* femenina está sometida de una connotación esencialmente peyorativa. Como la Pandora de Hesíodo, ese engaño viviente, dotada de todos los poderes del artificio, de la seducción y de la perfidia, la mujer es un producto de la *métis*.

F. Frontisi-Ducroux: *Dédale*, p. 189

## Texto 13

En el dominio de la guerra, como en el de las técnicas, el término esencial para definir una potencia divina reside en su modo de intervención [...].

La *métis* asegura la dominación del caballo y permite conducir un navío en la noche a través de las borrascas. Pero también este mismo tipo de inteligencia puede jugar un papel en la guerra.

## Atenea y Deméter

En la tierra ática, que es la primera en recibir el don de Deméter, Atenea interviene en calidad de potencia provista de *métis*, de habilidad manual y de inteligencia práctica: fabrica el instrumento, el objeto técnico que va a permitir una recolección más fácil del trigo de Deméter. Frente a Deméter, divinidad de la tierra cultivada y de la fecundidad, Atenea representa el artificio y la invención técnica que va a completar la acción propia de la potencia cerealista.

## Atenea y Ares

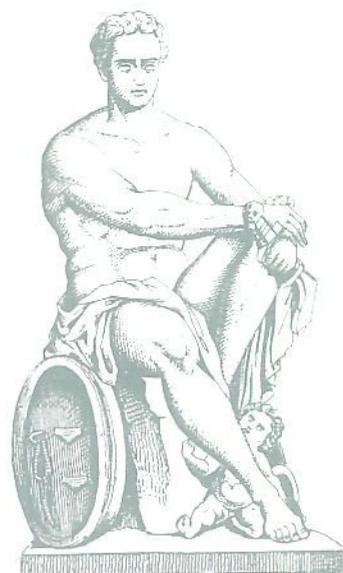
Según los relatos míticos de su nacimiento, la hija de Zeus y Metis disfruta en el brillo de la luz y en el tumulto... Es una Atenea inseparable de sus armas que la misma Metis ha concebido y fabricado como una verdadera obra maestra de fragua, tanto más admirable cuanto que la *métis* que le da vida en el resplandor del metal va a coronar la inteligencia resplandeciente, la *métis* de la hija nacida de Zeus y de su esposa engullida. Luz y sonido de bronce: tales son los rasgos de la potencia guerrera que posee Atenea, y que ella hace brillar en las batallas y en las luchas [...].

Para hacer invencible al guerrero que elige proteger, la hija de Zeus le recubre con la égida "terrorífica", ese objeto mitad escudo, mitad coraza, en el que se instalan en hilera las máscaras del Miedo, de la Querella y la cabeza monstruosa de la Gorgona. Arma absoluta que Hefesto habría dado a Zeus para arrojar el pánico entre los humanos, a no ser que Metis, según una tradición paralela, la hubiera forjado ella misma para su hija, dando así como regalo a Atenea un arma "de la que nadie puede triunfar, ni siquiera el rayo de Zeus" [*Iliada*, XXI, 401]. Porque, como el rayo, la égida provoca en el adversario una parálisis aterradora cuya eficacia mágica está aquí resaltada por la máscara de la Gorgona, con su mirada de muerte que fija todo lo que toca en la inmovilidad de la piedra. Este poder fascinante de la Gorgona desplegado por la égida, la epopeya homérica la reconoce igualmente en los ojos del guerrero furioso, o en el brillo terrible que despide el bronce de un escudo.

La égida, la Gorgona, el brillo deslumbrador, la voz potente, tales son los aspectos de la magia guerrera que posee Atena *Glaukôpis* y de la que ella guarda el secreto en el resplandor de su mirada fascinante. Como la lechuza que seduce y aterroriza a los demás pájaros por su mirada fija y las modulaciones de su canto.

## Atenea y Poseidón

Atenea comparte con Poseidón el dominio del caballo. Atenea es la diosa *Chalinitis*, "la del bocado". Es en el modelo mítico de este instrumento donde reside el secreto del modo de intervención propio de la diosa: ella es la potencia que confiere



a los hombres, bajo la forma de un instrumento, un poder a la vez técnico y mágico sobre el animal de Poseidón [...].

Estos dos dioses, lejos de confundirse en un vago *status* de “señores de los Caballos” que les sería común, se diferencian claramente por su forma de intervención en un mismo campo de actividad. La parte de Atenea es la maestría: sobre el caballo, a través de un instrumento eficaz; y sobre el carro, en la habilidad para llevarlo derecho o esperar el momento oportuno. Son otros tantos aspectos que traducen en el campo hípico el papel de su *métis*, de su inteligencia, a la vez artera, técnica y mágica [...].

Hay también una serie de intervenciones que sitúan a Atenea en el cuadro del mar y la navegación, nuevo dominio que comparte con Poseidón. A la Atenea *aíthuia*, “gaviota”, se le atribuye el aprender a navegar y el abrir un camino sobre el mar, aportando la luz en la noche de tempestad.

Toda la configuración religiosa de la navegación se cierra en torno a un tipo de hombre emparentado con Atenea: el piloto [...].

Todas las intervenciones de la diosa se sitúan del lado del piloto, de su parte activa en la navegación, de su inteligencia astuta y de su técnica, en la que la hija de Zeus puede legítimamente reconocer un reflejo de su propia *métis*.

### **Atenea y la habilidad del artesano y el atleta**

Dejando el campo marino, Atenea no es, a la manera de Hermes o Heracles, una potencia religiosa inseparable del gimnasio. Sin embargo, es ahí en el espacio de la competición y del enfrentamiento agonístico donde el modelo de la acción de Atenea definido por la navegación encuentra otro campo de aplicación homólogo al primero [...].

Sin la ayuda de la *métis*, nadie puede prever el estrechamiento de la pista que ofrecerá la posibilidad de adelantar a un rival [...].

Leñadores, carpinteros, constructores de navíos, son artesanos que tradicionalmente se benefician de la protección y del favor de Atenea [...].

Puede extrañar que dos actividades tan diferentes como la carpintería y el pilotaje pudieran ser pensadas por los griegos a través de un mismo modelo intelectual... Ahora bien, el verbo *ithynein*, “llevar derecho”, que define la acción de la cuerda que traza un camino sin desviarse ni a derecha ni a izquierda, es también en griego un término técnico usado en dos contextos cuyo estrecho paralelismo nos es conocido: por una parte, en la navegación para designar el rumbo de un navío que el piloto, gracias a la *métis* como dice *Ilíada*, gobierna en línea recta sobre el mar a través de

los vientos y mareas; por otra, en la conducción del carro que el auriga, bien provisto de *métis*, sabe dirigir en línea recta hacia la meta, sin desviarse nunca de ella. Gracias a este hecho de vocabulario parece confirmarse que, al fabricar un carro o un navío, el carpintero pone en práctica el mismo tipo de inteligencia del que hacen gala el piloto o el auriga cuando conducen el uno su barco en el mar y el otro su vehículo en la pista.

M. Detienne y J. P. Vernant: *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, pp. 170-171, 174-175, 190, 201, 203, 215, 217, 219, 227, 229

## Texto 14

El estatuto de guerrera [de Atenea] está ligado a su condición de *parthénos* que ha hecho voto de castidad para siempre. Se puede incluso decir que esta desviación con relación al estado normal de la mujer, hecha para el matrimonio, no para la guerra, así como con respecto al estado normal del guerrero, reservado al hombre y no a la mujer, concede a los valores guerreros, cuando se encarnan por una doncella, su máxima intensidad. En cierta manera éstos dejan de ser relativos y limitados a un sexo para convertirse en “totales”.

J. P. Vernant: *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, p. 28

## Texto 15

Atenea, diosa sin madre que para sí misma rechaza el matrimonio y la maternidad, pero preside la buena marcha de estas instituciones en la ciudad. Atenea, a quien su nacimiento milagroso le asigna vigilar sobre otros dos nacimientos fuera de lo común, el de Pandora, engaño en forma de muchacha, el de Erictonio, hijo del suelo cívico. Atenea: la *Parthénos* que permanece *parthénos*, figura imposible en el mundo de los humanos, pero que, en el de los dioses, encarna para los *ándres*, los “varones”, la seguridad misma. Seguridad del héroe, al que acompaña en sus hazañas; del ciudadano, cuya *pólis* protege; del varón, confortado en su fantasma de un mundo sin mujeres por la idea de que la diosa, al menos, no ha salido de un cuerpo de mujer; seguridad, una vez más y para siempre, del varón que sabe que puede soñar impunemente porque, en la realidad del culto cívico, la Guerrera vela por la fecundidad de Atenas.

N. Loraux: *Les enfants d'Athéna*, p. 15



## Cuestionario para los textos de comentaristas contemporáneos

1. ¿Cuál es el campo de significación de la *métis* griega?
2. ¿Por qué crees que la *métis* es tan poco valorada por los filósofos griegos?
3. ¿Por qué la *métis* es la única arma que puede garantizar la soberanía?
4. ¿Cómo se valora la *métis* cuando es usada por los varones? ¿Y cuando es usada por las mujeres? ¿A qué se debe, en tu opinión, esta diferente valoración?
5. ¿Cuál es la relación de Atenea con la agricultura?
6. ¿Cuál es el efecto que causa en sus enemigos la diosa Atenea, cuando va armada?
7. ¿Por qué crees que Atenea vence siempre a Ares?
8. ¿Qué significado tiene el epíteto *Glaukôpis*?
9. ¿Cuál es la actuación de Atenea en el mundo de los caballos y en el de la navegación?
10. ¿En qué se diferencia la actuación de Atenea y la de Poseidón en ambos dominios?
11. ¿Cuál es la aportación de Atenea a la competición deportiva?
12. ¿Cuál es, en tu opinión, el nexo que unifica todas las actuaciones de Atenea y en qué consiste el modo de intervención propio de esta diosa?
13. ¿Cómo explicas el que sea una diosa la que encarne los valores guerreros, cuando la guerra está considerada, en Grecia, como una actividad exclusivamente masculina?
14. ¿Por qué crees que dice Loraux que una *parthénos* como Atenea es una figura imposible en el mundo de los humanos?
15. ¿Cuál es, según Loraux, el significado de Atenea para los atenienses?

UNIDAD 5

---

Dioniso,  
el heredero de la Tierra



# Contenidos

---



## El dios de las paradojas

Dioniso es, sin lugar a dudas, el dios más desconcertante del panteón griego. Todo en él, a primera vista, son paradojas. La mayoría de sus mitos versan sobre la introducción de su culto en Grecia y los obstáculos que tiene que vencer como si se tratara de una divinidad extranjera; sin embargo, los datos de que disponemos atestiguan que es un dios antiguo, cuyo nombre aparece ya en las tablillas micénicas. Es hijo de Zeus, pero tiene poco que ver con el resto de los olímpicos: Dioniso es un dios benefactor, dador de bienes a los mortales, frente al carácter de garantes del orden establecido que tienen las demás divinidades; orden que, por otra parte, parece querer subvertir este dios, sin cesar, por ello, de proclamarse hijo de Zeus. Asimismo, es un dios que, aparentemente, tiene poco que ver con el ordenamiento de la *pólis* —el equivalente del orden olímpico en la esfera de lo social—, ya que ninguna ciudad tiene a Dioniso como patrono oficial y este dios recluta a sus fieles entre los sectores sociales que, precisamente, margina la ciudad (es decir, entre las mujeres, los esclavos y los extranjeros).

Dioniso es un dios ambiguo y contradictorio que se presenta, unas veces, bajo una cara amabilísima de benefactor —*polygethés*— y, otras, como un dios cruel y un implacable azote para las personas —*anthroporraístes*—; patrocina el éxtasis y la unión con la divinidad —el *enthusiasmós*—, pero también la demencia asesina y aniquiladora; es un dios varón, pero suele aparecer con un aspecto afeminado por su atuendo y su belleza; es miedoso y cobarde, y nunca presenta batalla abierta a quien le ataca, pero sus castigos son terribles; incluso, su naturaleza es ambigua, ya que es el único de los grandes dioses cuya madre es una mortal.

Se dispone de abundantes relatos sobre el nacimiento e infancia de este dios. Su madre fue la tebana Sêmele, quien lo concibió de Zeus. Hera, irritada por esta nueva

infidelidad de su esposo, tramó una venganza. Para ello, cuando Sémele estaba embarazada de Dioniso, le sugirió que pidiera a Zeus que se le mostrara en toda la grandeza de su poder; Sémele aceptó la sugerencia de Hera y, cuando consiguió que Zeus accediera a sus deseos, fue fulminada por el esplendor de la soberanía divina. Zeus consiguió rescatar con vida a Dioniso del vientre de su madre y, para que pudiera terminarse su gestación, lo cosió a su muslo durante tres meses.

En su infancia, Dioniso tuvo que sufrir diversas persecuciones por causa de la enemistad de Hera. La más terrible fue el ataque de los Titanes que lo decuartizaron y lo hirvieron en una caldera, pero su abuela Rea consiguió salvar su corazón y devolverle la vida recomponiendo los pedazos. Posteriormente fue enloquecido por Hera; de nuevo, lo curó Rea y fue entonces, según algunas versiones, cuando lo inició en sus ritos.

## El dios del vino y la locura

El ámbito de actividad de Dioniso tampoco está claro e, incluso, es reciente su dominio sobre los dos aspectos con los que siempre se le asocia: la vid y la *manía* —el delirio báquico—. La relación de este dios con la vid no parece muy antigua y, según una leyenda, esta planta apareció flotando en el mar. Se debe a los relatos atenienses la asociación de Dioniso con el vino. Según éstos, el dios dio a su huésped ateniense Icario la planta de la vid como muestra de agradecimiento por su hospitalidad, pero el regalo resultó fatal, ya que Icario les dio a probar el vino a unos pastores y éstos, al sentir sus efectos, creyeron que los había envenenado y mataron a Icario. Por ello fue necesario una segunda visita del dios en la que mostró a los atenienses la manera de “domesticar” la naturaleza “salvaje” del vino, enseñándoles a beberlo mezclado con agua, lo que para los griegos es signo de buenas costumbres y civilización.

Dioniso tuvo siempre una buena acogida en Atenas y la ciudad le honró con numerosas fiestas, una de las cuales, las Dionisiacas, están íntimamente relacionadas con la aparición del teatro, el género literario por excelencia de la democracia ateniense. En contrapartida, el dios siempre mostró en esta ciudad su cara más amable y benéfica, la más alejada de sus aspectos orgiásticos.

Pero no es como dios del vino como los griegos pensaban en Dioniso. En la mayoría de los mitos, el dios que aparece es el Dioniso extático, la divinidad de la *manía*, de la locura, que prende, sobre todo, en las mujeres, aunque se sabe que este dios no tiene la exclusiva sobre ella. En Grecia siempre se consideró a la locura de origen divino, aún antes de la eclosión del dionisismo; las Ninfas envían la locura a los mortales que se extravían en los montes; Hera enloqueció a Hércules, a Io e, incluso, al propio Dioniso; Atenea hizo que Ajax se volviera loco y las Erinias también recurren a la locura para castigar a sus perseguidos.



La locura es el signo del odio de una divinidad que, con ella, manifiesta que ha sido objeto de un agravio o un desprecio. Su curación, por tanto, tiene que venir por la vía catártica, por la purificación. Y ésta parece ser una de las funciones sociales de algunos rituales, como el coribantismo. Pero la locura es también una experiencia religiosa, el camino hacia el *éxtasis* y el *enthousiasmós* (el trance y la unión con la divinidad).

Los rituales de menadismo, éxtasis y *manía* existieron en Grecia desde la época prehistórica. Eran practicados, sobre todo, por las mujeres y se caracterizaban por el frenesí y la *oribasia* —la retirada a lugares apartados—. Asimismo, estas ceremonias eran patrimonio de la gran divinidad femenina de los panteones anatolios y, probablemente, de los minoicos y, al parecer, estaban relacionados con ritos de iniciación en la pubertad femenina. Es decir, la celebración de estos misterios estaba íntimamente conectada con la esfera de Gea, por lo que el dionisismo no supuso su introducción en Grecia, sino sólo su relanzamiento en el siglo VI a. de C.

Esta ausencia de una esfera primitivamente dionisiaca y la facilidad de este dios para “acaparar” cultos anteriores hacen de Dioniso el dios más polifacético y resbaladizo de todos. Sus apariciones suelen ir acompañadas de prodigios, encantamientos y toda la parafernalia que acompaña al ilusionismo; es frecuente también que, en sus mitos, adopte múltiples disfraces —toro, león, serpiente, llama...; es el dios de la máscara, un objeto que revela su personalidad, precisamente, ocultándola. Como han señalado diversos autores, todo ello hace de Dioniso la divinidad de lo Extraño, de lo Ajeno, de lo Otro. Su alteridad se manifiesta también en la *confusión*, en su *persona*, de las oposiciones más claras: es un dios que muere, un griego que se presenta como bárbaro, un dios varón que recluta a sus fieles entre las mujeres... Las plantas, que están asociadas con Dioniso tienen, así mismo, este carácter ambiguo: a la hiedra se la relaciona en Grecia con la humedad, el frío, la esterilidad y el hambre, mientras que la vid es ardiente y fecunda; incluso, el vino es doble: es un fuego ardiente que se esconde en la humedad, un fuego que calma la sed. Esta vocación de Dioniso por lo Extraño es, probablemente, la causa de que los griegos lo consideraran como una divinidad extranjera.

## El dios “epidémico”

Detienne ha dedicado recientemente un estudio<sup>1</sup> a precisar lo que define el modo de actuar de Dioniso dentro del panteón griego. En él afirma que, más allá de la máscara y de la alteridad sin fin, lo que caracteriza a Dioniso es la pulsión “epidémica”, el aparecer bruscamente y obstinarse en no ser reconocido. En Grecia

---

<sup>1</sup> *Dioniso a cielo abierto*, 1986.

muchas divinidades se caracterizan por sus epifanías, por sus apariciones y desapariciones, pero éstas tienen siempre un carácter regular. En Dioniso no ocurre así y, si los relatos mitológicos insisten tanto en sus epifanías, es porque, según Detienne, se refieren a algo esencial en su naturaleza divina, a algo que hace de él el dios “epidémico” por excelencia.

Detienne<sup>2</sup> apoya esta afirmación en el hecho de que la marca común de la actuación de este dios es lo súbito, lo espontáneo —lo *autómaton*—. Argumenta que esta función, dentro del cuerpo humano, la cumple el corazón, el principio de palpitación de los seres vivos. De las ménades se dice que tienen el corazón palpitante e, incluso, se califica al corazón de ménade interior siempre ocupada en saltar. Por último, considera que es significativo que lo único que se salvara del crimen de los Titanes fuera el corazón de Dioniso, el órgano dotado de una vitalidad propia. Este autor concluye su análisis afirmando que la potencia de Dioniso, el principio unificador de su actividad es no el *krátos* —“el poder sobre los otros”—, sino la *dynamis* —“la capacidad que se tiene en sí”—, el poder visto en su autonomía. Esta potencia de Dioniso es la que hace saltar, la que hace brotar, la del humor vital que saca de sí misma su propia energía, la misma que caracteriza a la ménade que salta, al vino puro efervescente y al corazón embriagado de sangre.

## El dios “contestatorio”

Este análisis de Detienne puede dar cuenta del modo de actuar de Dioniso y de qué es lo que le caracteriza y diferencia de las demás divinidades. Pero hay en el culto de este dios una dimensión social cuyo estudio es fundamental para comprender una parte importante de la cultura griega, razón por la cual ha sido objeto de numerosos trabajos desde E. Rodhe hasta el más reciente de M. Daraki.

El mismo Detienne ha tratado esta cuestión, en sus estudios sobre el Dioniso órfico<sup>3</sup>, y ha llegado a la conclusión de que el componente esencial del dionisismo es su carácter de contestación a la religión oficial de la ciudad, defensora del orden olímpico instaurado por Zeus. El culto a Dioniso representa la disidencia, pero una disidencia que se manifiesta en el interior del sistema y que respeta las reglas del juego establecidas.

El culto oficial de la religión olímpica está definido por el sacrificio sangriento, el cual, junto con la institución del matrimonio y la agricultura, caracteriza a la condición humana y marca los límites que la separan de la esfera divina y la esfera

---

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 23.

<sup>3</sup> Especialmente en *La muerte de Dioniso*, pp. 107-167.

animal. En este universo simbólico, el código alimentario tiene un importante papel, ya que los alimentos definen la condición de cada ser: el néctar y la ambrosía a la divinidad, los cereales y la carne asada a los seres humanos y la carne cruda a los animales.

El *status* de la vida humana quedó delimitado<sup>4</sup> por el reparto que Prometeo hizo de las partes del buey que sacrificó en Mecona. Ello supuso la separación de la esfera humana y la divina, ya que hasta ese momento los hombres habían vivido junto a los dioses, y el fin de la Edad de Oro griega. Pero los seres humanos no acaban de resignarse a este *status* que le separa de las divinidades, y de ahí que, según Detienne, para recuperar la antigua vida en común de la Edad de Oro, haya que romper estos compartimentos estancos que estableció el sacrificio de Prometeo, desbordando las fronteras de la condición humana. Esta transgresión puede hacerse hacia arriba, en dirección a la divinidad, con un régimen alimenticio vegetariano, o hacia abajo, hacia los animales, comiendo carne cruda. En el dionisismo se da esta vocación a denunciar el *más allá* de la condición humana en un juego entre los dos polos: la Edad de Oro y el salvajismo.

## El dios de la alteridad

Vernant<sup>5</sup> ha dedicado un estudio al significado de las Bacantes de Eurípides y, al analizar los diversos tipos de posesión o trance, afirma que en el dionisismo no hay misticismo, sino ansia de liberación en la experiencia, en esta vida, de otra dimensión: la alteridad, el Otro dentro de lo Mismo. Dioniso no arranca a las personas de sí mismas, sino que subvierte el orden establecido, emborronando las fronteras entre lo divino y lo humano, y entre lo humano y lo salvaje: lleva a sus fieles hacia arriba, hacia el goce de la Edad de Oro, y a sus oponentes hacia abajo, hacia el bestialismo de despedazar animales vivos y devorarlos crudos. Para Vernant, las Bacantes muestran los peligros de un repliegue de la ciudad sobre sí misma: el universo de lo Mismo lleva en sí un elemento de alteridad, que, si no se integra, se corre el riesgo de que bascule y se hunda en la alteridad absoluta, en el retorno al caos. El culto a Dioniso, el *thiasos* oficializado, es la única solución.

M. Daraki<sup>6</sup> considera insuficientes los resultados a los que llegan los análisis estructuralistas de Detienne y Vernant, por considerar que esta interpretación de un Dioniso “contestatario” al culto oficial no da cuenta del verdadero problema que el dionisismo plantea: la inserción de este culto en la religión cívica, el porqué de esta



<sup>4</sup> Cf. Unidad 6.

<sup>5</sup> En *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. T. II, pp. 237-270.

<sup>6</sup> *Dionysos*, p. 15.

inserción de la heterodoxia en el corazón mismo de la ortodoxia. Por ello, en su trabajo sobre Dioniso, trata de conjugar el análisis estructuralista, hecho desde una perspectiva sincrónica, con el punto de vista diacrónico del estudio histórico, cuya finalidad es aclarar por qué el dionisismo fue lo que fue en Grecia. Así, tras estudiar exhaustivamente los elementos que caracterizan el culto y la figura de Dioniso, llega a las siguientes conclusiones:

El dionisismo es un gran acontecimiento histórico que irrumpe, en los siglos VI y V a. de C., en una Grecia que está viviendo uno de esos momentos que los especialistas califican de aceleración histórica, donde todo va demasiado aprisa. El orden cívico, en lo político, y el orden olímpico, en lo religioso, se consolidan conjuntamente, al mismo tiempo que se conforman los rasgos del más “extraño” de los dioses, cuyo culto consiste, precisamente, en transgredir el orden que se está estableciendo.

La figura de Dioniso recoge muchos elementos de la antigua religiosidad de la Tierra:

- Dioniso es un dios que nace y muere varias veces, que siempre está en movimiento y que es propicio a las oposiciones polares entre las que gusta desplazarse. Todo ello indica su carácter de dios que “circula”, que se mueve no en el tiempo, sino en el espacio, y que con este movimiento realiza la conjunción dinámica de dos espacios: el mundo subterráneo y el mundo terrestre.
- El universo dionisiaco se caracteriza por la fecundidad y la abundancia, por la ausencia del alimento cocido y del trabajo agrícola, ya que la generosidad de la naturaleza, la Tierra nutricia, proporciona el alimento espontáneamente a todos los seres vivos.
- En la fiesta ateniense de las Antesterias<sup>7</sup> en honor de Dioniso, se produce un levantamiento de las barreras más sólidas: Dioniso une la tierra y el mar —al pasearse por las calles de Atenas en un barco con ruedas—, los muertos vuelven de nuevo a la vida y los estamentos marginados de la vida política se integran en la ciudad.
- Es frecuente que las uniones amorosas entre los dioses olímpicos y las mujeres tengan consecuencias fatales para éstas, pero no ocurre así en la hierogamia que la *basilinna* celebra con Dioniso en las Antesterias, sino que su efecto positivo fecunda la tierra ática. Ello se debe a que este dios tiene una buena relación con las mujeres y siempre es benéfico para ellas. Es, por otra parte, el único dios que se desposa con una mortal<sup>8</sup> y une en su matrimonio el deseo y

---

<sup>7</sup> Cf. Unidad 2.

<sup>8</sup> En la versión de Higino, Dioniso se desposa con Ariadna sin importarle que haya estado antes con Teseo y que éste la haya abandonado.

el amor, dos extremos que suelen estar ausentes del matrimonio instituido por la *pólis*<sup>9</sup>.

## El dios “mediador”

Para Daraki es evidente que todos estos elementos presentes en el culto de Dioniso pertenecen al reino de la Tierra, pero que han sufrido una importante reelaboración para adaptarse a las pautas de la religión oficial. Según Daraki, Dioniso no es tanto el “hijo” de Gea, cuanto un heredero cuya misión consiste en conciliar el “antiguo pasado” con el presente. Lo que verdaderamente define la figura de este dios no es su carácter de contestatario sino de mediador, lo que permite que dos sistemas, en principio, incompatibles puedan dialogar. Pero, para ello, el dios ha tenido antes que “civilizar” lo que de “salvaje” tenía el antiguo pasado. Así ocurre en el caso de la sexualidad: en la religión de la Tierra era sagrada y no tenía nada que ver con la perpetuación de un linaje determinado, pero el sistema patriarcal privatiza la sexualidad y, cada vez que ésta se manifiesta libremente sin tener en cuenta si la avala o no un contrato humano, es vista por los griegos como “salvaje”, como la promiscuidad que caracteriza a las bestias. Y lo mismo puede decirse del despedazamiento de animales, ya que, de igual forma que Dioniso es el encargado de “domesticar” la sexualidad en estado bruto, también lo es de “moderar” la crueldad de estos sacrificios.

La insistencia de Dioniso por reclamar su *status* de divinidad olímpica no deja de ser sospechosa: Dioniso se presenta en todo momento como una divinidad joven y no cesa de proclamarse hijo de Zeus. Por otra parte, es cierto que, en su gestación, Zeus participó activamente y, de alguna manera, lo alumbró. Todo ello se puede interpretar como una concesión a la patrilinealidad, pero también cabe considerarlo bajo otro punto de vista, ya que, con la integración de Dioniso en el Olimpo, se inserta en el cielo la herencia de Gea, si bien, previamente, como ya se ha indicado, Dioniso ha tenido que “civilizar” la alteridad que la religiosidad de la Tierra conllevaba, lo mismo que ha tenido que “domar” a quienes, aferrados en exceso al presente, rechazaban este pasado.

La aparición del pensamiento racional<sup>10</sup> en Grecia no supuso una creación *ex nihilo*, sino más bien una superación del pensamiento mítico por sí mismo. No hay una incompatibilidad radical entre la lógica que impera en la religión olímpica y la del *lógos*, sino una mutación. Pero no hubo, según Daraki, una superación entre la lógica del mundo olímpico y la del reino de la Tierra, sino un enfrentamiento y, luego,

---

<sup>9</sup> Cf. Unidad 7.

<sup>10</sup> Cf. Unidad 2.

una negociación. La figura de Dioniso hizo evidente y formalizó la lógica circular y “al fusionar estos dos modelos lógicos, al superponer la línea y el círculo, Grecia consiguió esta combinación de los dos que es su más bello producto: la razón dialéctica”<sup>11</sup>.

La consolidación de la *pólis* parece que tuvo un proceso paralelo a la estructuración del orden olímpico y esta consolidación, como ya se ha indicado en otro lugar<sup>12</sup>, fue hija de la lucha que protagonizaron los hombres. Ello supuso que los varones abandonaran la religión de la Tierra y que ésta pasara a ser considerada como una religión propia de mujeres. Este proceso no se hizo sin conflictos y la tensión entre pasado y presente permaneció para ambos sexos: para las mujeres en lo social, al ser excluidas de la ciudad; para los hombres en lo mental, al perder el confort y la seguridad que la antigua religión les ofrecía. La creación de la *pólis* y la aparición del pensamiento racional colocaron a Grecia en el camino del progreso, pero ello obligó a los griegos a separarse de la naturaleza y a introducir un desgarró dentro de sí. El dionisismo es, como Daraki dice, la protesta ante este desgarró, pero una protesta que, desde su inicio, la *pólis* integró e institucionalizó.

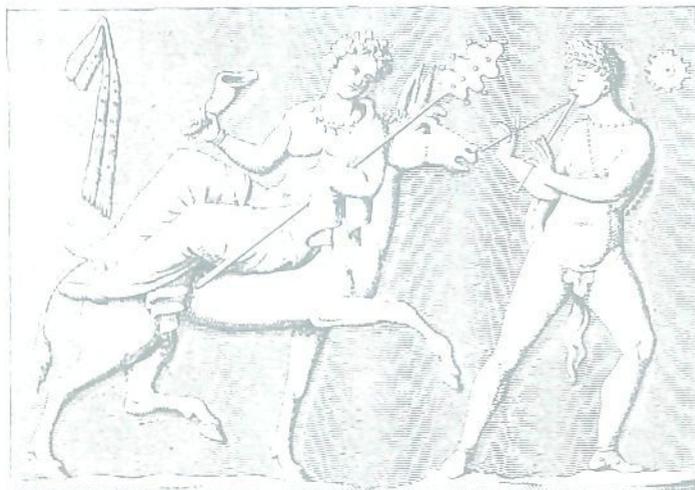
<sup>11</sup> M. Daraki: *Op. cit.*, p. 230.

<sup>12</sup> Cf. Unidad 2.



# Textos para trabajar en clase

---



## Autores antiguos

*El texto primero es un fragmento del Canto VI de la Iliada que recoge la primera aparición de Dioniso en la literatura griega. Estos versos se refieren al riesgo que corren los mortales que se atreven a luchar con las divinidades y ponen como ejemplo el castigo que recibió Licurgo por perseguir al niño Dioniso.*

*La traducción es de L. Segalá*

*El texto segundo recoge, en su totalidad, el Himno Homérico a Dioniso, cuyo contenido corresponde al ciclo insular de leyendas sobre Dioniso. En este Himno se narra el episodio del rapto de Dioniso por unos piratas y la serie de prodigios que el dios realiza para castigar a sus raptos.*

*La traducción es de A. Bernabé Pajares*

*El texto tercero es una selección de fragmentos de las Bacantes de Eurípides, tragedia fundamental para conocer el ritual del culto de Dioniso, así como la doble faz de este dios: implacable y cruel con los que se oponen a su culto, pero dulce y benéfico con sus devotos. En el primer fragmento, el propio dios, bajo la figura de un mortal, nos cuenta su llegada a su patria Tebas. En el segundo, el adivino Tiresias intenta hacer creíble la leyenda del nacimiento de Dioniso por medio de una explicación de tipo racionalista, como es frecuente en las tragedias de Eurípides. En el tercero, Penteo, rey de Tebas, tras apresar a Dioniso, alaba su belleza y destaca lo "afeminado" de sus rasgos. En el cuarto, Dioniso cuenta cómo se ha escapado de Penteo y los prodigios que ha realizado para ello. En el quinto, el mensajero describe a Penteo la actitud pacífica y decorosa de las bacantes en el monte, la atmósfera que las envuelve, donde todo parece remitir a la Edad de Oro, y cómo esta beatitud se*

*rompe bruscamente, cuando los pastores atacan a las bacantes, que se convierten en unas furias y arrasan todo lo que encuentran a su paso. En el último fragmento, Dioniso, todavía bajo forma humana, anuncia el terrible castigo que le ha reservado a Penteo, una vez que lo haya inducido a vestirse de mujer y lo haya puesto en ridículo ante toda Tebas.*

*La traducción es de A. Tovar*

*El texto cuarto es una breve noticia, recogida en las Fábulas de Higino, sobre el matrimonio de Dioniso con Ariadna.*

*La traducción es de S. Rubio Fernaz*

## Texto 1

Poco vivió el fuerte Licurgo, hijo de Driante, que contendía con las celestes deidades; persiguió en los sacros montes de Nisa a las nodrizas de Dioniso, que estaba agitado por el delirio báquico, las cuales tiraron al suelo los tirso al ver que el homicida Licurgo las acometía con la aguijada; el dios espantado se arrojó al mar, y Tetis lo recibió en su regazo, despavorido y agitado de un fuerte temblor por la amenaza de aquel hombre; pero los felices dioses se irritaron contra Licurgo, cególe el hijo de Cronos, y su vida no fue larga, porque se había hecho odioso a los inmortales todos.

*Ilíada, VI, 130-140*

## Texto 2

Voy a conmemorar de Dioniso, el hijo de la gloriosísima Sémele, cómo apareció junto a la orilla del límpido mar en un promontorio avanzado, en la figura de un varón joven, en su primera adolescencia. Hermosos ondeaban en redor suyo los oscuros cabellos. El manto que llevaba sobre sus robustos hombros era de púrpura.

De pronto, unos hombres surgieron raudamente de una nave bien provista de bancos, sobre la mar vinosa: unos piratas tirrenos. ¡Mal destino los guiaba! Al verlo, intercambiaron señales con la cabeza. Al punto saltaron a tierra y, tras apoderarse en seguida de él, lo instalaron en su nave, regocijados en su corazón. Se figuraban, en efecto, que era un hijo de reyes vástagos de Zeus y querían atarlo con terribles ataduras, pero las ataduras no conseguían retenerlo, y los mimbres caían lejos de sus manos y pies. Mas él permanecía sentado con una sonrisa en sus ojos garzos. El timonel, al percatarse, llamó en seguida a sus camaradas y les dijo:

—¡Infelices! ¿qué dios es éste al que pretendéis atar, tras haberlo capturado, poderoso como es? Pues ni siquiera puede soportar su peso la nave bien construida.

De seguro que éste, o bien es Zeus o Apolo el del arco de plata, o Poseidón, puesto que no es semejante a los hombres mortales, sino a los dioses que poseen olímpicas moradas. Ea, dejémoslo, pues, en la oscura tierra firme en seguida, y no le pongáis las manos encima, no sea que, irritado por algo, suscite vientos terribles y enorme tempestad.

Así dijo. Pero el capitán le reprendió con acerbas palabras:

—¡Infeliz! Atiende la brisa favorable e iza conmigo la vela de la nave asiendo las jarcias todas, que de él se ocupará la tripulación. Espero que llegará a Egipto o a Chipre o junto a los Hiperbóreos o más allá: Y al final nos descubrirá alguna vez a sus amigos y a todos sus bienes, así como a sus parientes, puesto que una divinidad lo puso a nuestro alcance.

Dicho esto, arbolaba el mástil y la vela de la nave. Sopló el viento el centro de la vela y a uno y a otro lado tendieron las jarcias.

Pero bien pronto se mostraron ante sus ojos sucesos prodigiosos. Lo primero, por la rauda nave negra comenzó a borbollar un oloroso vino dulce de beber y emanaba un aroma de ambrosía. De los marineros todos hizo presa el estupor cuando lo vieron.

En seguida, por lo más alto de la vela comenzó a crecer una viña de parte a parte y de ella pendían numerosos racimos. En torno al mástil se enredaba, negra, una hiedra cuajada de flores. Lleno de encanto brotaba sobre ella el fruto. Todos los escálamos tenían guirnaldas. Ellos, al verlo, exhortaban ya entonces al timonel a que acercara la nave a tierra.

Pero el dios se les transformó en un león espantoso dentro de la nave, sobre el puente. Lanzaba grandes rugidos y, por dar señales de su divino poder, suscitó en la parte central una osa de hirsuta cerviz. Se alzó furiosa, y el león se hallaba sobre lo alto del puente, dirigiéndoles torvas, terribles miradas. Ellos huyeron hacia la popa y en torno al timonel, que conservaba su ánimo templado, se detuvieron atemorizados.

Mas de repente el león, de un salto, hizo presa en el capitán. Los demás, cuando lo vieron, para librarse de un funesto destino, saltaron a la vez todos por la borda, hacia la mar divina, y se tornaron en delfines. Del timonel en cambio se apiadó. Lo contuvo, lo hizo del todo feliz y le dijo estas palabras:

—Ten ánimo, padre divino, grato a mi corazón. Soy Dioniso, el de poderoso bramido. La madre que me engendró fue la cadmea Sémele, tras haberse unido en amor a Zeus.

¡Salve, hijo de Sémele, la de hermoso rostro. Que en modo alguno es posible, olvidándose de ti, componer un dulce canto!

### Texto 3

*Dioniso:* He venido a esta tierra de los tebanos, yo, Dioniso hijo de Zeus, al que antaño parió la hija de Cadmo, Semele, haciendo de partero el fuego del relámpago; he cambiado la figura de dios por mortal, y estoy junto a la fuente de Dirce y el río Ismeno. Veo la tumba de mi madre, la herida por el rayo, aquí junto a su casa, y las ruinas del palacio que humean por la aún viva llama del fuego de Zeus, que fue crueldad divina de Hera contra mi madre. Alabo a Cadmo, que este solar ha hecho inaccesible recinto sagrado de su hija; de viña alrededor helo yo ocultado con la fronda de los racimos.

He dejado los campos ricos en oro de los lidios y frigios; las mesetas de los persas, azotadas por el sol, y los muros de Bactria y la tierra de los medos de duro invierno he recorrido, y la Arabia feliz y toda el Asia cuanta junto al salado mar se extiende con sus ciudades bien cercadas, llenas de griegos mezclados de bárbaros juntamente; y ésta es la primera ciudad griega donde llego, después que allá he creado mis coros y he fundado mis misterios, para que los hombres me tengan por manifiesta divinidad. Y a Tebas, la primera de esta tierra de Grecia, oír he hecho el gritar de las mujeres, revistiéndolas con una piel de corzo y poniendo en su mano el tirso, dardo de yedra; y porque las hermanas de mi madre, las que menos debían, decían que Dioniso no había nacido de Zeus, y que Semele, unida con cualquier mortal, echaba a Zeus la culpa de su desliz, mentiras de Cadmo, y pregonaban que por eso Zeus la había matado, por inventar unas falsas bodas, por esto yo las he aguijoneado fuera de su casa enloquecidas, y con la mente enajenada habitan en el monte, las he obligado a llevar el atavío de mis orgías, y a toda la ralea femenina de Tebas, cuantas mujeres había, las he arrastrado locas fuera de sus casas. Y confundidas juntamente con las hijas de Cadmo, bajo los verdes abetos están sentadas en las rocas a cielo abierto.



Porque ha de aprender, aunque no quiera, esta ciudad, que permanece sin practicar mis ritos, que tengo que salir en defensa de mi madre Semele y mostrarme a los hombres como un dios, engendrado en ella por Zeus. Cadmo ha dado la dignidad de rey a Penteo, hijo de su hija, que lucha contra mí, que soy dios, y de sus libaciones me excluye y en sus oraciones ninguna mención de mí hace. Por lo cual mostraré ante él que he nacido dios, y ante todos los tebanos. Y a otra tierra, después de arreglado lo de aquí, dirigiré mi pie, en mi epifanía. Y si la ciudad de Tebas iracunda intenta traer por las armas a las bacantes desde el monte, me juntaré a las ménades como su general. Por esto he tomado la figura de mortal y he dejado mi forma por la apariencia de hombre.

Mas, ¡oh vosotras, que habéis dejado el Tmolos, baluarte de Lidia, mujeres que sois mi comitiva, que de entre los bárbaros he tomado como acompañantes y viajeras conmigo! Tomad los panderos propios de la ciudad de Frigia, invento mío y de la

madre Rea, y venid, alborotad alrededor de este palacio real de Penteo, para que lo vea la ciudad de Cadmo. Que yo, con las bacantes, a los repliegues del Citerón me voy, donde ellas están, y habré parte en sus danzas [...].

*Tiresias:* ¡Y te burlas de él porque estuvo cosido en el muslo de Zeus? Yo te explicaré que eso no es ningún absurdo. Después que lo arrebató de entre el fuego fulmíneo, Zeus llevó a la criatura divinizada al Olimpo, y Hera la quería arrojar del cielo: mas Zeus tramó una treta digna de un dios. Rasgó una parte del éter que rodea la tierra y formó una prenda, y a este Dioniso así formado lo entregó como prenda del enojo de Hera, y con el tiempo, de él dicen los mortales que fue cosido en el muslo de Zeus, alterando el nombre, porque él, siendo dios, de la diosa Hera fue rehén, así compuesta una leyenda. Profeta es este dios, porque lo báquico y lo delirante tienen mucha fuerza adivinatoria: así cuando el dios entra en abundancia en el cuerpo, decir el futuro a los embriagados hace [...].

*Penteo:* Suelta las manos de éste, porque, una vez que está en las redes, no es tan ágil que pueda escapárseme. Pero corporalmente no eres feo, extranjero, para las mujeres, que es a lo que has venido a Tebas: tu melena va tendida, no como para el gimnasio, derramada junto a la misma mejilla, de atractivos llena: la piel la tienes blanca de propósito, no por los rayos del sol, sino por las sombras, y a Afrodita persigues con tu belleza [...].

*Dioniso:* Yo mismo me salvé fácilmente y sin trabajo.

*Corifeo:* ¿No sujetó tus manos en lazos de prisión?

*Dioniso:* También me burlé en esto de él [Penteo], porque, creyendo aprisionarme, ni me tocó ni me prendió, y se alimentó con esperanzas. Encontró junto a los pesebres donde me encerró un toro, y a él le echó las ligaduras a las patas y a los cascos, respirando ira, y le goteaba el sudor del cuerpo, y clavaba en sus labios los dientes; yo estaba junto a él tranquilo y sentado mirando. Y en este tiempo llegó Baco y sacudió la casa, y en la tumba de su madre prendió fuego; cuando él lo vio, pensando que ardía la casa, se lanzaba aquí y allá, y a sus esclavos transportar un Aqueloo ordenaba, y cada esclavo en la faena se esforzaba en vano. Y dejó este trabajo, al ver que yo había huido, y corre, la negra espada empuñada, dentro de la casa. Y después Bromio, según me parece —así creí verlo—, un fantasma formó en el palacio, y contra éste se lanzó él, y el éter brillante hería por degollarme a mí. Y encima de esto, Baco le causó otros daños, derribó su casa por tierra y todo reducido a polvo lo tiene él, que halló amarguísimas las ataduras mías [...].

*Mensajero:* Rebaños de vacas en las montañas llevaba yo a la cumbre, cuando el sol arroja sus rayos y calienta la tierra. Veo tres comitivas de coros de mujeres, de las cuales mandaba uno Autónoe, el segundo Agave, tu madre, y el tercer coro Ino. Todas



dormían descuidadas, unas apoyando su espalda en el follaje de un abeto, otras en hojas de encina sobre el suelo su cabeza en abandono dejando, todo con decoro, no, como tú dices, ebrias de vino y del ruido de la flauta de loto, enloquecidas y persiguiendo a Cipris en la selva.

Tu madre dio un grito levantándose en medio de las bacantes, para que sacudieran el sueño, cuando oyó los mugidos de las cornudas vacas. Y ellas sacudieron de sus ojos el florido sueño y saltaron de pie, maravilla de orden, jóvenes, viejas y doncellas aún no casadas. Y primero dejaron caer sobre sus hombros las cabelleras, y las pieles de corzo componían cuantas de sus broches se habían soltado, y las moteadas pieles se las ceñían con serpientes que les lamían la mejilla. Y en sus brazos cabras monteses y lobeznos salvajes tenían, y les daban blanca leche cuantas recién paridas tenían aún el pecho rebosante por haber dejado a sus niños, y se ponían coronas de hiedra y de encina y de florida enredadera. Una cogió el tirso y golpeó en la roca, de donde salía agua de rocío; otra tiró su vara al suelo, y por allí envió el dios una fuente de vino; las que tenían deseo de la blanca bebida arañaban la tierra con los dedos y tenían surtidores de leche, y de los tirsos de hiedra escurrían dulces chorros de miel.

Si allí hubieras estado, al dios que ahora insultas invocarías con alabanzas después de haber visto tales cosas. Nos hemos reunido boyeros y pastores a tratar entre nosotros con razones, pues hacen cosas portentosas y dignas de admiración, y uno que como viajero solía ir a la ciudad y era hábil en palabras nos dijo a todos: “Habitadores de las augustas cumbres de los montes, ¿queréis que demos caza a Agave, la madre de Penteo, en sus fiestas báquicas, y hagamos gracia al rey?” Y nos pareció que decía bien, y nos pusimos al acecho entre la espesura de los matorrales ocultándonos. Y ellas, en el momento señalado, movieron sus tirsos en la danza y a Baco con sus bocas al unísono, al hijo de Zeus, a Bromio, invocaban; y todo el monte danzaba con ellas y las fieras, y nada quedaba sin moverse ni correr.

Y acertó a pasar Agave saltando junto a mí, y yo me precipité como queriendo apresarla, dejando el escondite donde estaba oculto, mas ella gritó: “Perras mías corredoras, nos quieren cazar estos hombres, seguidme armadas de los tirsos en vuestra mano”. Y nosotros huyendo nos libramos de ser descuartizados por las bacantes, pero ellas hacia las vacas que pacían el verde se volvieron con su mano sin hierro. Y verías acaso a alguna llevando en sus brazos partida una ternera fecunda y mugiente, otras desgarraban a tirones novillas. Se podía ver un costillar o una pata de doble pezuña lanzada arriba y abajo, y colgada goteando de los abetos manchada de sangre. Los torsos, atrevidos y orgullosos de sus cuernos antes, caían al suelo empujados por infinitas manos de muchachas, y las carnes corrían de mano en mano más deprisa de lo que tus reales ojos podrían seguirlas.

Corren como aves que levantan el vuelo hacia la llanura que junto a las corrientes del Asopo produce a los tebanos fértiles espigas, hacia Hisias y Eritras, que la ladera

del Citerón pueblan abajo, y como enemigos invasores todo lo revuelven y alteran: robaban de las casas los niños, y lo que ponían en sus hombros, no lo ataban, mas no caía a la tierra negra vasija de bronce ni de hierro; sobre sus cabelleras fuego ardía sin quemar. Ellos con ira acudían a las armas y perseguían a las bacantes, en lo que se podía ver un espectáculo sorprendente, rey. Cuando ellos echaban un venablo, no hacían sangre, y ellas levantaban con sus brazos los tirsos y herían y obligaban, mujeres a hombres, a huir volviendo la espalda, no sin la ayuda de algún dios.

Regresaron donde habían salido, a las mismas fuentes que para ellas hizo brotar un dios, se lavaron la sangre, y las salpicaduras de sus mejillas lamían serpientes y les pulían la piel. A esta divinidad, pues, sea quien sea, oh señor, recíbelo en esta ciudad, porque por muchas razones es grande, y dicen de él, según he oído, que dio a los mortales la viña consoladora. Y si desaparece el vino, no hay amor ni ningún otro goce para los humanos [...].

*Dioniso:* Irá hacia las bacantes, donde pagará con la muerte lo que debe; mujeres, el hombre está en la red. Dioniso, tuyo ahora es el trabajo, que no estás lejos y le castigaremos. Sácale primero de sus cabales e inspírale liviana locura, pues mientras discurra bien no querrá ponerse un vestido mujeril, mas, extraviado de su cordura, se lo vestirá. Necesito que él haga reír a los tebanos cuando lo lleve vestido de mujer por medio de la ciudad, después de las amenazas anteriores, con las que era temible. Pero voy a prender a Penteo el adorno que para el Hades toma, adonde irá muerto por mano de su madre. Conocerá a Dioniso, el hijo de Zeus, que nació como un perfecto dios, terrible, aunque dulcísimo para los hombres.

**Eurípides: *Bacantes*, 1-63, 286-301, 451-460, 614-641, 677-774, 847-861**

## Texto 4

Retenido en la isla de Día por una tempestad, Teseo, pensando que si llevaba a Ariadna a su patria sería motivo de oprobio para él, la abandonó en la isla de Día mientras dormía. Luego Líber, enamorado de ella, la tomó en matrimonio.

**Higino: *Fábulas*, 43,1**



## Cuestionario para los textos de autores antiguos

1. ¿Con qué actividad se asocia en la *Iliada* a Dioniso?
2. ¿Qué ocurre en la nave de los piratas que raptan a Dioniso?
3. ¿Cómo interpretas el hecho de que en un barco nazcan una vid y una hiedra?
4. ¿Bajo qué formas aparece Dioniso en el episodio de los piratas?
5. ¿Castiga Dioniso a todos los piratas? ¿Qué consecuencia sacas de ello?
6. ¿Cómo murió la madre de Dioniso? ¿Cómo nació Dioniso?
7. ¿Cuál es la finalidad de la llegada de Dioniso a Tebas?
8. Siendo Dioniso un dios antiguo en Grecia, ¿cómo interpretas el que se presente como un “recién llegado”?
9. ¿Qué personas toman parte en los rituales de Dioniso?
10. ¿Dónde se celebran estos rituales?
11. ¿Quiénes forman la comitiva de Dioniso?
12. ¿Por qué Dioniso quiere castigar a su familia?
13. ¿Cómo califica Penteo la belleza del extranjero bajo el que se oculta Dioniso?
14. ¿En qué se diferencia el comportamiento de las Bacantes al principio y al final de la narración del Mensajero? ¿Calificarías de humano a alguno de estos comportamientos? ¿Con la vida de quiénes asociarías estos dos tipos de comportamiento?
15. Explica los calificativos de “terrible, aunque dulcísimo para los hombres”, con los que Dioniso se define a sí mismo.
16. ¿Cuál es la relación de Dioniso con las mujeres?
17. ¿Cómo interpretas el que Dioniso se case con una mortal, y ello pese a que Teseo la había abandonado?
18. ¿Qué diferencias podrías establecer entre Apolo y Dioniso en su relación con las mujeres?

## Comentaristas contemporáneos

*Los textos quinto y sexto pertenecen al trabajo que ha realizado M. Detienne sobre el modo de actuación de Dioniso. En el quinto, se describe, no sin una cierta ironía, la imagen de Dioniso como dios benefactor y “civilizador” del vino que aparece en los relatos atenienses. En el sexto, Detienne expone sus conclusiones sobre cuál es el principio que unifica y caracteriza toda la actividad de Dioniso.*

*El texto séptimo procede del trabajo de J. P. Vernant sobre el significado de la figura de Dioniso en Las Bacantes de Eurípides. En este texto se habla de la confusión de términos opuestos que Dioniso provoca y del carácter ambiguo y doble de este dios.*

*El texto octavo son dos fragmentos del estudio de M. Detienne sobre la figura del Dioniso órfico. En el primero, se explica el sentido que tienen, en el mito, los distintos tipos de alimentación y el significado de transgresión al orden establecido que representan tanto el vegetarianismo de los órficos como la omofagia dionisiaca. En el segundo, se insiste en el carácter doble de Dioniso y se comenta el pasaje de las Bacantes recogido en el fragmento quinto del texto número 3 de esta Unidad.*

*El texto noveno recoge algunas de las conclusiones del libro de M. Daraki sobre la figura de Dioniso. Se destaca el papel del dios como mediador entre la antigua religiosidad y la religión oficial de la pólis. Se relaciona el fenómeno del dionisismo con la construcción del principio de identidad en Grecia y con el precio que por ello tuvieron que pagar los griegos. Por último, se resalta el carácter de contestación institucionalizada que tiene el culto de Dioniso.*

### Texto 5

El vino puro es compañero de Dioniso... Como signo de poder de Dioniso, este poder que el huésped de Anfición consiente en moderar, explicando él mismo el buen uso del líquido embriagante. ¿Cómo hacerlo potable, cómo hacer de él una bebida que revigore en lugar de vencer, vertiendo el delirio de su efervescencia? A Dioniso le corresponde el derecho real de civilizar el vino. Anfición mira, observa al dios que realiza la mezcla en el gran vaso llamado crátera, que celebra el primer banquete, instituyendo de golpe las buenas maneras [...].

En ocasión de las Antesterias, en el santuario de Dioniso..., la “reina”, esposa legítima del primer magistrado, del Rey [el *Basileús*] “encargado de todos los sacrificios tradicionales”, cumple ella sola, en nombre de la ciudad, sacrificios y ceremonias mantenidos en secreto... Penetra en el *boukoleion*, antigua residencia real vecina del Pritaneo, y encuentra a Dioniso, con el cual se desposa en nombre de

la ciudad. Ese día, el huésped de Anfición, en medio de sus sacerdotisas inmaculadas, es promovido a gran sacerdote de la conyugalidad y de sus recaídas. En la sombra del santuario entreabierto, el “Dispensador de salud” reviste la máscara, prohibida a las miradas masculinas, de la soberanía sobre Atenas y sobre toda la extensión de su territorio [...].

Dioniso ofrece en su recorrido ático de dios epidémico el espectáculo inédito de una potencia de la vid y del vino puro que se despoja progresivamente de su salvajismo, olvidando sus cóleras y haciendo callar sus violencias homicidas. Hasta metamorfosearse, él, el inventor de la bebida fermentada, en un santo protector de la vida tranquila, de la buena salud, de la felicidad conyugal. Sublime comediante, con el cántaro en la mano, bebiendo a pequeños sorbos un vino bien temperado en medio de los burgueses y de los rentistas del ágora.

M. Detienne: *Dioniso a cielo abierto*, pp. 77-80

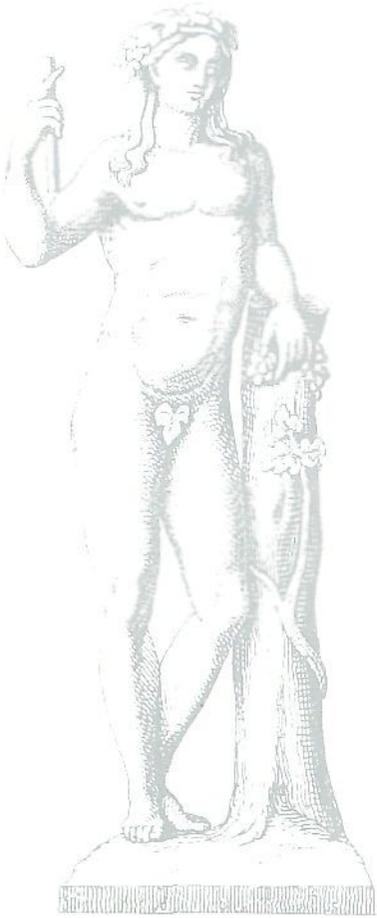
## Texto 6

La potencia [de Dioniso] se define menos en el orden del “poder sobre los otros”, del *krátos* compartido por los olímpicos, los “más fuertes” (*kreítones*), que en el plano de “la capacidad que se tiene en sí”, de la *dynamis*. “Poder” visto en su autonomía, en su potencialidad, como es enunciada en la *Metafísica* de Aristóteles: “principio del cambio que está en el mismo ser en tanto que otro”. Pero es en el dominio de la botánica donde se impone una de las figuras inmediatas del principio de la “potencia”.

Cuando los médicos hipocráticos, los autores del *Tratado sobre la naturaleza del niño*, buscan mostrar la homología entre la formación de la planta y el crecimiento del niño en la matriz, explican el proceso por los efectos conjuntos del humor (*ikmás*) y del jugo, llamado *dynamis*. La tierra está llena de toda clase de humores, es la nutricia; el grano se llena, engrosa, se infla; el humor obliga al jugo (*dynamis*) a espesarse en el grano; se vuelve hoja, hace reventar al grano. Calentado por el sol, el humor “hierve”; se vuelve el fruto que se nutre del jugo, de la “potencia” de la planta enraizada en el suelo. *Dynamis*, a la vez humor y jugo, designa un “líquido vital” de la misma naturaleza que el reconocido por Aristóteles en el corazón y en el sexo [masculino] autónomos. Principio húmedo que hace crecer y agrandarse, la *dynamis*, la “potencia” subyace en el poder sin límites ejercido por Dioniso sobre la naturaleza, sobre su crecimiento espontáneo...

¿Cuál es el principio unificador de la actividad [de Dioniso], cuál es su modo de acción?

... La que hace saltar, la que hace brotar. En el punto preciso en que la sangre hirviente y el vino palpitante confluyen en un principio común: la “potencia” de un



humor vital que saca de sí mismo y sólo de sí mismo su capacidad para liberar su energía, de golpe, con violencia volcánica. Locura homicida, ménade que salta, vino puro efervescente, corazón embriagado de sangre: un mismo modo de acción.

**M. Detienne: *Dioniso a cielo abierto*, pp. 121-127**

## Texto 7

Trastrueque de todas las formas, juego con las apariencias, confusión de lo ilusorio y lo real, la alteridad de Dioniso (en *Las Bacantes*) comprende también el hecho de que todas las categorías opuestas, todas las oposiciones claras, que dan a nuestra visión del mundo su coherencia, en lugar de permanecer distintas y exclusivas, se reúnan, se fusionen, pasen de unas a otras.

Lo masculino y lo femenino. Dioniso es un dios varón con apariencia de mujer. Su vestimenta, sus cabellos son los de una mujer. Transformará en mujer también al viril Penteo haciéndole tomar las vestiduras de sus devotos...

El joven y el viejo: las diferencias en su culto se borran entre uno y otro estado. El mensajero cuenta que ha visto sobre el Citeron ir juntas a "las mujeres, jóvenes y viejas, y a las doncellas libres todavía del yugo del matrimonio".

Lo lejano y lo próximo, el más allá y lo de acá: Dioniso transfigura, por su presencia, este mundo en lugar de arrancarnos de él.

Lo griego y lo bárbaro: el extranjero lidio, venido de Asia, es natural de Tebas.

El furioso, el loco es también el sabio, el prudente.

El dios nuevo, venido para fundar un culto hasta entonces desconocido, representa no obstante "las tradiciones ancestrales, viejas como el tiempo (v. 201), la costumbre enraizada en el fondo de los tiempos y surgida siempre de su propia naturaleza" (vv. 895 y ss.).

Lo salvaje y lo civilizado. Dioniso hace huir de las ciudades, desertar de las casas, abandonar hijos, esposo, familia..., dejar las ocupaciones y los trabajos cotidianos. Se le celebra de noche, en plena montaña, en los valles y los bosques. Sus devotas se vuelven salvajes, manejando serpientes y amamantando a crías de animales, como si fuesen suyas. Con todos los animales, salvajes y domésticos, se encuentran en comunión, estableciendo con la naturaleza entera una nueva y gozosa familiaridad. Sin embargo, Dioniso es un dios "civilizador"... Hay un paralelo entre Deméter y Dioniso: el dios es al elemento líquido, a la bebida, lo que la diosa es al sólido y comestible. La una al inventar el trigo y el pan, el otro al inventar la viña y el vino, han introducido entre los hombres lo que les ha hecho pasar de la vida salvaje a la

vida civilizada. Entre el trigo y el vino hay, no obstante, una diferencia. El trigo está por entero del lado de la cultura. El vino es ambiguo. Encierra una fuerza extremadamente salvaje, un fuego ardiente cuando es puro; aporta a la vida civilizada, cuando se mezcla y es consumido según las normas, una dimensión suplementaria y como sobrenatural: gozo del festín, olvido de los males, droga que hace desvanecerse las penas [...].

Como el vino, Dioniso es doble: terrible en extremo, infinitamente dulce. Su presencia, intrusión asombrosa de lo Otro en el mundo humano, puede tomar dos formas, manifestarse según dos vías: o bien la unión bienaventurada con él, en plena naturaleza, sobrepasando cualquier obstáculo, la evasión fuera de los límites de lo cotidiano y de sí mismo. Ésta es la experiencia que celebra la *párodos* (el inicio de las Bacantes): pureza, santidad, gozo, dulce felicidad. O bien la caída en el caos, la confusión de una locura sanguinaria, asesina, en la que se confunde lo mismo y lo otro, tomando por una bestia salvaje lo que es más próximo, más querido, el propio hijo, ese segundo yo que es desgarrado por las propias manos: horrible impureza, crimen inexpiable, desgracia sin fin y sin escapatoria (v. 1360).

**J. P. Vernant: *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. T. II, pp. 255-257**

## Texto 8

Comer crudo es una manera de rechazar el sacrificio sangriento y el sistema de valores del que es solidario. Al despedazar el cuerpo de un animal salvaje y no ya doméstico, capturado tras una violenta persecución... el poseído de Dioniso hace saltar las barreras levantadas por el sistema político-religioso entre dioses, animales y hombres. Arrebatados por la caza salvaje... los fieles de Dioniso dejan de ser apacibles consumidores de la carne cocinada según las reglas prescritas: se vuelven salvajes y se conducen como fieras. El dionisismo permite escapar a la condición humana evadiéndose hacia la bestialidad, por abajo, por el lado de los animales, mientras que el orfismo propone la misma evasión, pero por el lado de los dioses, por arriba, no consumiendo más que alimentos perfectamente puros. La omofagia dionisiaca es homóloga del vegetarianismo órfico [...].

Múltiple y polimorfo, Dioniso lo es más que cualquier otra potencia del panteón, por su aura de mago de insólito prestigio tanto como por su vocación a denunciar o manifestar el más allá. Más allá que, referido a la condición del hombre entre los animales y los dioses, no sólo cobra la forma del estado de la bestialidad cruel que impone la omofagia. La misma confusión entre animales y hombres bajo el signo de Dioniso conduce, pues, igualmente, a borrar toda distancia entre hombres y dioses. El salvajismo extremo que exige la posesión del dios toma la forma de una edad de oro en diversos lugares... En *Las Bacantes* se pasa sin transición de un estado paradisíaco

a la caza salvaje. A la llamada del tirso, el agua fresca mana del roquedal, el vino brota de la tierra y los dedos que escarban el suelo se mojan de leche mientras que de las hojas de la hiedra caen gotas de miel. Las ménades dan el pecho a los lobeznos y las serpientes se acercan para lamerles las mejillas. Repentinamente, la carrera báquica se desquicia, “la montaña enloquece con sus fieras”; las Bacantes se abalanzan sobre un rebaño de bueyes, laceran sus ropas, desgarran las carnes, arrancan los miembros. Después, “como una bandada de pájaros que se abre al vuelo”, atraviesan en tropel los trigales de Deméter, calan en las aldeas, a los pies del Citerón. Todo queda devastado. Las ménades se llevan a los niños y con ellos el bronce, el hierro, el fuego, es decir, todos los instrumentos de la vida cultivada: calderos, espetones, pinchos de carne, hogar; como si el triunfo de Dioniso y sus paraísos salvajes implicaran la negación de los medios y los útiles del sacrificio. Aun ahí nos encontramos con el mismo deslizamiento insensible de un polo al otro, en la alternancia indiferente de los extremos.

M. Detienne: *La muerte de Dioniso*, pp. 161, 163-164

## Texto 9

El reino de la alteridad que, por derogación especial, gobierna a su manera, Dioniso lo anexiona en cierto modo al Olimpo. Eso es lo que significa la apoteosis final del dios, su ascensión al cielo, donde ninguna función le llama, salvo ésta. En este mismo movimiento que va de la tierra al cielo, Dioniso se convierte en “hijo del padre”. Al entrar en el cielo cosido en el muslo de su padre como en un vientre, Dioniso hace una concesión elocuente a la patrilinealidad. Al mismo tiempo inserta su enorme herencia en una jerarquía. El dionisismo no es “olímpico”. Pero Dioniso está integrado oficialmente en el Olimpo [...].

Las concesiones del dionisismo a nivel formal establecen una relación dispuesta de tal forma que hacen del “pasado antiguo” un interlocutor válido del “presente”.

Dioniso es, esencialmente, el mediador [...].

Dioniso no es un dios “extranjero”, pero ello no quiere decir que sea totalmente un “dios griego”. Es más bien el protector griego, el *prostátes* de una civilización prehelénica que ha habido que salvar del tiempo.

Se podría plantear con razón la siguiente pregunta: ¿esta civilización no había sido ya salvada? La religión de la Tierra se conservó casi en su totalidad asociada a los rituales secretos y exclusivamente femeninos. Precisamente, bajo esta forma, fue a la vez “salvada” y *marginada*. Se encontró *arrojada* al lado de las mujeres.



La religión de la Tierra no es femenina, sino que está *feminizada*. Llegó un momento en la historia de Grecia en que la más venerable de las tradiciones introdujo una ruptura entre hombres y mujeres. Se puede ver aquí una injusticia..., pero la cuestión pertinente sería más bien ésta: ¿por qué se excluyó a las mujeres de la función guerrera? Sería necesario retomar el *dossier* de las iniciaciones juveniles en la Grecia antigua para ver si nos aclaran esta cuestión. Lo cierto es que la guerra civil arcaica, esa *stásis* que lo desencadenó todo, fue obra de hombres. Fue masculina la iniciativa social que condujo a la construcción de la ciudad. El edificio de lo jurídico, de lo político y del contrato fue construido por los hombres, que se instalaron en él como en un “club de ciudadanos”. Las mujeres permanecieron donde estaban, pero desde ese momento completamente solas: en sus ceremonias secretas y exclusivamente femeninas [...].

La exclusividad femenina sobre ciertos sectores de la religión, la exclusión de las mujeres de ciertos sectores sociales, son signos pertinentes para la identificación de los niveles históricos. A condición de recordar que, centrado sobre la reproducción, el sistema presidido por la Tierra reposa sobre los hombres y las mujeres reunidos. Son los hombres los que se retiraron cuando construyeron un sistema centrado en la política, y transformaron el otro en un “sistema para mujeres” [...].

De hecho, una misma crisis afecta a los dos sexos. Se podría decir que para las mujeres el *pasado* permanece siempre presente, y que para los hombres es *pasado interior*. Hay tensión para todo el mundo. Para las mujeres la distorsión viene de lo social; para los hombres, de lo mental.

Pero Dioniso se da a todos. Es el dios al mismo tiempo “transgresor” y central. Instala la alteridad “en el centro”. Se rodea de buen grado de mujeres, quizás porque ellas “piensan en el pasado”; pero es benéfico para los hombres también, a los que autoriza a reunir lo *otro* en ellos mismos.

El *pensamiento lineal* y el *pensamiento circular*, que Aristófanes se divierte en distribuir entre los coros de sexo opuesto, coexisten de hecho en la ciudad clásica. Mejor todavía, ambos se unen como en un matrimonio, el círculo y la línea engendran la espiral que es la figura de la razón dialéctica [...].

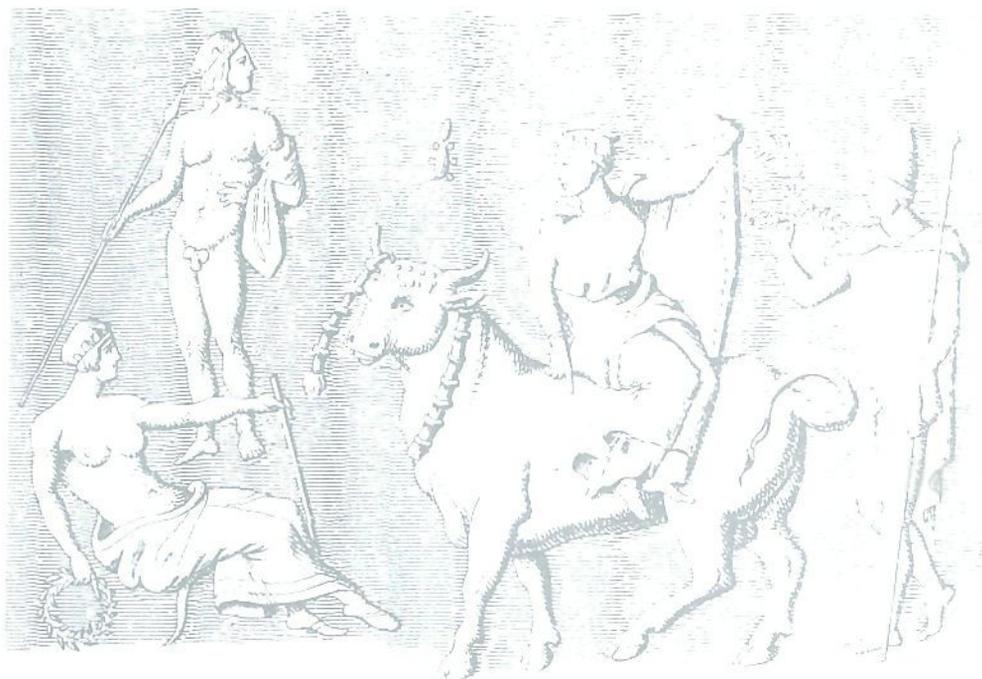
Es necesario ver la crisis de la Grecia arcaica en todo su transfondo, cuando se abre un abismo que nada puede salvar. La necesidad de transición de un tipo humano a otro. La construcción de una nueva modalidad lógica que impone la frustración de la elección, una nueva concepción de la muerte no ya espacial, sino temporal, que permite al hombre pensarse a partir de su fin, pero que, al mismo tiempo, hace a la muerte odiosa; la construcción de la identidad con todo lo que supone de principio organizador, pero también con lo que tiene de privativo, de constrictor, y, digámoslo, de pequeño; todo ello tiene que ver con “el precio de la Razón”.

El dionisismo surgió en origen como una protesta contra el precio a pagar. Se ha dicho que la *manía* dionisiaca se propagó en un momento preciso, “como una epidemia”. En verdad, no fue la “locura” lo que se propagó en ese momento, sino la “razón”... Y hay un precio que pagar: la renuncia a la apertura, al equilibrio y al confort del “alma primitiva” de Grecia.

Queda pendiente un recurso. El “delirio” dionisiaco surgió en la Grecia de las ciudades como una protesta. Pero una protesta rápidamente organizada y formalizada: la fiesta dionisiaca. En el calendario religioso de la ciudad, Dioniso ocupa un lugar importante [...].

En las Antesterias, el levantamiento de barreras entre los muertos y los vivos arrastró también el de todas las demás barreras que definen en la ciudad los diferentes *status*. Y entonces todo se hace posible. Nos hemos interrogado sobre este curioso “efecto liberador” de la muerte... Se comprende mejor ahora. Cuando los Infernales invaden la ciudad y se mezclan a los vivos, todo el mundo se convierte de nuevo en “hijo de la Tierra” y se hace todo lo que manda el piso *hypochthonio* de abajo.

**M. Daraki: *Dionysos*, pp. 202-203, 231-232, 235-236**



## Cuestionario para los textos de comentaristas contemporáneos

1. ¿Cómo aparece la figura de Dioniso en los relatos míticos atenienses?
2. ¿Por qué crees que Detienne califica a Dioniso de “sublime comediante”?
3. ¿Cuál es el campo de significados del término griego *dynamis* en el mundo de la botánica?
4. ¿Qué es lo que caracteriza el modo de actuar de Dioniso y en qué se diferencia del de las demás divinidades?
5. ¿Cuáles son los términos opuestos que la actividad de Dioniso confunde en *Las Bacantes*?
6. ¿Se podría calificar a Dioniso de dios “salvaje”? ¿Por qué?
7. ¿Qué se quiere decir cuando se califica a Dioniso como dios de la alteridad?
8. ¿Qué significado tiene, en el mito, comer carne cruda, según Detienne?
9. ¿Cómo relaciona Detienne el salvajismo y la Edad de Oro?
10. Detienne sostiene que el culto de Dioniso es una transgresión, una contestación a la religión oficial de la *pólis*. ¿En qué consiste, en tu opinión, esta transgresión? ¿Qué finalidad última persigue?
11. ¿Cuál es el reino de la alteridad, que, según Daraki, gobierna Dioniso?
12. ¿Qué significa la integración de Dioniso en el Olimpo?
13. ¿Por qué califica Daraki a Dioniso de “mediador”?
14. ¿Cuál fue, en tu opinión, la causa de la “feminización” de la religión de la Tierra?
15. ¿Cómo explicarías la incompatibilidad entre la *pólis* y la lógica que subyace a la religión de la Tierra? (Consulta el Texto número 4 de la Unidad 2.)
16. ¿Cómo se armoniza en Grecia el “pensamiento lineal” y el “pensamiento circular”?
17. ¿Cuál fue el precio que los griegos tuvieron que pagar por el nacimiento del *lógos*? ¿Qué relación tiene con ello el culto a Dioniso?
18. ¿Cómo consiguieron los griegos que el principio de subversión, que llevaba dentro el culto a Dioniso, no destruyera el orden instituido en la *pólis*?
19. ¿Cuál es la finalidad, en tu opinión, de las fiestas dionisiacas?

UNIDAD 6

---

La condición humana en el  
universo de Zeus



# Contenidos

---



## La vida humana en la Edad de Oro

Después del triunfo sobre los dioses de la primera generación, Zeus instauro un nuevo orden que se caracteriza, fundamentalmente, por el establecimiento de límites que definen no sólo la identidad de cada ser, sino también el modo de vida que les corresponde. Así, en lo que se refiere al mundo divino, reparte privilegios y honores a las distintas divinidades y concede a cada una de ellas un dominio específico para su intervención. De igual modo, Zeus ordena la vida de los mortales fijando el *status* que en el nuevo *kósmos* corresponde a los seres humanos. Hasta este momento los hombres habían llevado una vida comparable a la de las divinidades: la tierra les ofrecía espontáneamente el alimento, por lo que no había necesidad de trabajar; no existían las enfermedades ni la vejez, sino que la muerte era como el sueño; y tampoco vivían las mujeres, ya que los hombres nacían de la tierra. Hesíodo, en el mito de las Edades, llama a esta época la Edad de Oro y expresamente dice que tuvo lugar en “tiempos de Crono”<sup>1</sup>.

La imagen del reinado de Crono, tal como la elaboró la mitología griega, encierra una contradicción que, frecuentemente, se ha señalado, ya que, por una parte, es presentado negativamente como un período en el que reina la violencia y el desorden, consecuencias de la misma condición violenta y desmesurada de Crono, un padre que devora a sus propios hijos; pero, por otra, aparece caracterizado positivamente como el momento en que los hombres convivían con las divinidades y gozaban de la felicidad y la bienaventuranza. La explicación de esta contradicción hay que buscarla en las coincidencias que existen entre la descripción hesiódica de la Edad de Oro y el

---

<sup>1</sup> *Los trabajos y los días*, p. 110.

reino de la Tierra. La doble caracterización del reinado de Crono, como un período de luchas y desorden desde el punto de vista divino o como el paraíso perdido desde el punto de vista de los seres humanos, es el resultado de la confluencia de dos sistemas de pensamiento, que, como ya se ha visto<sup>2</sup>, se excluían, en principio, mutuamente: el reino de la Tierra y el orden olímpico de Zeus.

## El mito de Prometeo

El triunfo de Zeus sobre Crono supuso para los hombres el fin de la Edad de Oro y su separación de los inmortales. La tarea de delimitar la esfera, que en el orden olímpico correspondía a los seres humanos, la llevó a cabo Prometeo mediante la invención del banquete sacrificial. La secuencia de los acontecimientos que tuvieron lugar en ese momento los griegos la conocían, sobre todo, por la narración que de ellos hizo Hesíodo, quien se refiere en dos ocasiones al mito de Prometeo, una en la *Teogonía* y otra en los *Trabajos y días*.

Ya se ha hablado con anterioridad<sup>3</sup> del contenido y la finalidad de la *Teogonía*. La versión del mito de Prometeo, que se recoge en este poema, aparece al final del primer núcleo de relatos sobre el origen del Cosmos, cuando Hesíodo habla de los descendientes del Titán Jápeto, padre de Prometeo.

Los *Trabajos y días* es un poema que presenta mayor heterogeneidad que la *Teogonía*. Las diversas partes que lo componen están conectadas, no obstante, por dos temas que están presentes a lo largo de toda la obra: el Trabajo y la Justicia. En este poema, como en la *Teogonía*, aparece Zeus como garante de la justicia, pero ya no sólo de la justicia cósmica, sino también de la justicia entre los seres humanos, lo que necesariamente lleva a Hesíodo a plantearse el problema de la justificación de la presencia del mal en el mundo. El poema empieza con una exposición sobre la existencia de dos tipos de lucha<sup>4</sup> en el mundo: una mala, que lleva a los hombres a la guerra y a las querellas judiciales —caso este último de Perses, el hermano del poeta que le disputa la herencia paterna—, y otra buena, que incita a los hombres al trabajo y a conseguir los medios para subsistir. Hesíodo aconseja a Perses que abandone la primera lucha y se incline por la segunda y, a continuación, siguen dos relatos míticos, el de Prometeo y Pandora y el del mito de las Edades.

Tradicionalmente al mito de Prometeo se le ha dado un valor etiológico, ya que causaba extrañeza el hecho de que los griegos, en sus sacrificios, reservaran la peor

---

<sup>2</sup> Cf. Unidades 2 y 5.

<sup>3</sup> Cf. Unidad 2.

<sup>4</sup> “Lucha” es la traducción que se ha dado aquí a la palabra griega *éris*.

parte del animal sacrificado, los huesos y las vísceras, a las divinidades, a los seres, precisamente, en honor de los que se hacía el sacrificio. De ahí que se pensara que la función de este mito consistía en aportar una explicación a este contrasentido.

Lógicamente esta interpretación no explicaba el nexo existente entre la institución del primer sacrificio, el robo del fuego por parte de Prometeo y la aparición de la mujer; pero tales problemas no se planteaban en la metodología tradicional de análisis de mitos y, simplemente, se constataba que Hesíodo se habría limitado a reunir aquí tres temas que, en principio, no tenían mucha relación entre sí: un mito etiológico para explicar el ritual del sacrificio; el episodio del robo del fuego, que justifica la presencia de un elemento tan esencial entre los humanos y que, como todos los grandes hallazgos, sólo podía tener un origen divino; y la historia de Pandora, que reflejaría el personal rechazo a las mujeres por parte del poeta, rechazo que, por otro lado, no desentonaba mucho con las muestras de misoginia presentes en el resto de la literatura griega. La articulación de las diferentes partes que componen este conjunto narrativo es una de las muchas aportaciones de la interpretación que J. P. Vernant hace de este mito<sup>5</sup>, cuyas conclusiones más importantes a continuación se exponen.

## La interpretación de J. P. Vernant

Vernant empieza por destacar la coherencia de las dos narraciones, la de la *Teogonía* y la de los *Trabajos*, tanto a nivel formal como en el plano lógico. Distingue en el relato tres partes, cuyos nexos de unión hace evidentes de la siguiente manera:

1. Zeus priva del fuego y los cereales a los hombres, como consecuencia del engaño perpetrado por Prometeo en el reparto de la comida sacrificial.
2. Prometeo, entonces, roba el fuego y se lo da a los hombres.
3. Zeus, como respuesta, castiga a los hombres enviándoles a la mujer y, posteriormente, castiga a Prometeo encadenándolo en el Cáucaso.

El relato se presenta, pues, como un duelo entre Zeus y Prometeo, un duelo de astucia entre dos divinidades dotadas de *métis* y cuyas armas son el engaño y el ocultar bienes dentro de males y males dentro de bienes. La victoria, como es lógico, será para Zeus, el *metíeta* por excelencia, y con ella quedarán fijados los límites de la condición humana. A continuación, Vernant analiza estos relatos desde tres niveles<sup>6</sup> de la siguiente manera:

---

<sup>5</sup> En "El mito de Prometeo en Hesíodo", en *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, pp. 154-169; y en "A la table des hommes", en *La cuisine du sacrifice en pays grec*, pp. 37-132.

<sup>6</sup> Cf. Unidad 1.

A) Análisis formal:

- *Los agentes* son Prometeo y Epimeteo, que representan a los seres humanos, y Zeus, que representa a los divinos.
- *Las acciones* consisten en un duelo de astucia, cuyas reglas de juego residen en la dinámica dar/no dar, y en sus contrapartidas tomar/rechazar lo que es dado, o rechazar/tomar —robar— lo que no es dado.
- *La estructura* del relato consta de tres secuencias:
  - a) Prometeo da un regalo, Zeus lo acepta.
  - b) Zeus no da a los hombres el fuego ni el sustento, Prometeo roba el fuego.
  - c) Zeus da un regalo a los hombres, Epimeteo lo acepta.
- *La lógica* del relato muestra que las reglas del juego —dar/no dar— pueden integrarse una en otra, ya que:
  - a) *No dar* es igual a *esconder* un bien para que sea obtenido con esfuerzo: las divinidades *no dan la semilla* de los cereales —habrá que esconderla en la tierra—, el fuego —habrá que esconderlo en la cañaheja— y la semilla del hombre —habrá que esconderla en el vientre de la mujer.
  - b) *Dar* es igual a *esconder* un mal bajo la apariencia seductora de un bien: cada regalo es un engaño que lleva escondido dentro un mal.

B) Análisis del contenido semántico. Entre los diversos elementos del relato hay una serie de oposiciones y homologías, como consecuencia de lo cual estos elementos amplían notablemente su campo de significación.

- *Pandora* es igual a las partes del buey inmoladas —ambas son un engaño— y es igual, en particular, al lote divino —ambos son un regalo seductor y falso.
- *Los cereales* son igual que Pandora —ambos necesitan ser sembrados para dar su fruto.
- *El fuego* es igual que los cereales —ambos necesitan una semilla.
- *Pandora* es igual que el fuego —ambos pueden quemar y secar al hombre<sup>7</sup>.

Los resultados de este nivel de análisis son congruentes con los del anterior y vienen a aclarar las características de la condición humana: para los seres humanos los bienes se hallan escondidos en los males y los males en los bienes. Todo es ambiguo y la existencia humana está colocada bajo el signo de la mezcla de bienes y males y de la duplicidad.

---

<sup>7</sup> Cf. Hesíodo: *Trabajos y días*, pp. 586-587.

C) Análisis del contenido socio-cultural. El fraude prometeico tiene como consecuencias para los seres humanos:

- El trabajo para conseguir el alimento, es decir, la agricultura.
- La utilización del fuego, lo que supone el alimento cocido y el sacrificio.
- El matrimonio como medio para conseguir una legítima descendencia, lo que significa el nacimiento a partir de una mujer, es decir, un inicio para la vida y, por tanto, también un final de la misma.

Todos estos elementos están interrelacionados y sirven de cuadro de referencia, en otros muchos relatos, para definir los rasgos específicos de la condición humana y distinguirla de la divina y de la animal: frente a la omofagia y alelofagia de los animales y al néctar y ambrosía de las divinidades, los seres humanos se nutrirán de cereales y alimentos cocidos; frente a la promiscuidad de los animales y la ausencia de nacimientos entre las divinidades, los seres humanos se caracterizarán por el matrimonio; frente a la vida feliz y ociosa de las divinidades o la inconsciencia de los animales, los seres humanos tendrán que trabajar.

De acuerdo con este análisis de Vernant, el mito de Prometeo relaciona el ritual del sacrificio con los acontecimientos primordiales que han hecho de la humanidad lo que es: seres separados y distintos de las divinidades, con las que, no obstante, tienen contacto, y, al mismo tiempo, seres diferentes de los animales, con los que, sin embargo, tienen muchos puntos en común. Y este carácter ambiguo de la naturaleza humana se ve reforzado por el hecho de que, en la vida, los bienes y los males se hallan inextricablemente unidos.

## **La ambigüedad de Prometeo y de la Esperanza**

El análisis de Vernant aclara, asimismo, dos cuestiones que han suscitado gran controversia entre los comentaristas y que se refieren, respectivamente, al hecho de que Zeus eligiera a Prometeo como representante de los hombres y a que la Esperanza, no siendo un mal, fuera dentro de la tinaja con los males.

Respecto a la primera cuestión, Vernant indica que, si se tiene en cuenta el carácter ambiguo de la condición humana, la elección no puede ser más adecuada, ya que Prometeo es uno de los personajes más ambiguo y contradictorio de la mitología griega: Prometeo es un Titán, pero un Titán especial que, en la lucha por la soberanía, eligió el bando de Zeus; es un aliado de Zeus, pero un aliado que, tras la victoria de Zeus, quiere demostrar su superioridad pretendiendo vencer al soberano en un duelo de astucia; Zeus vence en este duelo, pero no encierra a Prometeo para siempre en el Tártaro como a sus restantes enemigos, sino que lo encadena en el Cáucaso y, finalmente, lo perdona. Resulta, por tanto, difícil definir con claridad a este Titán especial, a este aliado hostil, a este encadenado liberado.

Este carácter contradictorio de Prometeo se refleja en su actuación, ya que pretendiendo ayudar a los hombres, al final los perjudica. Prometeo es el inventor del banquete sacrificial, la ceremonia por la que los seres humanos se ponen en contacto con los divinos por medio de una comida en común; pero, al mismo tiempo, es la ceremonia que consagra la separación definitiva entre dioses y hombres, por las diferentes partes del buey que corresponden a cada uno. Asimismo, también son ambiguos los regalos de este Titán: Prometeo asignó a los hombres el mejor lote del animal sacrificado escondiéndolo en el vientre, pero, con ello, redujo a los humanos a la condición de “vientres”, ya que a partir de ese momento tendrán que trabajar para saciar el hambre inagotable del “vientre funesto”, como lo califica Homero; más aún, será sólo asumiendo su condición de vientres —es decir, comiendo— como los seres humanos podrán entrar en contacto con las divinidades; por otra parte, las partes del animal sacrificado que Prometeo dio a los hombres fuerón las mejores, pero también son las que se corrompen, lo que, en último extremo, simboliza la mortalidad de la raza humana frente a la incorruptibilidad de los huesos, símbolo, a su vez, de la inmortalidad divina.

Por lo que respecta a la segunda cuestión, se ha discutido mucho sobre si la Esperanza es un bien o un mal. Hesíodo, en algunos pasajes del poema, califica a la Esperanza de “no buena”, ya que fomenta la inactividad del hombre perezoso, que espera poder vivir sin trabajar; pero, en otros momentos, habla de una Esperanza buena, la que anima al hombre que confía en que su trabajo tendrá un fruto o en que Zeus no dejará sin castigo las acciones injustas. De estos datos se desprende que la Esperanza también es ambigua, pero ello no aclara el problema planteado de por qué va dentro de la tinaja con los males. Según Vernant, ello se debe a que, pese a no ser un mal, la Esperanza es hija de la desgracia. En la Edad de Oro, la Esperanza no existía, ya que los hombres no esperaban ningún bien —puesto que los tenían todos—, ni temían ningún mal —puesto que los males no existían para ellos—. Por eso, cuando Pandora destapa la tinaja y los males se extienden por toda la tierra, la Esperanza se queda en la tinaja, en el interior de la casa junto a la mujer como compañeras inseparables del hombre, quien, a partir de ese momento, no va a saber si confiar en el mañana o temerlo, porque desconoce si le va a deparar bienes o males. La Esperanza, al igual que Pandora, delimita también la condición humana con respecto a la divinidades —no esperan nada, porque lo saben todo— y a los animales —no esperan nada, porque no saben nada, ni siquiera que son mortales.

### **Pandora, “un bello mal, reverso de un bien”**

Se ha dejado, intencionadamente, para el final el análisis de Pandora, el elemento más importante del mito y el símbolo más claro de la ambigüedad de la existencia humana. Hesíodo describe a esta primera mujer como una doncella maravillosamente

vestida y adornada por dioses y diosas; todo en ella respira encanto, gracia y sensualidad; su visión provoca la admiración de hombres y dioses; su imagen es semejante en todo a la de las diosas. Pero bajo este aspecto maravilloso se esconde un carácter voluble y una mente cínica: no se conforma con la penuria, sino con la saciedad; en su pecho esconde mentiras y palabras seductoras; su mente está siempre ocupada en perniciosas tareas; y es como los zánganos que pretenden vivir a costa del trabajo de las abejas.

Pandora representa mejor que nadie todas las tensiones de la condición humana: es un ser doble que, en el exterior, se asemeja a las diosas, pero que, en su interior, esconde un corazón de “perro”. Hesíodo dice que es un “bello mal, reverso de un bien”, es decir, con ella se le plantea al hombre el siguiente dilema: casarse, con lo que tendrá un bien —los hijos—, pero un mal también —la mujer—; o no casarse, en cuyo caso tendrá un bien —no habrá mujer—, pero, asimismo, un mal —no tendrá hijos—. Con lo que los dos términos del dilema se presentan bajo un aspecto similar: un bien que tiene como contrapartida un mal, o un mal que tiene como contrapartida un bien. En la mujer, por tanto, el bien y el mal se asocian como las dos caras inseparables de una misma realidad.

La fabricación de la primera mujer es el golpe de gracia en el duelo de Zeus con Prometeo, una respuesta digna del rey de los dioses. Se comprende que Zeus estalle de risa y gozo con la idea de este “regalo” que prepara para los hombres, ya que la mujer supone una especie de contrapartida de los dones que Prometeo ha hecho a los hombres a escondidas de Zeus: el Titán dio el fuego a los mortales y, como un fuego, las mujeres devorarán y secarán la energía de los hombres con su lujuria que se hace más exigente, sobre todo, en los rigores de la canícula, cuando el hombre más desfallece por las duras tareas del campo<sup>8</sup>; la primera acción de Pandora es abrir la tinaja, con lo que cumple su misión de instrumento de la venganza de Zeus y, al mismo tiempo, cierra el círculo de la narración iniciada con el engaño de Prometeo: Pandora destapa la tinaja y se encuentra con los males, de igual modo que Zeus destapó la grasa y se encontró con los huesos.

## Pandora, madre de las mujeres

La figura de Pandora ha sido objeto de numerosos estudios, tal vez, porque el carácter enigmático de su encanto sigue, desde los versos de Hesíodo, seduciendo y atrayendo la atención de los comentaristas. Uno de los aspectos que ha merecido mayor atención ha sido la cuestión de si Pandora es propiamente un ser humano: como se ha visto, Hesíodo la presenta con una apariencia “semejante a las diosas”,



<sup>8</sup> Cf. Hesíodo: *Los trabajos y los días*, pp. 586-587.

pero con “un corazón de perro”; por otra parte, es cierto que está dotada de la capacidad del lenguaje articulado, pero cuando habla sólo dice mentiras; asimismo, es una criatura sin padre, ni madre, ni relación familiar alguna, un artificio que las divinidades han inventado para castigar a los hombres. N. Loraux destaca el hecho de que Pandora aparece bajo el signo de la división, ya que su creación no sólo viene a consagrar la separación entre hombres y dioses, sino que supone también la división dentro de los hombres, al introducir en la raza humana la distinción de sexos, esa “asimetría entre lo mismo y lo otro”<sup>9</sup>. De hecho, cuando aparece la primera mujer, los hombres ya existían como comunidad constituida; por tanto, afirma Loraux, Pandora no es la madre de la humanidad, sino sólo la madre de las mujeres<sup>10</sup>. Hay dos versos en Hesíodo especialmente polémicos<sup>11</sup> por su aparente carácter tautológico, lo que ha llevado a muchos editores a considerar uno de ellos como una interpolación tardía. Pero, según Loraux, no hay tal tautología<sup>12</sup>: la expresión *gynaikón thelyteráon* —“de las femeninas mujeres”— no supone una reiteración, sino que viene a reafirmar el aislamiento en que aparece Pandora; las mujeres son calificadas de “femeninas”<sup>13</sup>, porque ellas se definen precisamente por su sexo, es decir, por ser mujeres; por otra parte, el término *génos* —“raza”— alude a la unidad de las mujeres como una especie distinta en la que las mujeres derivan de las mujeres, mientras que el plural *phyla* —“tribus”— indica la diversidad que dentro de esta especie puede darse. Sería, no obstante, un poco gratuito afirmar que Hesíodo no considera a las mujeres como seres humanos, pero es cierto que tampoco deja muy claro que lo sean. En todo caso, para los griegos la humanidad les viene dada a las mujeres por la maternidad, no tanto por ser personas como por ser esposas y madres, lo que, a su vez, plantea un segundo interrogante en torno a Pandora: su condición de *parthénos*, de doncella.

## Pandora, una *parthénos*

Parecería lógico que, a tenor de la función primordial que los griegos atribuyen a las mujeres, la primera mujer hubiera aparecido bajo la imagen de esposa o madre y no como una *parthénos*, el aspecto más inquietante que puede presentar una mujer<sup>14</sup> y el más alejado de la función de la maternidad. Pero no es sólo la apariencia de

<sup>9</sup> Cf. *op. cit.*, p. 81.

<sup>10</sup> Cf. *op. cit.*, p. 78.

<sup>11</sup> “Pues de ella desciende la raza de las femeninas mujeres, de ella, en efecto, la funesta raza y las tribus de las mujeres” (*Teogonía*, 590-591).

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 77.

<sup>13</sup> El término *thelyteráon* es un adjetivo, en grado comparativo, derivado de la palabra “hembra”, pero se ha traducido por “femeninas”, al carecer el castellano del adjetivo correspondiente.

<sup>14</sup> Cf. N. Loraux: *Op. cit.*, p. 87.

Pandora, sino que también los personajes que presiden su nacimiento parecen poner en entredicho la relación mujer-matrimonio-maternidad. Se hubiera esperado la presencia de las diñividades que patrocinan el matrimonio, pero no estñn presentes ni Hera, ni Deméter, ni siquiera Artemis. Por el contrario, aparece Afrodita, cuya relación con el matrimonio es muy tangencial, y, sobre todo, Hefesto y Atenea. Estos dos dioses, como ya se ha visto<sup>15</sup>, no sólo nacieron fuera del matrimonio, sino, incluso, fuera de la unión sexual; Atenea y Hefesto, además, no se caracterizan especialmente por su vocación para la maternidad, en el caso de la diosa, o por la posibilidad de una paternidad dentro del matrimonio, en el caso del dios. Estas dos divinidades no parecen ser, por tanto, las más apropiadas para apadrinar un ser, cuya única virtualidad es garantizar la reproducción de la especie humana mediante la unión sexual reglamentada.

La condición de *parthénos* indica para los griegos un estado de indeterminación sexual que toda mujer debe abandonar al llegar a la madurez para incorporarse, mediante el matrimonio, a la función de esposa y madre que la sociedad le ha asignado<sup>16</sup>. Hay siempre en este estado un riesgo de desviación para las mujeres: la posibilidad de que se queden más acá o vayan más allá del matrimonio. El primer caso supondría un rechazo de los hombres, porque la joven se incline, precisamente, a las funciones que éstos tienen asignadas: la guerra y la caza. En el otro extremo está el peligro de que la joven se deje llevar por la lujuria, esa inclinación natural de la raza de las mujeres, según una opinión generalizada de los griegos y confirmada, en el mito, por el secreto de la diosa Hera que Tiresias reveló a Zeus: las mujeres disfrutaban más con el sexo que los hombres. Estos dos extremos representan el aspecto salvaje y animal de la mujer que, únicamente, se puede “humanizar” y “civilizar” por medio del matrimonio. Pero los griegos parecen preguntarse si ello es posible y Pandora no acaba de ser una respuesta clara. Tal vez por eso, no cesaron de soñar con un sistema de reproducción donde no hicieran falta las mujeres.



## La misoginia griega

Queda un último aspecto que tratar, referido a la razón de por la que los griegos vieron en las mujeres la causa de todos los males que aquejan a la existencia humana.

Tradicionalmente esta misoginia griega se ha explicado como una secuela de la deficiente educación que las mujeres recibían en Grecia y de la escasa relevancia social de las mismas, lo que debía hacer de ellas personas poco atractivas para los hombres. Y así se veía lógico que el rechazo a las mujeres apareciera, sobre todo, en

<sup>15</sup> Cf. N. Loraux: *Op. cit.*, p. 134, así como la Unidad 4.

<sup>16</sup> Cf. Unidad 7.

los poetas jonios y en los trágicos, es decir, en el ámbito donde las mujeres estaban más marginadas. Estas mismas causas se solían esgrimir, también, para justificar la homosexualidad masculina: la baja estima de las mujeres y su alejamiento de la vida social hacía que los hombres se inclinaran por las relaciones con otros hombres. Sin embargo, esta explicación pasaba por alto el hecho de que fuera, precisamente, en las ciudades dorias, en las que las mujeres gozaban de una mayor consideración, donde la homosexualidad se considerara casi como una institución oficial.

Recientemente, en algunos trabajos de obediencia psicoanalítica<sup>17</sup>, se ha relacionado el miedo a las mujeres con la creencia de los griegos en una poderosa sexualidad femenina. La existencia de monstruosos personajes femeninos como la Quimera, la Esfinge, las Sirenas, etc., vendrían a ser la concreción de los temores suscitados en los niños pequeños por una madre poderosa y dominante. Ello se debería al hecho de que los hombres griegos pasaban la mayor parte del día fuera de casa, con lo que no podían prestar la debida atención a sus hijos, que quedaban, así, bajo la influencia materna. A este trauma de infancia contribuiría también la actitud de las mujeres, las cuales dejarían traslucir el resquemor contra los hombres que en ellas debía producir su obligado encierro. Esta interpretación resulta muy problemática, por cuanto, entre otras cosas, da por sentado dos hechos, de los cuales uno no parece ser cierto y el otro es de muy difícil comprobación. La educación de los niños, desde su más tierna infancia, parece que no estaba confiada a la madre, sino más bien a algunos de los esclavos varones y, según los testimonios de la comedia, el contacto entre padres e hijos parecía frecuente. En cuanto al resquemor de las mujeres, no deja de ser una suposición gratuita; desgraciadamente no existe ningún testimonio directo de las mujeres griegas que indique si consideraban su vida feliz o desdichada, por lo que tan arriesgado es suponer que se sentían oprimidas en su reducido mundo doméstico, como que se sentían satisfechas.

Más interesantes son los trabajos que últimamente han relacionado la misoginia con el mito del matriarcado. Una interpretación muy frecuente ha sido la de considerar que los relatos de las diversas culturas que hablan de un primitivo dominio femenino tienen un carácter etiológico, el cual justifica la situación de inferioridad en que se encuentran las mujeres en esas sociedades, ya que, después de un período de violencias y desórdenes, debidos a la mala gestión de las mujeres, los varones se habrían sublevado y las habrían sometido, demostrando así que las mujeres están más capacitadas para obedecer que para mandar<sup>18</sup>. Sin embargo, hay problemas para admitir esta explicación en el caso de la mitología griega, ya que sus relatos, a

---

<sup>17</sup> Cf. P. Slater: *The Glory of Hera*.

<sup>18</sup> Cf. J. Bebemborg: "The Mythe of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society", en M. Z. Rosaldo y L. Lamphere (edd.): *Woman, Culture and Society*, p. 277.

diferencia de los de otras culturas, no hablan de una primitiva dominación femenina a la que los hombres ponían fin, sino, por el contrario, de sociedades —las Amazonas, las Lemníadas, etc.—, donde las mujeres mandaban, después de haber sometido a los varones. La invención de estas terribles mujeres, como las Amazonas o las Lemníadas, reflejaría más bien el temor masculino a que un día sus propias mujeres, disconformes con su situación de marginación, presentaran sus reclamaciones y pretendieran tomarse la revancha, intentando dominar a los varones y servirse de ellos<sup>19</sup>.

Pero, también, esta interpretación deja sin aclarar un aspecto fundamental de estos relatos: el hecho de que, al final, se produzca la victoria masculina sobre las mujeres. No puede ser gratuito el que, precisamente, Teseo, el héroe fundador de Atenas, o Hércules, el antepasado de los dorios, hayan tenido que enfrentarse y derrotar a las Amazonas<sup>20</sup>. La interpretación más convincente de estos mitos, como más adelante se verá, va en el sentido de que las hazañas de estos héroes tienen el valor simbólico de establecer los márgenes dentro de los que la ciudad quiere definirse<sup>21</sup>; es decir, estos relatos vendrían a ser como una inversión del mundo de la ciudad griega, en la que los hombres estarían marginados del poder, y la función de los mismos sería la de contribuir a reafirmarles en su determinación de hacer de la ciudad griega un club exclusivo de hombres. Este punto de vista permite plantear la cuestión de la misoginia griega no sólo como un episodio de la guerra de los sexos, sino en el marco de la *pólis*, lo que resulta muy sugerente. No obstante, este planteamiento deja también sin contestar muchos interrogantes, sobre los que no es posible reflexionar aquí, ya que ello llevaría por caminos que se alejan de los objetivos fijados para el presente trabajo.

<sup>19</sup> Cf. S. B. Pomeroy: *Diosas, rameras, esposas y esclavas*, p. 117.

<sup>20</sup> Cf. F. I. Zeitlin: "The dynamics of Misogyny: Myth and Mith-making in the Oresteia", en J. Peradotto y J. P. Sullivan (edd.): *Women in the Ancient World*, pp. 159-194.

<sup>21</sup> Cf. N. Loraux: *Op. cit.*, p. 91, así como la Unidad 7.





# Textos para trabajar en clase

---



## Autores griegos

*Los dos textos primeros son de Hesíodo. El primero recoge el inicio del Mito de las Edades, que el poeta narra en los Trabajos y días. En este fragmento se describen las condiciones de la vida humana en la Edad de Oro.*

*El texto segundo incluye las dos versiones del Mito de Prometeo tal como aparecen en la Teogonía y en los Trabajos, respectivamente. Con el fin de permitir un mejor análisis del texto hesiódico en lo referente a la utilización de la palabra “hombres” —ánthropoi— como genérico masculino, se ha incluido en el texto, entre corchetes, la palabra “varones”, cuando el poeta utiliza el término “ándres” y los traductores lo traducen por “hombres”.*

*La traducción es de A. Pérez Giménez y A. Martínez Díez*

*El texto tercero es un fragmento del Canto XI de la Odisea que narra parte de la conversación entre la sombra de Agamenón y Ulises, cuando éste bajó al Hades para interrogar al adivino Tiresias sobre su futuro. Agamenón cuenta a Ulises cómo murió asesinado por Egisto, el amante y cómplice de su propia esposa.*

*La traducción es de L. Segalá*

*El texto cuarto es el conocido Yambo de las mujeres de Semónides de Amorgos, una de las piezas más características de la misoginia griega. El poema pone en relación, sucesivamente, a distintos tipos de mujeres con diferentes animales y hace, al mismo tiempo, de todas ellas una caracterización absolutamente negativa, salvo en la décima mujer, a la que se relaciona con la abeja. No obstante, ni siquiera “la dócil y casera abeja” se salva de la descalificación general que, al final, hace este autor de todas las mujeres.*

*La traducción es de J. Ferraté*

*El texto quinto es una selección de tres fragmentos de tragedia, procedentes de diversas obras, cuyo nexo en común es su carácter misógino.*

*La traducción del primer fragmento es de F. Rodríguez Adrados, y la de los dos restantes, de A. Medina y J. A. López.*

## **Texto 1**

Al principio los Inmortales que habitan mansiones olímpicas crearon una dorada estirpe de hombres mortales. Existieron en tiempos de Crono, cuando reinaba en el cielo; vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatigas ni miseria; y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que siempre con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban con fiestas ajenas a todo tipo de males. Morían como sumidos en un sueño; poseían toda clase de alegrías y el campo fértil producía espontáneamente abundantes y excelente frutos. Ellos, contentos y tranquilos, alternaban sus faenas con numerosos deleites. Eran ricos en rebaños y entrañables a los dioses bienaventurados.

**Hesíodo: *Trabajos y días*, 110-121**

## **Texto 2**

### **Mito de Prometeo**

Ocurrió que cuando dioses y hombres mortales se separaron en Mecona, Prometeo presentó un enorme buey que había dividido con ánimo resuelto, pensando engañar la inteligencia de Zeus. Puso, de un lado, en la piel, la carne y ricas vísceras con la grasa, ocultándolas en el vientre del buey. De otro, recogiendo los blancos huesos del buey con falaz astucia, los disimuló cubriéndolos de brillante grasa.

Entonces se dirigió a él el padre de hombres [varones] y dioses.

“¡Japetónida, el más ilustre de todos los dioses, amigo mío, cuán parcialmente hiciste el reparto de lotes!”

Así habló en tono de burla Zeus, concedor de inmortales designios. Le respondió el astuto Prometeo con una leve sonrisa y no ocultó su falaz astucia:

“¡Zeus, el más ilustre y poderoso de los dioses sempiternos! Escoge de ellos el que en tu pecho te dicte el corazón.”

Habló ciertamente con falsos pensamientos. Y Zeus, sabedor de inmortales designios, conoció y no ignoró el engaño; pero estaba proyectando en su corazón desgracias para los hombres mortales e iba a darles cumplimiento.

Cogió con ambas manos la blanca grasa. Se irritó en sus entrañas y la cólera le alcanzó el corazón cuando vio los blancos huesos del buey a causa de la falaz astucia. Desde entonces sobre la tierra las tribus de hombres queman para los Inmortales los blancos huesos cuando se hacen sacrificios en los altares. Y a aquél díjole Zeus amontonador de nubes, terriblemente indignado:

“¡Hijo de Jápeto, conocedor de los designios sobre todas las cosas, amigo mío, ciertamente no estabas olvidándote ya de tu falaz astucia!”

Así dijo lleno de cólera Zeus, conocedor de inmortales designios. Y desde entonces siempre tuvo luego presente este engaño y no dio la infatigable llama del fuego a los fresnos, [los hombres mortales que habitan sobre la tierra]. Pero se burló el sagaz hijo de Jápeto escondiendo el brillo que se ve de lejos del infatigable fuego en la hueca cañaheja.

Entonces hirió de nuevo el alma de Zeus altitonante y le irritó su corazón cuando vio entre los hombres el brillo que se ve de lejos del fuego. Y al punto, a cambio del fuego, preparó un mal para los hombres.

Modeló de tierra el ilustre Patizambo, una imagen con apariencia de casta doncella, por voluntad del Cronida. La diosa Atenea de ojos glaucos le dio ceñidor y la adornó con vestido de resplandeciente blancura; la cubrió desde la cabeza con un velo, maravilla verlo, bordado con sus propias manos; y con deliciosas coronas de fresca hierba trenzada con flores, rodeó sus sienes Palas Atenea. En su cabeza colocó una diadema de oro que él mismo cinceló con sus manos, el ilustre Patizambo, por agradar a su padre Zeus. En ella había artísticamente labrados, maravilla verlos, numerosos monstruos, cuantos terribles cría el continente y el mar; de ellos grabó muchos aquél, y en todos se respiraba su arte, cual seres vivos dotados de voz.

Luego que preparó el bello mal, a cambio de un bien, la llevó donde estaban los demás dioses y los hombres, engalanada con los adornos de la diosa de ojos glaucos, hija de poderoso padre; y un estupor se apoderó de los inmortales dioses y hombres mortales cuando vieron el espinoso engaño, irresistible para los hombres. Pues de ella descende la estirpe de femeninas mujeres; de ella descende la funesta estirpe y las tribus de las mujeres. Gran calamidad para los mortales, con los varones conviven sin conformarse con la funesta penuria, sino con la saciedad.

Como cuando en las abovedadas colmenas las abejas alimentan a los zánganos, siempre ocupados en miserables tareas —aquéllas durante todo el día hasta la puesta de sol diariamente se afanan y hacen blancos panales de miel, mientras ellos aguardando dentro, en los recubiertos panales, recogen en su vientre el esfuerzo ajeno—, así también desgracia para los hombres [varones] mortales hizo Zeus altitonante a las mujeres, siempre ocupadas en perniciosas tareas.

Otro mal les procuró a cambio de aquel bien: El que huyendo del matrimonio y las terribles acciones de las mujeres no quiere casarse y alcanza la funesta vejez sin nadie que le cuide, éste no vive falto de alimento; pero al morir, los parientes se reparten su hacienda. Y a quien, en cambio, le alcanza el destino del matrimonio y consigue tener una mujer sensata y adornada de recato, éste, durante toda la vida, el mal equipara constantemente al bien. Y quien encuentra una mujer desvergonzada, vive sin cesar con la angustia en su pecho, en su alma y en su corazón; y su mal es incurable.

De esta manera no es posible ni engañar ni transgredir la voluntad de Zeus; pues ni siquiera el Japetónida, el remediador Prometeo, logró librarse de su terrible cólera, sino que por la fuerza, aunque era muy astuto, le aprisionó una enorme cadena.

**Hesíodo: *Teogonía*, 535-616**

### **Mito de Prometeo y Pandora**

Y es que oculto tienen los dioses el sustento de los hombres; pues de otro modo fácilmente trabajarías un solo día y tendrías para un año sin ocuparte en nada. Al punto podrías colocar el timón sobre el humo del hogar y cesarían las faenas de los bueyes y de los sufridos mulos.

Pero Zeus lo escondió irritado en su corazón por las burlas de que le hizo objeto el astuto Prometeo; por ello entonces urdió lamentables inquietudes para los hombres y ocultó el fuego. Mas he aquí que el buen hijo de Jápeto lo robó al providente Zeus para bien de los hombres en el hueco de una cañaheja a escondidas de Zeus que gozaba con el rayo. Y lleno de cólera díjole Zeus amontonador de nubes:

“¡Japetónida conocedor de los designios sobre todas las cosas! Te alegras de que me has robado el fuego y has conseguido engañar mi inteligencia, enorme desgracia para ti en particular y para los hombres [varones] futuros. Yo a cambio del fuego te daré un mal con el que todos se alegren de corazón acariciando con cariño su propia desgracia.”

Así dijo y rompió en carcajadas el padre de hombres [varones] y dioses; ordenó al muy ilustre Patizambo mezclar cuanto antes tierra con agua, infundirle voz y vida humana y hacer una linda y encantadora figura de doncella semejante en rostro a las diosas inmortales. Luego encargó a Atenea que le enseñara sus labores, a tejer la tela de finos encajes. A la dorada Afrodita le mandó rodear su cabeza de gracia, irresistible sensualidad y halagos cautivadores; y a Hermes, el mensajero Argifonte, le encargó dotarle de una mente cínica y un carácter voluble.

Dio estas órdenes y aquéllos obedecieron al soberano Zeus Cronida. Inmediatamente modeló de tierra el ilustre Patizambo una imagen con apariencia de casta

doncella por voluntad del Cronida. La diosa Atenea de ojos glaucos le dio ceñidor y la engalanó. Las divinas Gracias y la augusta Persuasión colocaron en su cuello dorados collares y las Horas de hermosos cabellos la coronaron con flores de primavera. Palas Atenea ajustó a su cuerpo todo tipo de aderezos; y el mensajero Argifonte configuró en su pecho mentiras, palabras seductoras y un carácter voluble por voluntad de Zeus gravisonante. Le infundió habla el heraldo de los dioses y puso a esta mujer el nombre de Pandora porque todos los que poseen las mansiones olímpicas le concedieron un regalo, perdición para los hombres [varones] que se alimentan de pan.

Luego que remató su espinoso e irresistible engaño, el Padre despachó hacia Epimeteo al ilustre Argifonte con el regalo de los dioses, rápido mensajero. Y no se cuidó Epimeteo de que le había advertido Prometeo no aceptar jamás un regalo de manos de Zeus Olímpico, sino devolverlo acto seguido para que no sobreviniera una desgracia a los mortales. Luego cayó en la cuenta el que lo aceptó, cuando ya era desgraciado.

En efecto, antes vivían sobre la tierra las tribus de hombres libres de males y exentas de la dura fatiga y las enfermedades que acarrear la muerte a los hombres [varones]. Pero aquella mujer, al quitar con sus manos la enorme tapa de una jarra los dejó diseminarse y procuró a los hombres lamentables inquietudes.

Sólo permaneció allí dentro la espera aprisionada entre infrangibles muros bajo los bordes de la jarra, y no pudo volar hacia la puerta; pues antes cayó la tapa de la jarra por voluntad de Zeus portador de la égida y amontonador de nubes.

Mil diversas amarguras deambulan entre los hombres: repleta de males está la tierra y repleto el mar. Las enfermedades ya de día ya de noche van y vienen a su capricho entre los hombres acarreando penas a los mortales en silencio, puesto que el providente Zeus les negó el habla. Y así no es posible en ninguna parte escapar a la voluntad de Zeus.

**Hesíodo: *Trabajos y días*, 42-105**

### Texto 3

*Agamenón:* ¡Laertiada, del linaje de Zeus! ¡Odiseo, fecundo en ardides! Ni Posidón me mató en las naves, desencadenando el soplo de terribles vientos, ni hombres enemigos acabaron conmigo en tierra firme: Egisto fue quien me preparó la muerte y el hado; pues, de acuerdo con mi funesta esposa, me llamó a su casa, me dio de comer y me quitó la vida como se mata a un buey junto al pesebre. Morí de este modo, padeciendo deplorable muerte... Oí la misérrima voz de Casandra, hija de Príamo, a la cual estaba matando, junto a mí, la dolosa Clitemnestra; y yo, en tierra y moribundo,



alzaba los brazos para asirle la espada. Mas la descarada fuese luego, sin que se dignara bajarme los párpados ni cerrarme la boca, aunque me veía descender a la morada de Hades. Así es que nada hay tan horrible e impudente como la mujer que concibe en su espíritu intentos como el de aquélla, que cometió la inicua acción de tramar la muerte contra su esposo legítimo. Me figuraba que, al tornar a mi casa, se alegrarían de verme mis hijos y mis esclavos; pero aquélla, ladina más que otra alguna en cometer maldades, cubrióse de infamia a sí misma y hasta a las mujeres que han de nacer, por virtuosas que fueren.

Así se expresó; y le contesté diciendo:

*Odiseo*: ¡Oh dioses! En verdad que el largovidente Zeus aborreció de extraordinaria manera la estirpe de Atreo, ya desde su origen, a causa de la perfidia de las mujeres; por Helena nos perdimos muchos, y Clitemnestra te preparó una celada mientras te hallabas ausente.

Así le hablé y en seguida me respondió:

*Agamenón*: Por tanto, jamás seas benévolo con tu mujer ni descubras todo lo que pienses; antes bien, participale una cosa y ocúltale otras. Mas a ti, ¡oh Odiseo!, no te vendrá la muerte por culpa de tu mujer, porque la prudente Penlopea, hija de Icaro, es muy sensata y sus intenciones son razonables.

*Odisea, XI, 405-446*

## Texto 4

Dios hizo diferentes a las mujeres desde un principio. A una, la sacó de la hispida cochina, y en su casa anda todo rodando por el suelo, revuelto y rezumando porquería; pero ella, sucia y con la ropa sucia, aposentada en la basura, engorda.

Otra, a quien la divinidad formó de la maligna zorra, lo sabe todo. Nada malo se le escapa y tampoco nada bueno; pues siempre está diciendo que algo es malo o que al contrario es bueno: a cada rato se nos presenta de un humor distinto.

Otra sale a la perra, vivaracha  
como ésta, fiel estampa de su madre,  
que quiere oírlo todo y enterarse,  
y atisbando se mete en todas partes,  
y aun no viendo a nadie, a ése le ladra.

No la para el marido que amenace,  
o que a pedradas, furioso, el diente  
le quebrante, o que le hable con cariño;  
hasta sentada con extraños, sigue  
empeñada en ladrar inútilmente.

A otra la modelaron los olímpicos  
con barro, y salió torpe, y a los hombres  
se la dieron tal cual. No sabe nada,  
bueno ni malo, esa mujer; no entiende  
sino en hincar el diente, de labores.  
Y si el invierno aprieta, pasa frío,  
no atinando a acercar su asiento al fuego.

Otra es del mar y tiene dos maneras.  
Ríe contenta un día, y el extraño  
que la vea en la casa, hará su elogio  
diciendo: "No se ha visto otra mujer  
mejor ni más amable en todo el mundo."  
Y al otro, no soporta que la miren  
ni que le rondan cerca: se enfurece,  
hosca como una perra con cachorros,  
y es áspera con todos, y disgusta  
igual a los amigos y enemigos;  
como el mar, que unas veces está en calma  
y propicio, en verano, para gozo  
del marinero, y otras se enfurece  
y se levanta en olas resonantes.  
Sí, es al mar a quien más se le parece  
esa mujer, en la índole inestable.

Otra es un asno apaleado y gris  
que apenas por la fuerza y con insultos  
consiente en algo al fin, y a quien le duele  
hasta lo que le gusta; mientras tanto,  
come toda la noche dentro del cuarto  
y todo el día, e incluso ante el hogar.  
Para hacer el amor, de todos modos,  
cualquier patán que venga le resulta.

Y otra, la comadreja, es una especie  
mala y ruin, sin nada amable o bello,  
nada que satisfaga o se desee.  
Estando loca por ir a la cama,  
le da náuseas al hombre disponible.  
A escondidas prepara la desgracia  
de los vecinos; y a menudo come  
ofrendas rechazadas por los dioses.

A otra debió parirla una exquisita  
yegua de largas crines, pues no quiere  
hacer de criada ni matarse en eso,  
y no le da al molino ni levanta  
la criba ni echa fuera la basura,  
y como quiera que el hollín podría  
tiznarla, cabe al horno no se sienta;  
y es por fuerza si al fin conquista a un hombre.  
Se quita el pringue dos veces al día,  
y a veces tres, y se unge con esencias;  
y siempre lleva el pelo bien peinado,  
largo, y con lindas flores que lo adornan.  
Bella es de ver una hembra así, a lo menos  
para el otro, aunque no para su dueño,  
de no tratarse de un tirano o un rey,  
a quienes tales seres regocijan.

Otra sale a la mona: es la peor  
calamidad que Zeus envía al hombre.  
Es muy fea de cara, y cuando cruza  
el pueblo, a todo el mundo le entra risa;

de tan enana, apenas adelanta,  
y anda, de tan delgada, sin trasero.  
¡Pobre el hombre que tenga que abrazarla!  
Sabe todos los trucos y ademanes,  
como una mona. ¡Qué importa que se rían!  
No quiere hacer el bien: muy al contrario,  
*todo el día examina y considera*  
cómo hacerle a la gente el mayor daño.

Y la abeja, ¡dichoso el que la tiene  
sola a quien no le va ningún reproche,  
ella estira y aumenta nuestra vida.  
Y amada al lado del marido amante,  
envejece cuidando de los hijos.  
Se distingue entre todas las mujeres  
y una divina gracia la rodea.  
Y no quiere sentarse con las otras  
para contarse cuentos sobre el sexo.

De las mujeres que da Zeus al hombre,  
éstas son las más buenas y prudentes.  
Y todas las demás, porque él lo quiso,  
son un horror, y han de seguirlo siendo.  
Pues la cosa más mala que hizo Zeus  
es la mujer. Pensamos que nos sirve,  
y es lo más malo para el que la tiene.  
Pues no pasa tranquilo un día entero  
el que vive casado con mujer,  
ni le es tan fácil echar de la casa  
el hambre, huésped cruel, dios implacable.  
Y cuando el hombre piensa que es más propio  
que esté contento en casa, pues los dioses  
le dan favor y a todos les es grato,  
sale ella armando guerra a reprenderlo.  
Donde hay mujer, no se recibe a gusto  
en la familia a un huésped de pasada.  
Y la que tiene un aire más discreto  
es la que a fin de cuentas más ofende:  
se le emboba el marido, y los vecinos

gozan de ver que falla también ése.  
Todos alabarán la mujer propia,  
si hablan de ella, y execrarán la ajena;  
y, sin embargo, hay que reconocerlo,  
de todos es idéntica la suerte.  
Es la cosa más mala que hizo Zeus,  
y es un nudo en los pies, que nadie suelta,  
desde que el Hades recibiera a aquellos  
que por una mujer se hicieron la guerra.

**Semónides de Amorgos (7 D)**

## **Texto 5**

*Eteocles:* ¡Ni en los males ni en la buena fortuna, amiga, viva yo con la raza mujeril! Pues cuando vence, es petulancia no tratable y cuando teme, para la casa y la ciudad es aún mayor mal.

**Esquilo: *Siete contra Tebas*, 185-190**

*Jasón:* ... Pero las mujeres llegáis al extremo de que, mientras va bien vuestro matrimonio, creéis que lo tenéis todo, pero, en el caso de que una desgracia lo alcance, lo más provechoso y lo más bello lo consideraréis como lo más hostil. Los hombres deberían engendrar hijos de otra manera y no tendría que existir la raza femenina: así no habría mal alguno para los hombres.

**Eurípides: *Medea*, 569-575**

*Poliméstor:* Para no extenderme en largos discursos, si es que alguno de los que antes ha hablado mal de las mujeres, o hay ahora alguno que hable, o se disponga a hablar, yo, resumiendo todo eso, lo confirmaré. Realmente, ni en el mar ni en la tierra se cría una raza de tal laya. Lo sabe el que en cada ocasión tropieza con ella.

**Eurípides: *Hécuba*, 1177-1182**

## Cuestionario para los textos de autores griegos

1. Señala, al menos, tres características de la vida humana en la Edad de Oro.
2. ¿Qué diferencias encuentras entre la vida de los seres humanos y la de los divinos, durante el reinado de Crono?
3. ¿Crees que hay alguna relación entre el reinado de Crono y el reino de la Tierra? ¿Cuál?
4. ¿Cómo explicas la contradicción que se produce, durante el reinado de Crono, entre la placidez de la vida humana y la lucha de los dioses por la soberanía?
5. Enumera las acciones que Prometeo y Zeus realizan en el Texto n.º 2.
6. ¿Cuál es, en tu opinión, la dinámica que caracteriza las acciones de Prometeo y Zeus?
7. ¿Qué cosas quedan del lado de los hombres al final del mito de Prometeo? ¿Qué significa, en tu opinión, cada una de ellas?
8. ¿Qué regalos hacen las divinidades a Pandora?
9. Describe el aspecto que tiene Pandora.
10. ¿Cómo es el carácter de Pandora?
11. Haz una relación de los epítetos con los que Hesíodo califica a Pandora.
12. ¿Qué opinión tiene Hesíodo del matrimonio?
13. ¿Qué significado tiene, en tu opinión, la pareja Prometeo-Epimeteo?
14. ¿Cuál es la primera acción de Pandora y qué consecuencias tiene?
15. ¿Qué es lo único que se queda en la jarra?
16. ¿Cuáles son las consecuencias del mito de Prometeo en la *Teogonía*? ¿Y en los *Trabajos*?
17. ¿Crees que Pandora es, como Eva, madre de la Humanidad? ¿Por qué?
18. Haz un comentario sobre la aparición de los términos “hombres” —*ánthro-poi*— y “varones” —*ándres*— en el mito de Prometeo, indicando cuál es tu opinión sobre el uso del término “hombres” al comienzo del relato.
19. ¿En qué se basa la mala opinión que tiene Agamenón de las mujeres?
20. ¿Son todas las mujeres malvadas por naturaleza para Agamenón? ¿Por qué?
21. ¿Qué opina Agamenón de Penélope?
22. Define con un solo adjetivo la característica, a tu juicio, más sobresaliente de cada uno de los tipos de mujeres a los que alude Semónides.
23. ¿Crees que estas características son propias de las mujeres o se pueden aplicar indistintamente a los dos sexos? ¿Por qué?
24. ¿Crees que hoy en día hay alguien que suscribiría el poema de Semónides? ¿Por qué?
25. ¿Qué argumentos se utilizan en estos Textos para rechazar a las mujeres?

## Comentaristas contemporáneos

*Los textos sexto y séptimo son de J. P. Vernant. La primera parte del texto sexto se refiere a los elementos que, a partir del fraude prometeico, van a caracterizar la vida humana y al distanciamiento de ésta tanto de la vida divina como de la vida animal. A continuación, se habla del significado de la figura de Pandora y de la ambigüedad de su naturaleza. Sigue un comentario sobre la Esperanza, en el que el autor expone su opinión sobre los motivos por los que ésta iba en la tinaja con los males. Por último, hay una alusión a la mezcla de bienes y males que define la existencia humana.*

*El texto séptimo analiza las afinidades que existen entre los seres humanos y los animales, y señala las prohibiciones y reglas de conducta que las personas deben respetar para que su existencia pueda ser calificada de humana. En la parte final del texto se menciona el desgarramiento que la creación del ritual del sacrificio sangriento causó en los seres humanos.*

*El texto octavo es una selección de fragmentos del capítulo "Sur le race des femmes" del libro de N. Loraux. En el primero, se destaca cómo las mujeres nacen bajo el signo de la separación y cómo el tema de la "raza" de las mujeres sirve para expresar las contradicciones de la ideología ciudadana con respecto a las mujeres. En el segundo, la autora se interroga sobre la "humanidad" de Pandora y se refiere al carácter pavoroso que Hesíodo presta a su figura. En el tercero, se habla de las inquietudes que provoca a los griegos la imagen de la "parthénos". En el cuarto, se sugiere una posible razón para que los griegos constituyeran a las mujeres en una "raza". El último fragmento destaca la paradoja que se da entre el hecho de que lo mejor es no hablar de las mujeres, según la opinión de algunos autores, y los numerosos discursos que los griegos dedicaron a las mujeres.*

*El texto noveno es de S. B. Pomeroy y recoge la opinión de esta autora sobre las causas de la misoginia griega.*

### Texto 6

El fraude prometeico que consagra la separación de los hombres y los dioses al instituir el banquete sacrificial, en su forma normal, tiene como consecuencias y correlatos necesarios el fuego (robado), la mujer y el matrimonio (que implican el nacimiento por generación y la muerte), la agricultura cerealera y el trabajo. Estos diversos elementos se insertan en un tejido tan denso de relaciones, que constituyen, en el seno del mito, un conjunto indisociable...

En la *Teogonía* y en los *Trabajos*, el relato hesiódico hace de Prometeo el agente del divorcio entre los dioses y los hombres, insiste en su alejamiento recíproco. Pero

el distanciamiento en relación con los dioses supone, correlativamente, un distanciamiento con respecto a los animales. Es, entre los animales y los dioses, el estatuto mismo del hombre lo que define el mito de fundación del sacrificio...

El lugar privilegiado que reserva el relato a Pandora [se debe a que] su duplicidad es como el símbolo de una existencia humana ambigua. En el personaje de Pandora vienen a inscribirse todas las tensiones y todas las ambivalencias que caracterizan al estatuto del hombre, entre los animales y los dioses. Por el encanto de su apariencia exterior, semejante a las diosas inmortales, Pandora refleja el resplandor de lo divino. Por la "perrería" de su espíritu y de su temperamento interno, raya con la animalidad. Por el matrimonio que representa, por la palabra articulada y la fuerza que Zeus ordena poner en ella, es propiamente humana. Pero ni siquiera esta humanidad de la que participa como compañera del hombre, reverso inevitable del estado masculino, está exenta de cierta ambigüedad. Porque habla el lenguaje del hombre y éste puede dialogar con ella, pero funda un *génos gynaikón*, una raza de mujeres, que no es exactamente la de los varones sin ser del todo diferente. Y la palabra articulada que Zeus le ha conferido como a los hombres no le sirve para decir lo que es, para transmitir a los otros la verdad, sino para ocultar lo verdadero y lo falso, para dar ser a lo que no lo tiene en forma de palabras, para mejor engañar a sus compañeros masculinos.

A la ambigüedad fundamental de Pandora responde la ambigüedad de *Elpis* (la Esperanza), la única que se queda con la mujer en la casa, encerrada en el vientre de la jarra, cuando todos los males se han extendido ya entre los hombres. Si, como en la Edad de Oro, la vida humana sólo comportara bienes, si todos los males estuvieran aún lejos, encerrados en la jarra, no habría motivo para esperar otra cosa que lo que se tiene. Si la vida toda entera estuviera sin remedio abocada a la desgracia y al mal, no habría tampoco lugar para la *Elpis*. Pero al estar los males desde ese momento mezclados con los bienes sin que pueda preverse con exactitud lo que nos ocurrirá mañana, estamos condenados a la *Elpis*. Si los hombres dispusieran de la infalible presciencia de Zeus, no necesitarían para nada a la *Elpis*. Si vivieran confinados en el presente, sin saber nada del provenir y sin la menor preocupación por el futuro, también ignorarían a la *Elpis*. Pero acorralados entre la lúcida previsión de Prometeo y la ceguera irreflexiva de Epimeteo, oscilando entre el uno y el otro sin conseguir separarlos jamás, saben de antemano que los sufrimientos, las enfermedades y la muerte son su suerte inevitable y, como ignoran la forma que adoptará para ellos la desgracia, no la reconocen hasta que es demasiado tarde y ésta les ha golpeado...

Si el hombre, mortal como los animales, pudiese prever anticipadamente todo el futuro como los dioses, si estuviese por entero del lado de Prometeo, no tendría fuerzas para vivir, al no poder mirar a su propia muerte cara a cara. Pero sabiéndose mortal sin saber cómo ni cuándo morirá, sólo la Esperanza, previsión, pero previsión

ciega, ilusión saludable, bien y mal a la vez, sólo la Esperanza le permite vivir esta existencia ambigua, desdoblada, que entraña el fraude prometeico cuando instituye el primer banquete sacrificial. Desde ese momento todo tiene su reverso: no hay ya contacto con los dioses que no sea también, a través del sacrificio, consagración de una barrera infranqueable entre los mortales y los inmortales; no hay ya felicidad sin desdicha, nacimiento sin muerte, abundancia sin trabajo, Prometeo sin Epimeteo; en una palabra, no hay Hombre sin Pandora.

J. P. Vernant: *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, pp. 166-169

## Texto 7

Sacrificio, agricultura, matrimonio... son los tres aspectos solidarios de la condición humana desde que los *ánthropoi*, al separarse de los Bienaventurados Inmortales, se han convertido, a la vez, en *ándres*, varones, y en pobres mortales. Criaturas percederas, pero en otro tiempo muy próximas a los dioses, su vida no puede mantenerse para los individuos, ni perpetuarse para el grupo familiar, a no ser que pongan en práctica conductas en las que se conjuguen necesidades biológicas y exigencias religiosas, ya que la satisfacción de las necesidades vitales se efectúa por la vía de prácticas culturales, que consiguen un equilibrio difícil, un compromiso incierto entre el modo de existencia compartido por todos los animales mortales y el estatuto reservado a la divinidad. De la misma manera que los animales, los hombres deben, para subsistir, matar, comer y reproducirse. Pero en estos tres aspectos, para los humanos el campo de lo posible está delimitado por rigurosas prohibiciones: lo que es al mismo tiempo lícito y piadoso ante los dioses. No se puede matar cualquier criatura viva, ni comer toda clase de alimentos, ni unirse con quien se quiera\*. La matanza de animales, la alimentación, tanto cárnica como vegetal, la unión sexual obedecen a reglas estrictas. Si se cumplen según los ritos, no sólo se encuentran patrocinadas y garantizadas por los dioses, sino que constituyen el procedimiento religioso a través del cual los dioses y los hombres se unen, entran en contacto. Es al inmolar una víctima, al comer su carne, al trabajar la tierra de forma adecuada, al llevar a casa a una esposa según el rito, cuando un hombre establece y mantiene el contacto con la divinidad, cuando se instala, por ello mismo, en el interior de las fronteras de lo que es propiamente humano. El drama, del que el mito de la fundación del sacrificio da cuenta a su manera, reside en que la unión con los dioses es también distancia, barrera, renuncia a ese estado de felicidad casi divina que la humanidad conoció en otro tiempo y que la ceremonia sacrificial evoca en el momento mismo en que ella consagra y justifica la separación.

---

\* Matar al padre, comer carne humana, acostarse con la madre..., he aquí los tres crímenes que de alguna manera son equivalentes porque marcaron, por igual, el grado último del horror, por su carácter inhumano. Cf. Platón: *República*, IX, 1, 571 c-d. (N. A.).

Esta polaridad, que el mito inscribe en el corazón del sacrificio, es una especie de desgarramiento del hombre consigo mismo, que se extiende a la totalidad de la vida humana.

J. P. Vernant: "A la table des hommes", en *La cuisine du sacrifice en pays grec*, pp. 114-115

## Texto 8

Las mujeres proceden de una mujer, quien en su origen aparece ella sola frente a la colectividad ya constituida de los hombres. La raza de las mujeres, nacida de la mujer: ¿la feminidad se autorreproduce en el círculo cerrado de su *génos*?... La primera mujer de la *Teogonía* no es la "madre de la humanidad", sino la "madre" de las mujeres... No es indiferente que Hesíodo, al mismo tiempo que consagra el mito de la aparición de la mujer en el mundo, no haya escrito una antropogonía, como si los hombres hubiesen existido siempre... En el mito la mujer aparece bajo el signo de la separación..., al relato hesiódico la tradición no ha aportado ninguna modificación: de Semónides a Eurípides, y de Amorgos a Atenas, la mujer es una creación de Zeus, y en su cohesión, el *génos gynaikón*, amenaza la unidad de la sociedad masculina. ¿Fidelidad a Hesíodo? Va más allá: el texto se asocia a una práctica política. Porque la referencia a Hesíodo permite expresar una cuestión siempre presente en la ideología griega de la ciudadanía —la exclusión, a la vez necesaria e imposible, de las mujeres, "mitad" paradójica de la *pólis* griega—, y esta permanencia del discurso sobre las mujeres merece ser señalada frente a la proliferación, en el mundo de las ciudades, de discursos rivales sobre el origen del primer hombre [...].

Así la mujer "es un mal para los humanos". ¿Para estos *ánthropoi* que, en la venturosa comensalidad con los dioses, no sabían todavía que sólo eran una mitad de la humanidad: los *ándres*? ¿O para la humanidad entera, varones y mujeres? A no ser que, calamidad para los humanos, ¿la mujer no forme parte de la humanidad?

Porque los hombres ya estaban allí (entendamos: los humanos). Más exactamente, había "dioses y hombres" (*theoi ed' ánthropoi*), ambos en el momento de la separación, pero con respecto a los cuales la mujer figura como suplemento. Instrumento de la ruptura, la mujer separa a los dioses de los hombres; y va más allá, los separa de ellos mismos, al introducir la sexualidad, esa asimetría de lo mismo y de lo otro. Sin duda es portadora de humanidad, pero eso Hesíodo no lo dice abiertamente en la *Teogonía*. Por el contrario, lo que se puede leer en el texto es el efecto temible de la mujer y de la palabra *gyné*: hasta que los *ánthropoi* se convierten en *ándres*, la mujer no es nombrada [...].

*Gyné parthénos*: la mujer que es doncella. Para no haber visto (¿o no haber querido ver?) que la mujer aparecía bajo la forma más problemática y como retraída



sobre ella misma, virgen todavía y teniendo que realizar el “paso” para ocupar su estatuto normal de esposa doméstica, los comentaristas han disertado hasta el infinito sobre la extrañeza de este sintagma. Es olvidar el lazo de alianza fatal con Atenea que, ciñendo su cintura, refuerza en ella su carácter de virgen. Es olvidar también que, regalo maléfico, la mujer aparece en tanto que lo es como *parthénos*. Sin duda, en la práctica, se aconseja “desposar una muchacha virgen, a fin de infundirle sabios principios”\*; pero, en el universo del mito, no hay ser más ambiguo que la *parthénos*, por concentrar en ella toda la prohibición temible de la feminidad [...].

Lo mejor sería no tener que hablar de las mujeres. Semónides consagra un poema para decirlo, y dos siglos más tarde, Pericles expresará esta idea, con el vigor que le era propio, al final de un *epitaphios* consagrado en su totalidad a celebrar la gloria viril de los atenienses muertos en la guerra: siempre es molesto el ruido que rodea a una mujer, ya sea para alabar sus méritos o para hablar mal de ella.

Dejar de hablar, más seguro todavía es adoptar el tono de censura... Porque, en su alteridad, en la diversidad que la constituye, la mujer es el objeto de un discurso siempre renovado: se habla de ella, se la enumera. Del hombre no hay nada que decir: él está siempre presente, como en la *Teogonía*... Para hablar (mal) de las mujeres con más comodidad, se las constituye en un *génos* [...].

Porque la introducción de la mujer en el mundo ha separado a los hombres de los dioses, Semónides rechaza el discurso mítico de Hesíodo en el que, en el inevitable proceso de separación que cuenta la *Teogonía*, el hombre está todavía demasiado cerca de los dioses. Frente a las mujeres, el hombre se encuentra frente a sí mismo: pequeño, sin envergadura, en una palabra, desvirtuado...

La raza de las mujeres: unidad contradictoria de la disparidad, donde se abole la oposición del artificio y la bestialidad. De Hesíodo a Semónides y de las imprecaciones trágicas a las burlas de la comedia, el discurso masculino de los griegos eligió repetir hasta el infinito el vituperio. El vituperio: ¿el elogio? La mujer lo enreda todo... Tratándose de las mujeres lo mejor sería no hablar de ellas en absoluto, repite Pericles. Si la gloria femenina se midiera por el silencio de los hombres, la gloria del *génos gynaikón* sería —¡oh paradoja!— muy pequeña. Porque la advertencia de Pericles no fue atendida: sobre la raza de las mujeres los griegos produjeron un océano de discursos.

**N. Loraux: *Les enfants d'Athéna*, pp. 78-79, 80-81, 87-89, 113-114, 117**

---

\* Hesíodo: *Trabajos y días*, p. 699.

## Texto 9

La misoginia nació del temor a la mujer, y desarrolló en su interior la ideología de la superioridad del macho. Pero ello es sólo ideología, no afirmación ni hecho, y como tal, no puede ser confirmada, sino quedar siempre abierta a constantes dudas. El estatuto masculino no es inmutable. Los mitos de los matriarcados y de la sociedad de las Amazonas muestran casos de dominación femenina. En tres de las once comedias existentes de Aristófanes se muestra a las mujeres en oposición victoriosa contra los hombres. Una esposa recluida como Fedra puede añorar su adulterio; otra mujer, como Creusa, tuvo un hijo ilegítimo antes de su matrimonio; una buena esposa como Deyanira pudo matar a su marido. Ésta fue la pesadilla de los victoriosos: que alguna vez las vencidas podrían levantarse y tratar a sus ex dueños como ellas fueron tratadas.

S. B. Pomeroy: *Diosas, rameras, esposas y esclavas*, p. 117



## Cuestionario para los textos de comentaristas contemporáneos

1. ¿Cuáles son, según Vernant, las consecuencias del engaño de Prometeo para los seres humanos?
2. ¿Qué está delimitando, en ambos extremos, el espacio de la vida humana?
3. ¿Crees que Pandora es, propiamente, un ser humano? ¿Por qué?
4. ¿Por qué la Esperanza, que no es un mal, va dentro de la jarra con los males?
5. ¿Por qué crees que no existe la Esperanza ni en el mundo divino ni en el animal?
6. ¿Qué pasaría, en tu opinión, si los seres humanos fueran sólo como Prometeo?
7. ¿Qué función crees que cumple la Esperanza en la vida de los seres humanos?
8. ¿Qué quiere decir Vernant cuando afirma que los “hombres”, después del engaño de Prometeo, se convierten a la vez en “varones y pobres mortales”?
9. ¿Cuál es, según la interpretación del mito de Prometeo que hace Vernant, la finalidad de la existencia del ritual en la sociedad humana?
10. ¿Cuáles son los tres tabúes máximos para los hombres, según los griegos? ¿Qué comentario podrías hacer del hecho de que uno de ellos afecte al padre y otro a la madre, y no ambos a los dos juntos?
11. ¿Cuál es, en tu opinión, la causa del desgarramiento interior que caracteriza a la existencia humana? (Consulta también el Texto cuarto de la Unidad 2, y el Texto noveno de la Unidad 5.)
12. ¿Por qué Hesíodo habla de cómo nacen las mujeres y no de cómo nacieron los varones?
13. ¿Cuál es, en opinión de Loraux, la contradicción que las mujeres plantean a la ideología ciudadana de los varones griegos?
14. ¿Para quién, en tu opinión, dice Hesíodo que Pandora es un mal: para la humanidad en general o para los varones? (Consulta el uso de los términos “hombres” —*ántrhpoi*— y “varones” —*ándres*— en el Texto n.º 2.)
15. ¿Crees que hay un uso sexista del genérico masculino en estos textos de Hesíodo? ¿Por qué?
16. ¿Crees que existe un uso sexista del término castellano “hombres”? ¿Podrías poner algún ejemplo de ello?
17. ¿Qué es lo que, en tu opinión, quiso resaltar Hesíodo cuando hizo aparecer a la primera mujer bajo la forma de una *parthénos*, y no como una esposa y madre?
18. ¿Cuál es la razón, según Loraux, para que los griegos constituyeran a las mujeres en una “raza”?
19. ¿Cuál es, según Pericles, la mejor conducta a seguir con las mujeres?
20. ¿Cuál es, según Pomeroy, la razón del odio de los griegos a las mujeres? ¿Cuál es tu opinión al respecto?

UNIDAD 7

---

Los peligros de oponerse  
al matrimonio patriarcal



# Contenidos

---



## Hipólito, Atalanta y Adonis

Existen en la Mitología griega una serie de relatos sobre adolescentes de ambos sexos que, en el momento de su paso a la edad adulta, adoptan una actitud atípica y rebelde que suele llevarlos al desastre. Todos ellos tienen en común no sólo el estar directamente relacionados con la caza —ya sea de forma positiva como Orión, Hipólito o Atalanta, o de forma negativa como Adonis, Acteón, Pérdicas, etc.—, sino, sobre todo, su rechazo al matrimonio. El significado de estos relatos, como se verá, es ejemplificar lo que ocurre cuando una joven o un joven se niega a aceptar una de las instituciones básicas que, en el universo instaurado por Zeus, definen la condición de los seres humanos. De todos estos jóvenes los tres que tienen una mayor consistencia mítica son Hipólito, Atalanta y Adonis.

Hipólito es conocido, sobre todo, por la tragedia de Eurípides que lleva su nombre. En esta obra el poeta presenta a un joven consagrado en cuerpo y alma a su devoción por la diosa Artemis y cuyo único deseo es pasar la vida en los montes y bosques cazando con sus compañeros. Hipólito es un personaje íntegro y casto, pero también inflexible y arrogante. Su actitud le atrae el odio de Afrodita, quien decide castigarlo haciendo que de él se enamore Fedra, la joven esposa de su padre Teseo. Cuando Hipólito se entera por la nodriza de Fedra de este amor, lo rechaza indignado y lleno de desprecio hacia las mujeres. Fedra, despechada y temiendo que Hipólito cuente a Teseo lo que ocurre, se suicida, pero no sin calumniar antes a Hipólito dejando escrito que ha intentado deshonorar su lecho. Cuando Teseo se entera, lleno de cólera maldice a su hijo y pide a Poseidón que lo haga morir, como así sucede.

La figura de Hipólito se clarifica con la de otro adolescente, muy parecido a él, al que hace referencia el coro de ancianos de la *Lisístrata* de Aristófa-

nes<sup>1</sup>: Melanión, el cazador que por su rechazo al matrimonio y por su odio a las mujeres huye de la ciudad para vivir en las montañas. Melanión es, asimismo, el nombre del joven que, según la versión de Apolodoro, pretende a Atalanta, la imagen femenina de la joven que rechaza el matrimonio y opta, al igual que Hipólito, por la caza. La pericia cinegética de Atalanta es tal que, junto a los más famosos héroes de Grecia, participó en una de las hazañas más famosas de la mitología heroica griega: la cacería del jabalí de Calidón. Obligada por su padre a casarse, Atalanta pone como condición para ello que sólo se casará con el hombre que consiga derrotarla en una carrera de velocidad y escapar a sus dardos. Cuando ya Atalanta ha vencido a muchos pretendientes, Melanión —o Hipomenes, en otras versiones— logra vencer a Atalanta con el ardid de ir arrojando las manzanas de oro que Afrodita le ha dado y que Atalanta se entretiene en recoger. Hipomenes se casa con Atalanta, pero no hay un final feliz para los esposos, ya que son metamorfoseados en leones por no respetar el templo de Zeus y realizar en él el acto sexual.

Contrariamente a lo que ocurre con Hipólito y Atalanta, Adonis tiene una mala relación con la caza y con Artemis, pero, en contrapartida, goza del amor de Afrodita, hasta el punto de desear pasar con esta diosa la mayor parte de su tiempo. En la versión que Ovidio<sup>2</sup> da del mito de Adonis aparece Afrodita, disfrazada de Artemis, cazando, pero de un modo que falsea el sentido heroico de la caza, ya que sólo persigue animales que no ofrecen peligro: liebres, gamos, etc., y lo mismo incita a hacer a Adonis. En realidad la caza para Afrodita y Adonis es un simple pretexto para gozar del amor en la hierba a la sombra de un árbol, pero esta “falsa” caza, a la larga, les va a resultar fatal, ya que Adonis va a encontrar la muerte en ella como consecuencia de las heridas que le causa un jabalí.

El final trágico de Hipólito, Atalanta y Adonis trunca su vida en plena juventud e ilustra el riesgo que supone para los adolescentes el negarse a crecer y a aceptar las pautas de comportamiento que la sociedad les impone una vez que alcanzan la madurez.

## Huellas en Grecia de antiguos “ritos de paso”

P. Vidal-Naquet<sup>3</sup> ha estudiado los mitos de estos jóvenes y los ha puesto en relación con ciertos rituales que se conservan en algunas festividades atenienses, como las Apaturias, y, sobre todo, con la institución de la efebía ateniense y la criptia lacedemonia. En opinión de este autor, todo este material de procedencia tan diversa está íntimamente relacionado y tiene que ver con antiguos “ritos de paso” que en

---

<sup>1</sup> *Lisístrata*, 785-796.

<sup>2</sup> *Metamorfosis*, X, 520-739.

<sup>3</sup> Cf. “Los jóvenes, los guerreros”, en *El cazador negro*, pp. 111-158.

Grecia, al igual que ocurre en otras sociedades primitivas, marcan la transición de la infancia a la edad adulta.

Aristóteles en la *Constitución de Atenas* describe la efebía ateniense como un período de dos años de servicio militar en el que los jóvenes se preparaban para su integración en la ciudad como ciudadanos de pleno derecho. La ciudadanía se conseguía con la incorporación definitiva a la falange de hoplitas y con el matrimonio, la institución que aseguraba en Atenas la pervivencia del *oikos*. Hasta que esto ocurría el efebo mantenía, con respecto a la ciudad, una situación ambigua y marginal que tiene su correspondencia simbólica en diversos aspectos:

- En el lugar en que se realiza la efebía: los fortines de las regiones fronterizas, en vez de un espacio cívico.
- En el tipo de armas que usan los efebos: armamento ligero, en vez de la armadura pesada de los hoplitas.
- En el cambio de vestimenta: el uso de clámides negras, un color muy presente en estos rituales y que recuerda el combate entre el Rubio y el Negro de las Apaturias, los engaños de las actividades nocturnas de los jóvenes espartanos e, incluso, el nombre de Melanión, el cazador negro.

En Esparta, la criptia, en cierta manera, viene a ser una institución paralela de la efebía ateniense, ya que su función es también la preparación para la vida militar. Esta preparación toma la forma cruel de una cacería de hilotas, en la que los jóvenes son enviados al monte y les está permitido utilizar la noche y todo tipo de engaños a fin de poder capturar a tan singulares “presas”.

Según Vidal-Naquet, tanto la efebía como la criptia son instituciones laicas que tienen sus raíces en antiguos “rituales de paso” que dramatizan, por medio de un procedimiento de inversión muy frecuente en los mismos, la transición de la infancia a la edad adulta. Esta iniciación se realiza con reclusiones o alejamientos, en los que los neófitos adoptan, durante un cierto tiempo, una forma de vida y un comportamiento inverso a lo que va a ser lo “normal” en su vida futura. Vidal-Naquet señala la extrañeza que puede causar la afirmación de que la criptia sea una preparación para la guerra, cuando, por sus características, es lo más opuesto al estilo de lucha espartana. Pero afirma que la criptia no es extraña a la vida militar, sino que es una institución simétrica e inversa a la institución hoplítica, como lo demuestra el siguiente cuadro de oposiciones que traza este autor entre ambas instituciones:

<u>Cripto</u>	<u>Hoplita</u>
— Lucha desnudo	— Lucha totalmente armado
— Aislado o en pequeño grupo	— En formación (falange)



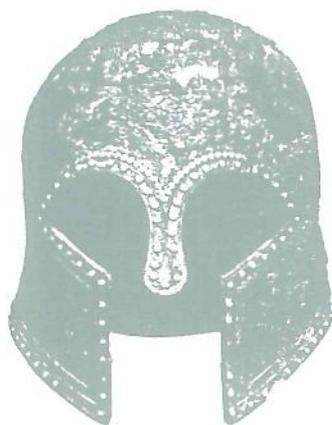
### Cripto

- Vaga por la montaña
- De noche
- En invierno
- Asesino de hilotas
- Come lo que puede

### Hoplita

- Lucha en la llanura
- A pleno día
- En la buena estación
- Combatiente leal
- Miembro de la *syssítias*

En resumen, todo en el cripto indica desorden, individualismo y engaño frente al orden, la solidaridad y la racionalidad del hoplita. También en el efebo aparecen rasgos que lo oponen, en el mismo sentido, al ciudadano ateniense. Como señala Vidal-Naquet, utilizando la terminología de Lévi-Strauss, el efebo y el cripto quedan del lado de lo crudo y de la naturaleza, frente al ciudadano hoplita que pertenece al orden de lo cocido y civilizado. La oposición entre lo civilizado y lo salvaje, entre la naturaleza y la cultura es, según el principio de polaridad que rige la representación que de la realidad se hace el pensamiento griego, una de las oposiciones básicas para definir la condición humana, como se ha tenido ocasión de ver en el mito de Prometeo. En este sentido la creación de la *pólis* supuso que el espacio ciudadano se convirtió en el espacio civilizado y todo lo que quedó fuera de él se encuadró en el orden de lo salvaje.



Ya se ha aludido anteriormente a cómo la fundamentación lógica del orden cívico, que se instaura con la *pólis*, nació de la *stásis*, de la lucha. Esta lucha, que tuvo lugar a lo largo de los siglos VII y VI a. de C., terminó, en Atenas, con el monopolio del poder político por parte de las familias aristocráticas y posibilitó la participación en el mismo de todo aquel que pudiera costearse el armamento de un hoplita. A partir de este momento la función guerrera desaparece, ya que deja de ser monopolio de unos pocos para extenderse a la totalidad de lo que va a constituir el cuerpo de ciudadanos. Dicho de otra manera, el guerrero se identifica con el ciudadano. En esta lucha ni las mujeres, ni los esclavos, ni los niños tomaron parte activa. De ahí que los griegos concibieran la *pólis* no sólo como una creación exclusivamente masculina, sino que definieran las características de los ciudadanos por oposición a los grupos sociales excluidos de ella —las mujeres, los esclavos y los niños—, que automáticamente quedaron del lado de lo salvaje<sup>4</sup>.

Ya los mismos autores griegos, como Platón, señalaban<sup>5</sup> que la infancia constituía la parte salvaje de la vida. Se puede añadir que este carácter salvaje se ve acentuado también por la indefinición sexual que caracteriza a la niñez y la adolescencia. Como señala Vernant<sup>6</sup>, en este período de la vida, los niños y las niñas participan

<sup>4</sup> Cf. Unidades 2 y 5.

<sup>5</sup> *Timeo*, 44 a.

<sup>6</sup> *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, p. 28.

mutuamente de las características que definen a cada uno de los sexos. De ahí la importancia de los “ritos de paso” que tienen lugar en la pubertad, cuya finalidad es facilitar el tránsito del estado salvaje, que conlleva la niñez, a la vida civilizada, que supone la madurez, consiguiendo, al mismo tiempo, que cada persona dé cumplimiento a su propia naturaleza y salga del estado de indeterminación sexual en el que se hallaba.

En Grecia el acceso a la virilidad y la integración en la ciudad se realiza para los varones a través de la guerra y luego el matrimonio. Pero no existe una institución oficial que recoja antiguos “ritos de paso” para las jóvenes, salvo alguna huella que se ha querido ver en casos como el de las pequeñas “osas” del templo de Artemis en Braurión<sup>7</sup>. Esta ausencia es, hasta cierto punto, lógica, ya que en Grecia el centro de atención son los hijos, no las hijas. Por otra parte, se puede pensar que para las jóvenes griegas el equivalente de los “ritos de paso” lo constituye el matrimonio e, incluso, hay algunos aspectos del ceremonial del mismo que podrían recordar momentos de estos rituales. En Atenas la ceremonia de la boda duraba tres días: en el primero, la novia se despedía de sus juguetes, ofreciéndolos a Artemis, y se bañaba con agua de la fuente Calirroe —tal vez, para lavar su viejo “yo”—; en el segundo, permanecía velada y apartada de todos hasta la noche, en que era conducida a la casa de su marido; en el último día, ya en la casa de su marido, recibía los regalos de su antigua familia. El éxito en esta transición se producía cuando la joven hacía padre a su esposo, ya que es en su calidad de esposa y madre de un ciudadano como las mujeres atenienses se integraban en la ciudad.

## La caza y el matrimonio

Lo normal en Grecia debió de ser que las muchachas y muchachos aceptasen sin más, como sus coetáneos de cualquier otra sociedad, el modelo de vida futura que la ciudad les proponía. Pero podía darse el caso de que alguien lo rechazase y quisiera permanecer indefinidamente en ese estadio de transición que supone la pubertad, negándose a crecer. Ello supone, desde el punto de vista del pensamiento cívico, el fracaso, y es este fracaso lo que ilustran los relatos míticos aludidos al principio.

Tanto la efebia como la criptia tienen como escenario un espacio marginal o exterior a la ciudad, precisamente el lugar en que se desarrolla la caza. El cazador se mueve por la naturaleza agreste, opuesta a los campos cultivados, pero también a la penumbra y la interioridad del espacio femenino, en donde los jóvenes pasan sus primeros años. Como ha señalado Detienne, adentrarse en el territorio abierto de la caza asegura a los jóvenes su integración en la clase política, ya que la caza se asemeja



<sup>7</sup> Cf. P. Vidal-Naquet: *Op cit.*, p. 179.

a la guerra, al preparar a los jóvenes para verter sangre, es decir, para luchar con otros hombres. Este es, por tanto, un espacio eminentemente masculino, pero es, asimismo, el espacio para las transgresiones, y ello ocurre, especialmente, cuando son las jóvenes las que optan por él. Por ello la caza también tiene un carácter liminal, es un espacio exterior al matrimonio y abierto a la subversión del modelo dominante que rige las relaciones entre lo masculino y lo femenino. Como espacio no civilizado, resulta peligroso para los jóvenes permanecer en él mucho tiempo y, todavía más, no querer volver de él para integrarse en la vida ciudadana como guerreros de la formación hoplita y padres de futuros ciudadanos. Este es el caso de Hipólito y Melión, cuya vocación excesiva por la caza se traduce también, siguiendo la tradición misógina iniciada por Hesíodo, en su odio a las mujeres y su rechazo al matrimonio. Son el prototipo del efebo que fracasa en el “paso” a la vida adulta.

También Atalanta rechaza el matrimonio, pero no por odio a los hombres, sino, tal vez, por una oposición a la subordinación y sometimiento que para la mujer supone esta institución patriarcal. Su vocación por la caza y su participación en las competiciones deportivas es el medio elegido para negar el deseo amoroso y rechazar a Afrodita. La transgresión de Atalanta es doble, porque no sólo opta por un espacio eminentemente masculino, sino porque convierte el espacio reservado al matrimonio en el territorio del cazador, invirtiendo deliberadamente los papeles. Es frecuente en los mitos la consecución de la novia por medio de una competición deportiva. Pero Atalanta, en la carrera que propone, lo subvierte todo, ya que la novia no permanece como premio que se entrega al final al ganador, sino que participa ella misma en la carrera y la convierte en una cacería. Así, el pretendiente inerme se convierte en presa de una mujer armada, en una perversión total de los papeles masculinos y femeninos.

Afrodita responde a esta violencia guerrera de Atalanta con las armas femeninas del engaño, y la joven, seducida por las manzanas de oro, pierde la carrera y tiene que aceptar el matrimonio. No obstante, no renuncia a la caza, y ello supone una incompatibilidad total con su papel de esposa. Por ello, las relaciones sexuales entre Hipomenes y Atalanta permanecen fuera del espacio civilizado y se caracterizan por su transgresión a las normas que rigen el comportamiento sexual en Grecia; y así, se unen no en la cámara nupcial, sino en el interior de un santuario. Este coito “salvaje” irrita a las divinidades, que los convierten en leones, animales caracterizados, en el código zoológico griego, por su frigidez.

Al igual que Hipólito, Atalanta también fracasa y su metamorfosis le impide realizarse como persona. Su rechazo al matrimonio acaba imponiéndose pese a las argucias de Afrodita, quien tampoco consigue su propósito, tal vez, por inmiscuirse en el mundo del matrimonio cuyo patrocinio no sólo no le pertenece, sino del que, como se verá, prácticamente está excluida.

Tampoco Adonis se libra de una muerte temprana, pero su fracaso no se debe a su inclinación excesiva hacia la caza, sino a sus excesos amorosos que, por el contrario, le incapacitan para ella.

## La seducción y el matrimonio

M. Detienne, en un conocido trabajo sobre Adonis<sup>8</sup>, en el que relaciona la figura de Adonis y el ritual ateniense de las Adonias con la mitología de las aromas en Grecia, afirma que el mito de Adonis es el mito de la seducción. Adonis, el fruto del árbol de la mirra, es el prototipo del seductor y su nombre es sinónimo de perfume y amante.

La primera parte del mito de este joven dios se inscribe en el marco del matrimonio, término medio entre los dos extremos en los que se mueve Mirra: de un lado, como doncella que rechaza a todos sus pretendientes y, de otro, como hija que desea ardientemente a su padre. El mito parece definir así la forma de seducción más marcada: la que une a los dos seres que más lejos deben estar en este terreno. En la segunda parte, la seducción se manifiesta en toda su pureza: desde que nace, Adonis despierta el deseo más ardiente, tanto en el Olimpo como en el Hades.

Adonis es, por otra parte, el antípoda del cazador heroico. Como ya se ha dicho, lo mata un jabalí, el animal que junto con el león simboliza el furor y la potencia guerrera y cuya captura confiere a los jóvenes, precisamente, su *status* de guerreros. La excesiva inclinación amorosa de Adonis lo aparta del mundo masculino para lanzarlo al femenino y le impide poder adentrarse en el terreno de la caza como los demás adolescentes. Cuando Adonis muere se refugia en una lechuga, planta que, en Grecia, se asocia con la impotencia sexual y con la ausencia de fuerza vital. Según los botánicos griegos, esta planta es fría y húmeda, y tiene la misma reputación, en la tradición botánica y en la comedia, que el bromuro en los cuarteles. La vida de Adonis, por tanto, transcurre entre la mirra y la lechuga, entre una planta seca y cálida y una planta fría y húmeda, entre la superpotencia y la impotencia.

En el código divino se podría decir que el espacio que corresponde al matrimonio humano está entre Artemis y Afrodita, entre la caza y el placer erótico. Este espacio está bajo la protección de Deméter, que representa también la agricultura, la otra característica que, junto con el sacrificio sangrante, define la vida humana civilizada<sup>9</sup>. En el mito el extremo que corresponde a Artemis está ocupado por Hipólito y Atalanta, que, tanto en la versión masculina como femenina, representan el rechazo al matrimonio por su inclinación a la virginidad —es decir, por defecto—. En el polo

---

<sup>8</sup> *Los Jardines de Adonis*, especialmente pp. 135-221.

<sup>9</sup> Cf. Unidad 6.

que corresponde a Afrodita está Adonis, el prototipo del seductor, que representa la negación del matrimonio por exceso.

No existe en el mito, propiamente, una figura femenina que ocupe, con respecto a Adonis, el mismo papel que Atalanta con respecto a Hipólito. Tal vez sea porque, realmente, no hace falta, ya que esa figura tiene una amplia existencia en la vida real: la prostituta. Hay, no obstante, un relato, que Detienne utiliza para clarificar el significado de la figura de Adonis y su relación con el matrimonio, que podría ocupar esta casilla vacía. Se trata de Minta, una ninfa del mundo ctónico amante de Hades que, cuando éste desposa a Perséfone, pretende competir con la legítima esposa. Pero Deméter frustra sus ambiciones y la metamorfosea en la menta, una planta ambigua que se utiliza en Grecia como afrodisíaco y como abortivo.

## La esterilidad de la seducción

La incompatibilidad entre la seducción y el matrimonio resulta patente en el análisis que realiza Detienne del significado de las Adonias, la fiesta con la que en Atenas las heteras y concubinas agasajaban a sus amantes, y del que a continuación se hace un resumen.

El ritual de esta festividad consistía en sembrar en pequeñas macetas expuestas al aire cereales y plantas de huerta que, por efecto del calor, nacen en dos o tres días para agostarse enseguida. Los propios autores griegos, desde Platón a Simplicio, ya calificaron estos cultivos, sin frutos y fundamentalmente estériles, con refranes del tipo de “eres más estéril (*akarpóteros*) que los jardines de Adonis” o con adjetivos como:

*epíkolaïos*, superficial  
*áoros*, inmaduro  
*me errizómenos*, sin raíces  
*oligochrónios*, efímero  
*ánandros*, privado de virilidad  
*okymoros*, que muere prematuramente

Todos estos adjetivos, que también se pueden aplicar al personaje de Adonis, indican que la horticultura de las Adonias representa la negación del verdadero cultivo de las plantas, especialmente de los cereales, el dominio de Deméter. Según Detienne, esta horticultura sólo cobra sentido cuando se la relaciona con las aromas, las cuales, míticamente, se recolectan en verano, en la época en que el fuego del sol amenaza con quemar la tierra. Los jardines de Adonis también se plantan en verano y se colocan en las terrazas, como buscando la conjunción excepcional entre la Tierra y el Sol. Las especies que se siembran son: trigo y cebada —cereales de Deméter—, lechuga —signo vegetal de la impotencia y la muerte— e hinojo —planta condi-

mentaria y aromática que para los botánicos griegos posee cualidades opuestas a la lechuga: calienta, deseca y favorece la abundancia de esperma—. Estos cultivos se someten a un calor intensivo y sufren un tratamiento que le conviene a las aromas, pero no a los cereales y plantas hortícolas, por lo que son condenadas a la desecación inmediata y, de algún modo, al estado de la lechuga; una vez secos, se les arroja a las fuentes o al mar. El carácter frío y húmedo de las fuentes y la esterilidad del mar indican que las plantaciones de Adonis, aromas engañosas, basculan totalmente del lado de la planta que significa la impotencia y el fin trágico del amante de Afrodita.

Estos frívolos jardines pervierten las semillas fructíferas de Deméter nutricia y, en el código sociológico, significan la corrupción de la semilla fecunda que caracteriza al matrimonio y la vida conyugal. La inmadurez de las plantaciones sugiere el estado del que no está todavía en edad de casarse, y ello confirma que, en su manifestación vegetal o sexual, la semilla de Adonis está marcada por la esterilidad y la inmadurez.

La precocidad de Adonis es, por tanto, lo que le conduce al fracaso. Detienne se refiere a una serie de autores griegos que relacionan el crecimiento prematuro de los cultivos con la temprana actividad seductora de Adonis y resaltan su esterilidad. Aristóteles lo compara con los trigos demasiado adelantados que echan el tallo antes de haberse asentado en la tierra. Según Simplicio, lo mismo que el calor acelera el crecimiento, la voluptuosidad y la búsqueda del placer sexual provocan un crecimiento más rápido. La potencia sexual de este precoz seductor está condenada a la ruina por no estar sólidamente fundamentada. Según el diagnóstico de algunos médicos, “los que hacen un uso continuo del coito recolectan una semilla cruda y verde, de naturaleza húmeda y fría”, ya que le falta el calor y la consistencia del esperma fecundo, sometido a una cocción acabada. Adonis es como las plantas de sus jardines: apenas verde, se seca enseguida.

Por otra parte, también la precocidad sexual de Adonis, como ya se ha indicado, lo inclina hacia el lado de las mujeres. El tiempo canicular, según Hesíodo<sup>10</sup>, es propicio a los excesos sexuales femeninos. La razón, según Aristóteles, es que a los hombres, de naturaleza seca y caliente, Sirio los debilita, pero equilibra la naturaleza húmeda y fría de las mujeres. Sin embargo, Adonis no se debilita en esta época, y ello se debe a que no es esposo ni un hombre de verdad, sino un amante, un afeminado, un dios no viril que sólo encuentra devotas entre las mujeres que se conducen como amantes exigentes.

Este es para Detienne el significado de Adonis, y, aunque su actividad es opuesta a la de Hipólito y Atalanta, el mensaje de estos tres adolescentes es el mismo: hablan del peligro de oponerse o querer subvertir la esencia del matrimonio patriarcal. Todo

---

<sup>10</sup> *Trabajos y días*, pp. 582-584.

intento de este tipo, por defecto o por exceso, lleva igualmente a la esterilidad. Detienne señala que, si la mitología griega de las aromas centrada en Adonis tiene un sentido, es tal vez éste: toda forma de seducción lleva en sí el principio de una amenaza de corrupción. No deja de ser curioso que, pese a la importancia que en Atenas tenía el matrimonio para garantizar la legitimidad de los hijos, el papel de la esposa “legítima” no estuviese bien definido y ésta no se distinguiese claramente de la concubina. Para Detienne, esta carencia institucional puede estar relacionada con el desarrollo de una mitología fundada en la oposición radical entre el matrimonio y la seducción, como si el pensamiento religioso tuviera a su cargo distinguir lo que el pensamiento social se obstinaba en confundir.

## El matrimonio y las amazonas

En este discurso mítico que parece estar esencialmente consagrado a la patología del matrimonio, Hipólito, Atalanta y Adonis ocupan una posición dominante, encarnando, cada uno de ellos por separado, los extremos que no tienen cabida en el matrimonio: el cazador misógino, la virgen cazadora y el seductor precoz. Hay, no obstante, una figura, en el imaginario mítico de los griegos, en la que todos estos extremos confluyen y cuyo significado pleno sólo aparece cuando se la relaciona con el matrimonio: la amazona.

Ya ha quedado superada la discusión sobre la existencia real de las amazonas y, en la actualidad, hay acuerdo entre los especialistas en que no parece que haya datos suficientes para probar el carácter histórico de las mismas. Se cree que es posible que en el origen de esta construcción mítica influyeran noticias, procedentes del interior de Asia, sobre mujeres montañosas nómadas que utilizaban armas. En el pasado, algunos autores relacionaron a las amazonas con el recuerdo de una supuesta fase primitiva de las sociedades humanas en la que éstas estuvieron regidas por un sistema matriarcal<sup>11</sup>. Pero, en la actualidad, las teorías sobre la existencia del matriarcado no tienen vigencia, y la tesis más comúnmente aceptada sostiene que el terreno propio del matriarcado es el mito. En el caso concreto de los griegos, todo parece indicar que esta construcción mítica se realizó utilizando, según un principio de inversión, los elementos de la sociedad patriarcal.

La familia patriarcal se construye sobre dos imperativos: restringir la sexualidad de las mujeres a un solo hombre y asegurar al hijo su paternidad, siendo el matrimonio el mecanismo ideado para darles cumplimiento. Estos dos principios son, como se verá más adelante, los que aparecen invertidos en el mundo de las amazonas y en figuras como la Clitemnestra de Esquilo, cuya acción de asesinar a su esposo y ocupar



<sup>11</sup> Cf. Unidad 6.

su lugar en el trono crea un auténtico “mundo al revés”, un matriarcado imaginado por el poeta a través de la inversión de las estructuras del orden masculino.

Las primeras referencias que se tienen de las amazonas las relacionan con Hércules, y en ellas el papel que estas mujeres juegan es, simplemente, el de constituir una prueba más de las muchas que este héroe tiene que superar en su largo contencioso con Euristeo. También la primitiva asociación de las amazonas con Teseo debió ir en el mismo sentido, como si vencer a las amazonas fuera una hazaña que todo héroe, que se precie, debiera tener en su haber. Con Teseo, las amazonas se afincan en la mitología ateniense, donde este mito va a tener una considerable difusión y va a constituir una referencia obligada en los discursos oficiales de la ciudad. Después de la victoria de los griegos en las Guerras Médicas, los atenienses van a identificar a las amazonas con los persas, y, obviando el “pequeño” detalle de que la razón de su ataque a Atenas se debía al rapto de una amazona por Teseo, se las va a presentar no como vengadoras, sino como imperialistas que pretenden esclavizar a los atenienses. De esta manera, la derrota de las amazonas se convierte en un tópico de los discursos cívicos, cuya finalidad es, al igual que ocurre con el mito de la autoctonía, aliviar la ansiedad que el propio imperialismo de los atenienses sobre los otros griegos, sin duda, les producía.

No suele haber datos en estos discursos sobre el mundo de las amazonas, ya que en ellos el énfasis se pone no tanto en su condición de mujeres, cuanto en su carácter guerrero. Por ello apenas si se dice nada de las costumbres de las amazonas, salvo en lo que se refiere a su forma de lucha, que aparece como la opuesta a la táctica militar empleada por los atenienses. Hay que recurrir a autores tardíos —sobre todo a Estrabón y Diodoro Sículo— para saber detalles de la forma de vida de las amazonas y poder constatar, por la imagen que transmiten estas fuentes, cómo ha operado el principio de inversión de los valores patriarcales.

W. M. Blake Tyrrell, en un estudio monográfico dedicado a este tema<sup>12</sup>, parte de la base de que el mito de las amazonas sólo tiene consistencia cuando se le relaciona con el patriarcado y resume así los aspectos en los que las costumbres de las amazonas se oponen a las de los griegos:

- Dentro/fuera: en Grecia las mujeres están en casa y no participan de la vida pública; en el país de las amazonas los hombres permanecen en casa haciendo las tareas domésticas y cuidando a los niños, mientras las mujeres se ocupan de los asuntos públicos y van a la guerra.
- Armamento: la falange hoplita es la táctica de guerra de los griegos, la cual exige armamento pesado y obliga a la solidaridad de los infantes en la lucha;

---

<sup>12</sup> *Amazonas. A Study in Athenian Mythical Mythmaking*, pp. 40-63.

las amazonas luchan a caballo y llevan armamento ligero, lo que facilita la movilidad e induce al individualismo.

- Control del matrimonio: los varones griegos controlan la sexualidad de las mujeres y la reproducción a través del matrimonio; las amazonas rechazan el matrimonio y sus uniones sexuales son secretas y presididas por el azar, con lo que el control de la reproducción queda en manos de las mujeres.
- Hijos: los hijos varones son los valiosos en Grecia, están bajo la autoridad del padre y tienen como obligación convertirse en futuros ciudadanos, a fin de ocupar en la ciudad el lugar de sus padres y asegurar, así, la pervivencia de ésta; entre las amazonas los hijos no son queridos y, cuando nacen, se les mutila, se les mata o se les expulsa.
- Hijas: en Grecia los padres quieren librarse cuanto antes de las hijas y vigilan su virginidad para evitar que la ciudad se contamine con una “semilla no ciudadana”; las amazonas valoran, sobre todo, a las hijas y, como la legitimidad se basa en la maternidad, no hay culto a la virginidad.
- País: Grecia es la tierra de los padres y la ciudad griega es el espacio civilizado por excelencia; a las amazonas se las localiza siempre fuera de Grecia, en el extremo del mundo conocido, casi siempre en Asia, lugar cuyo clima “ablanda” a los hombres y los hace cobardes y afeminados, mientras que masculiniza a las mujeres.

De esta confrontación se desprende que los griegos imaginaron el mundo de las amazonas como lo opuesto a una vida humana, civilizada, griega y, sobre todo, masculina.

En la génesis de este mito, como también señala Tyrrell<sup>13</sup>, está la dinámica de la polaridad varón/mujer y los valores que la misma conlleva, y supone el reverso del imperativo que existe para las jóvenes de convertirse en esposas y madres de hijos, ya que las amazonas van a la guerra —espacio exclusivamente masculino— y rechazan llegar a ser madres de hijos. Esta doble rebeldía relaciona a las amazonas, también, con los riesgos que supone, para ambos sexos, el fracaso en los “ritos de paso”.

La amazona refleja el rechazo a llegar a la edad adulta de los jóvenes de ambos sexos. En un caso, encarna a la joven que se niega a casarse y a entregar su capacidad reproductora a la ciudad, porque quiere guardarla para sí misma; en el otro, representa al joven que no quiere volver de la frontera para integrarse en la falange hoplita y convertirse en padre, con lo que niega también su capacidad reproductora a la ciudad. Esta conjunción en la amazona de ambos rechazos se debe a que su figura

<sup>13</sup> *Op. cit.*, pp. 71-87.



ha sido compuesta con elementos masculinos y femeninos, por lo que las amazonas no son ni mujeres ni hombres y son ambas cosas a la vez: como los hombres van a la guerra y controlan los nacimientos —porque la amazona desea a los hombres, aunque rechace a los niños—, pero no son hombres, sino mujeres que compiten con los hombres, es decir, mujeres que no se comportan como tales.

También en la amazona confluyen los dominios de Artemis y Afrodita. Su rechazo del matrimonio la asocia con Artemis, pero las amazonas no cultivan la virginidad como esta diosa, sino que están dotadas de una atracción erótica que, como la de Afrodita, seduce a los hombres. De hecho, la verdadera esencia de las amazonas para Tyrrell es su naturaleza andrógina y ello es lo que las hace temibles para los hombres, puesto que participan de la fuerza de ambos sexos y son más fuertes que cada uno de ellos por separado. De ahí que los héroes que luchan con ellas, para vencerlas, tengan primero que reducirlas a su condición de mujer. Este es el simbolismo del cinturón de Hipólita que Heracles tiene que conseguir, la prenda que cumple la función mediadora entre la condición de guerrero y la condición de mujer de la amazona. El caso de Teseo está más claro, ya que no sólo rapta a una amazona, sino que la obliga a asumir su condición de mujer, al conseguir que ésta le dé un hijo —si bien hay que señalar que un hijo, por otra parte, tan especial como Hipólito—.

Hay un último aspecto muy interesante que Tyrrell<sup>14</sup> señala referido a la semejanza de las amazonas con Atenea. Esta diosa por su condición femenina representa, al igual que las amazonas, los valores guerreros en su máxima intensidad, pero esta virgen guerrera, a diferencia de ellas, no es amenazadora para los varones. La semejanza de Atenea con las amazonas sólo sirve para que en éstas pueda ser destruido el carácter liminal de la diosa, y, así, el peligro que pudiera suponer el rechazo al matrimonio por parte de Atenea —es decir, la idea de que la hija quisiera controlar para sí su capacidad reproductora y, protegida por la gran capacidad militar que posee, fundar su propia familia y su propia ciudad— queda neutralizado con la derrota y la muerte de las amazonas, sus sustitutas. En el Partenón, el templo por excelencia de Atenea, existían dos amazonomaquias, una en las metopas del lado oeste y otra en el escudo de la estatua de la diosa. La derrota de las amazonas contrasta aquí con las victorias de Atenea, como si el hecho de que una guerrera diera nombre a la ciudad, se viera compensado por la afirmación del control masculino que la derrota de otras guerreras significa.

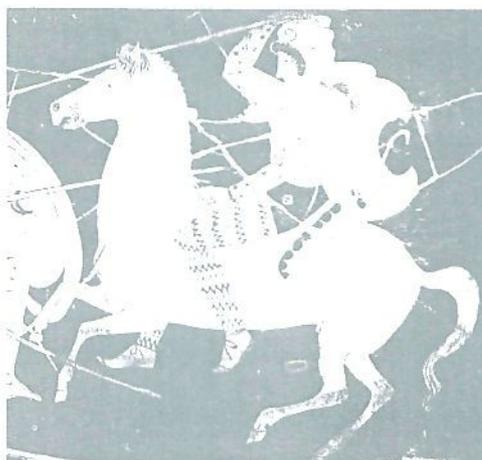
---

<sup>14</sup> *Op. cit.*, p. 125.



# Textos para trabajar en clase

---



## Autores griegos

*Los dos primeros textos pertenecen al Hipólito de Eurípides. En el primero, como prólogo a la obra, Afrodita adelanta el desenlace de esta tragedia y anuncia su intención de castigar a Hipólito por el desprecio del que hace gala hacia la unión amorosa con una mujer; el joven es presentado en este fragmento como un cazador que sólo desea permanecer en los bosques.*

*El segundo texto recoge la indignación de Hipólito cuando la nodriza de Fedra le comunica la pasión amorosa de su ama. Es uno de los fragmentos antológicos de la misoginia griega y evidencia que la causa del rechazo de Hipólito al matrimonio es su odio a las mujeres.*

*La traducción es de F. Rodríguez Adrados*

*El texto tercero es el fragmento del coro de ancianos de la Lisístrata de Aristófanes donde se alude a Melanión, el cazador que no quiere retornar a la vida ciudadana.*

*La traducción es de F. Rodríguez Adrados*

*Los textos cuarto y quinto recogen, respectivamente, la historia de Atalanta y Adonis, en la forma esquemática que es propia de la Biblioteca de Apolodoro.*

*La traducción es de M. Rodríguez de Sepúlveda*

*El texto sexto recoge la alusión que Platón hace en el Fedro a la oposición Adonis/Deméter, cuando compara el carácter frívolo de los cultivos de las Adonias con la seriedad de la agricultura.*

*La traducción es de M. Araujo*

*El texto séptimo describe la relación de Heracles, Teseo y Aquiles con las Amazonas, en la versión de la Biblioteca de Apolodoro.*

*La traducción es de M. Rodríguez de Sepúlveda*

*El texto octavo pertenece a la Oración Fúnebre de Lisias pronunciada con motivo de una de las celebraciones que, anualmente, se hacían en Atenas en honor de los atenienses caídos en batalla por la defensa de la ciudad. En este fragmento se puede observar la reelaboración que el mito de las Amazonas ha sufrido en Atenas, la tergiversación de la causa por la que las Amazonas atacan Atenas y el significado que los discursos oficiales de la ciudad atribuyeron a la victoria sobre ellas.*

*La traducción es de M. Bassols de Climent*

*El texto noveno es de Heródoto, quien, a propósito de la campaña de Darío contra los escitas, habla de los sauróctonos e intenta justificar las costumbres de las mujeres de éstos por su ascendencia amazónica.*

*La traducción es de C. Schrader*

## **Texto 1**

*Afrodita:* Soy Afrodita, diosa del amor, poderosa e ilustre entre los hombres y en el cielo; de cuantos moran entre los confines del mar Negro y las columnas que sostiene Atlas, viendo la luz del sol, honro a los que reverencian a mi poder y abato a cuantos me miran con desprecio. Sucede así a la raza de los dioses: se alegran si los hombres los veneran.

Voy a hacer ver muy pronto la verdad de mis palabras; el hijo de Teseo y de la Amazona, Hipólito, nieto del noble rey Piteo, él solo entre los ciudadanos de Trozén dice que soy la más infame de las diosas: rechaza el lecho y no acepta la boda. Y, en cambio, reverencia a la hermana de Febo, a Artemis, la hija de Zeus, y la cree la más grande de las diosas. En los bosques frondosos, en compañía siempre de la diosa virgen, con los rápidos perros persigue a la carrera a las bestias salvajes, fiel a una amistad que es desigual para un mortal. Por esto no la quiero mal. ¿Por qué he de hacerlo? En cambio, por sus faltas contra mí castigaré a Hipólito este día.

## **Texto 2**

*Hipólito:* ¡Oh Zeus! ¿Por qué llevaste a la luz del sol para los hombres ese metal de falsa ley, las mujeres? Si deseabas sembrar la raza humana, no debías de haber recurrido a las mujeres para ello, sino que los mortales, depositando en los templos ofrendas de oro, hierro o cierto peso de bronce, debían de haber comprado la simiente de los hijos, cada uno en proporción a su ofrenda y vivir en casas libres de mujeres.

He aquí la evidencia de que la mujer es un gran mal: el padre que las ha engendrado y criado les da una dote y las establece en otra casa, para librarse de un mal. Sin embargo, el que recibe en su casa ese funesto fruto siente alegría en adornar con bellos adornos la estatua funestísima y se esfuerza por cubrirla de vestidos, desdichado de él, consumiendo los bienes de su casa [...].

Odio a la mujer inteligente: ¡que nunca haya en mi casa una mujer más inteligente de lo que es preciso! Pues en ellas Cipris prefiere infundir la maldad; la mujer de cortos alcances, por el contrario, debido a su propia cortedad, es preservada del deseo insensato. A una mujer nunca debería acercársele una sirvienta; fieras que muerden pero que no pueden hablar deberían habitar con ellas, para que no tuviesen ocasión de hablar con nadie ni recibir respuesta alguna [...].

¡Así muráis! Nunca me hartaré de odiar a las mujeres, aunque se me diga que siempre estoy con lo mismo, pues puede asegurarse que nunca dejan de hacer el mal. ¡O que alguien las enseñe a ser sensatas o que se me permita seguir insultándolas siempre!

**Eurípides: *Hipólito*, 1-22, 616-665**

### **Texto 3**

Quiero contaros ahora una fábula  
que oí hace tiempo cuando era niño.  
Había una vez un joven Melanión que, escapando  
del matrimonio, marchóse al monte.  
Vivía en las montañas, allí cazaba liebres  
y fabricaba redes  
y nunca volvió a casa por odio a las mujeres.  
Tanto las odió aquél, y nosotros en nada  
menos que Melanión los que somos sensatos.

**Aristófanes: *Lisístrata*, 638-647**

### **Texto 4**

De Yaso y Clímene, hija de Minias, nació Atalanta; el padre de ésta, que deseaba hijos varones, la abandonó, pero una osa solía acercarse y darle de mamar, hasta que unos cazadores la encontraron y criaron bajo su tutela. Atalanta, ya adulta, permanecía virgen y, siempre sobre las armas, cazaba en el yermo. Los centauros Hileo y Reco intentaron forzarla, pero murieron flechados por ella. Acompañó a los nobles a

la cacería del jabalí de Calidón, y en los juicios instituidos en honor de Pelias luchó con Peleo y lo venció. Más tarde encontró a sus progenitores, y persuadida por su padre para que se casara, se dirigió a un lugar apto para un estadio y, habiendo clavado en medio una estaca de tres codos de alto, hacía que desde allí iniciasen la carrera los pretendientes, a quienes ella perseguía armada: si el pretendiente era alcanzado debía morir, y en caso contrario se casaría. Ya habían perecido muchos cuando Melanión, enamorado de ella, concurrió a la prueba con las manzanas doradas que había recibido de Afrodita, y mientras era perseguido las iba arrojando; así Atalanta, por detenerse a recogerlas, fue vencida en la carrera y Melanión la tomó por esposa. Se cuenta que estando una vez de caza entraron en el recinto de Zeus e hicieron el amor, por lo que fueron transformados en leones. Hesíodo y otros dicen que Atalanta no era hija de Yaso sino de Esqueneo, Eurípides, que era hija de Ménalo, y que su marido no fue Melanión sino Hipomenes. Atalanta tuvo de Melanión, o de Ares, un hijo, Partenopeo, que luchó contra Tebas.

**Apolodoro: *Biblioteca*, III, 9, 2**

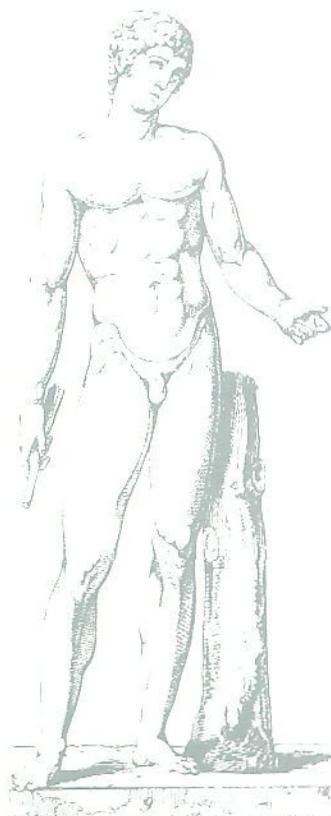
### Texto 5

Adonis, siendo aún muchacho, a causa de la cólera de Artemis fue herido por un jabalí durante la caza y murió. Hesíodo dice que era hijo de Fénix y Alfesibea, Paniasis que de Tías, rey de Asiria, quien tenía una hija, Esmirna. Debido a la ira de Afrodita (pues no la honraba), Esmirna se enamoró de su padre y, con la complicidad de la nodriza, yació con él durante doce noches sin que él se diera cuenta. Pero cuando se enteró la persiguió con la espada desnuda, y Esmirna, acorralada, suplicó a los dioses que la hicieran invisible. Los dioses, compadecidos de ella, la transformaron en el árbol que ahora llaman *smyrna* (mirra). Al cabo de diez meses el árbol se resquebrajó y nació el llamado Adonis; por su belleza, Afrodita lo ocultó en un arca, siendo aún niño, y a escondidas de los dioses lo confió a Perséfone; pero ésta, cuando lo hubo contemplado, no quiso devolverlo. La decisión se puso en manos de Zeus, que dividió el año en tres partes y ordenó que Adonis permaneciera una de ellas a su albedrío, otra con Perséfone y otra con Afrodita. Pero Adonis quiso pasar con Afrodita también su propia parte. Más tarde, atacado por un jabalí mientras cazaba, murió.

**Apolodoro: *Biblioteca*, III, 14, 4**

### Texto 6

*Sócrates*: Dime ahora esto: un jardinero inteligente que tuviera semillas que le interesaran y quisiera que fructificasen, ¿iría en serio a sembrarlas en verano a los jardines de Adonis y disfrutaría viendo que se habían puesto hermosas en ocho días, o haría esto únicamente por divertirse y con motivo de la fiesta, caso de que lo hiciera?



Aquellas semillas por las que tuviera interés, ¿no las sembraría en tierra apropiada, según el arte de la agricultura, y no se gozaría en ver que todas las que había plantado llegaban a buen fin ocho meses después?

*Fedro*: Así es, sin duda, Sócrates; en este caso actuaría en serio; en el otro, de un modo distinto, como dices.

Platón: *Fedro*, 276 b

## Texto 7

Como noveno trabajo ordenó a Heracles conseguir el cinturón de Hipólita. Esta era la reina de las amazonas, que habitaban cerca del río Termodonte, pueblo sobresaliente en la guerra, pues practicaban las costumbres viriles, cada vez que, a causa de las relaciones sexuales, tenían hijos, criaban sólo a las hembras y les comprimían el pecho derecho para que no les estorbara al lanzar la jabalina, mientras que les dejaban el izquierdo para amamantar. Hipólita ostentaba el cinturón de Ares, símbolo de su soberanía. Heracles fue enviado a buscar ese cinturón porque Admete, hija de Euristeo, deseaba poseerlo. Acompañado por voluntarios se hizo a la mar con una sola nave...

Llegado al puerto de Temiscira, se presentó ante él Hipólita, le preguntó por qué había ido y le prometió entregarle el cinturón; pero Hera, bajo la apariencia de una de las amazonas, iba y venía entre la multitud diciendo que los extranjeros recién llegados habían raptado a su reina; así ellas cabalgaron con las armas hacia la nave. Cuando Heracles las vio armadas, creyendo que se trataba de un engaño, mató a Hipólita y la despojó del cinturón [...].

Teseo, que se había unido a Heracles en la expedición contra las amazonas, raptó a Antíope, o según algunos a Melanipe, y según Simónides a Hipólita. Por este motivo las amazonas pelearon contra Atenas, y cuando habían acampado cerca del Areópago, Teseo con los atenienses las venció. Teseo tenía de la amazona un hijo, Hipólito, y más tarde recibió de Deucalión a Fedra, hija de Minos. Mientras se celebraba la boda, la amazona que había estado casada antes con Teseo se presentó armada con las demás amazonas y se disponía a atacar a los invitados; pero éstos, cerrando rápidamente las puertas, las mataron. Dicen algunos que en la lucha le dió muerte el propio Teseo. Fedra, después de haber engendrado con Teseo dos hijos, Acamante y Demofonte, se enamoró del hijo nacido de la amazona, esto es, Hipólito, y le pidió que se uniese a ella, pero como éste odiaba a todas las mujeres, rehuyó el encuentro. Fedra, temiendo que la acusara ante su padre, forzó las puertas de su alcoba, desgarró sus vestidos y acusó falsamente a Hipólito de atropello. Teseo la creyó y suplicó a Poseidón que Hipólito pereziese. Así, cuando éste corría guiando su carro cerca del mar, Poseidón

hizo surgir del oleaje un toro y al espantarse los caballos el carro se estrelló. Hipólito, enredado con las riendas, murió arrastrado. Fedra, al hacerse manifiesta su pasión, se ahorcó [...].

Pentesilea, hija de Otrere y Ares, que había dado muerte involuntariamente a Hipólita, fue purificada por Príamo. Mató a muchos en combate, entre ellos a Macaón, pero más tarde murió a manos de Aquiles; éste, enamorado de la amazona después de muerta, mató a Tersites por haberse burlado de él.

**Apolodoro: *Biblioteca*, II, 5, 9; Ep.1, 16-19; 5, 1-2**

## Texto 8

Existieron en tiempo las amazonas, hijas de Ares, que vivían junto al río Termonte, y eran las únicas de entre los pueblos vecinos que se revestían de hierro, y fueron las primeras de entre todos que montaron en caballos, con los cuales, inesperadamente para los enemigos por lo insólito del caso, alcanzaban a los fugitivos o bien dejaban atrás a los perseguidores. Y eran consideradas más bien como varones por su valor que como hembras por su sexo; pues, con respecto a los varones, parecía mayor la superioridad de sus espíritus que la inferioridad de su apariencia.

Dominaban ya a muchas razas, y tenían de hecho avasallados a sus vecinos, cuando, al oír hablar de la ingente gloria de este país, tomaron consigo a los más belicosos de entre los pueblos y, con grandes esperanzas de obtener alta reputación, emprendieron una expedición contra esta ciudad; pero, al tropezar con guerreros valerosos, sus almas se igualaron con sus sexos, adquiriendo fama opuesta a la precedente y se revelaron como mujeres, mas aún que por sus cuerpos, por los peligros en que se vieron.

Y son las únicas a las que no les fue dado aprender de los fracasos con el fin de conducirse mejor en lo sucesivo, ni tampoco el regresar a sus casas para anunciar su desdicha y el valor de nuestros antepasados; pues al morir allí mismo, y pagar así la pena de su insensatez, hicieron inmortal, gracias al valor, la fama de nuestra ciudad y, en cambio, por la calamidad aquí sufrida, sumieron en la oscuridad a su patria. Y así aquéllas, por apetecer injustamente la tierra ajena, perdieron justamente la suya.

**Lisias: II, 4-7**

## Texto 9

Sobre los saurómatas se cuenta la siguiente historia: en la época en que los griegos lucharon contra las amazonas (los escitas, por cierto, llaman a las amazonas



*Eórpata*, nombre éste que, en griego, significa “matadoras de hombres”, ya que *eor* quiere decir en escita “hombre”, y *pata* “matar”), en esta época, repito, cuentan que los griegos, tras haberse alzado con la victoria en la batalla librada a orillas del Termodonte, se hicieron a la mar, llevándose consigo, en tres navíos, a todas las amazonas que habían podido hacer prisioneras; pero ellas, en alta mar, atacaron a los hombres y acabaron con ellos, arrojándolos por la borda. Sin embargo, las mujeres no entendían de barcos, ni sabían utilizar gobernalles, velamen, ni remos, por lo que, después de haber acabado con los hombres, se dejaron llevar a merced del oleaje y el viento. Así arribaron a Cremnos, en el lago Mayátide (por cierto que Cremnos pertenece al territorio de los escitas libres). En ese lugar desembarcaron las amazonas de sus navíos y se encaminaron hacia una zona habitada. Se apoderaron entonces de la primera manada de caballos con que se toparon y, a lomos de los animales, se dedicaban a saquear las posesiones de los escitas.

Por su parte, los escitas no acertaban a explicarse lo que sucedía, pues no conocían ni la lengua, ni la vestimenta, ni la raza de sus agresores; todo lo contrario; se preguntaban con asombro de dónde podían proceder. Además, las tomaban por hombres que se hallaban en la flor de la vida; y de ahí que trabasen combate con ellas. A raíz del mismo, los escitas se apoderaron de los caídos y así reconocieron que eran mujeres. Ante ello, estudiaron el caso y decidieron no matarlas en lo sucesivo bajo ningún concepto, sino enviar a su campamento a sus soldados más mozos con los mismos efectivos con que, según sus cálculos, contaban las amazonas. Los jóvenes debían acampar cerca de ellas y hacer lo mismo que hicieran ellas; si los perseguían, no debían aceptar el combate, sino darse a la fuga; y cuando pusieran fin a la persecución, los mozos volverían a acampar en las proximidades. Los escitas tomaron esta determinación con el propósito de tener hijos de ellas.

Los jóvenes que fueron enviados se ajustaron a las órdenes recibidas. Por su parte las amazonas, al percatarse de que no habían ido para causarles el menor daño, los dejaron tranquilos; pero cada día un campamento se acercaba más y más al otro. Y resulta que los jóvenes, al igual que las amazonas, no tenían consigo nada más que sus armas y sus caballos; es más, seguían el mismo tipo de vida que ellas dedicándose a la caza y al pillaje.

Por cierto que, hacia el mediodía, las amazonas hacían lo siguiente: solían dispersarse individualmente o por parejas, alejándose bastante unas de otras para satisfacer sus necesidades, y cuando los escitas se percataron de ello también hicieron otro tanto. Cierto día uno de ellos se abalanzó sobre una de las que se habían quedado solas y la amazona no lo rechazó, sino que le permitió gozar de ella. La mujer no podía hablar con él (ya que no se entendían entre sí), pero le indicó con la mano que al día siguiente acudiera al mismo lugar y que trajera con él a un camarada, dándole a entender que debían ser dos y que ella llevaría a una compañera. El joven, al regresar

al campamento, contó el caso a los demás; y al día siguiente, dicho muchacho acudió al lugar acordado, en compañía de un camarada, y encontró a la amazona, que lo estaba esperando con una amiga. Entonces, el resto de los jóvenes, al tener noticia de lo ocurrido, conquistaron también todos ellos a las restantes amazonas.

Posteriormente acabaron por unir los campamentos y por vivir juntos, teniendo cada cual por mujer a aquella con la que primero había mantenido relaciones. Los hombres no conseguían aprender la lengua de las mujeres, pero éstas sí que lograron aprender la de aquéllos. Y cuando pudieron entenderse entre sí, los hombres les dijeron a las amazonas lo siguiente: “Nosotros tenemos padres, y tenemos también propiedades. Así que no sigamos llevando por más tiempo este tipo de vida; al contrario, regresemos para residir entre nuestro pueblo. Desde luego, por esposas os tendremos a vosotras, y no a otras mujeres.” Pero a estas palabras las amazonas respondieron como sigue: “Nosotras no podríamos convivir con las mujeres de vuestro país, pues no tenemos las mismas costumbres que ellas. Nosotras manejamos arcos, lanzamos venablos y montamos a caballo, y no hemos aprendido las labores propias del sexo femenino. En cambio, las mujeres de vuestro país no llevan a cabo ninguna de las actividades que hemos enumerado, sino que se consagran a las tareas de su sexo y permanecen en sus carros, sin salir a cazar ni hacer ninguna otra cosa. Por lo tanto, no podríamos congeniar con ellas. Ahora bien, si queréis conservarnos como vuestras mujeres y mostraros verdaderamente justos, id a ver a vuestros padres y tomad la parte de sus bienes que os corresponda; luego regresad y vivamos por nuestra propia cuenta.”

Los jóvenes se dejaron convencer y así lo hicieron. Y cuando, después de haber recibido la parte correspondiente de sus bienes, regresaron al lado de las amazonas, las mujeres les dijeron lo siguiente: “Nos asalta un inquietante temor ante la perspectiva de tener que vivir en este lugar; primero, por haberos alejado de vuestros padres y, asimismo, porque en numerosas ocasiones hemos devastado vuestras tierras. Pero, en vista de que tenéis a bien conservarnos como vuestras esposas, secundadnos en lo que os vamos a proponer: salgamos sin demora de esta tierra, crucemos el río Tanais y establezcámonos al otro lado.”

Los jóvenes se dejaron convencer también en esta ocasión; así que atravesaron el Tanais, avanzando hasta un punto situado a tres días de camino del Tanais en dirección este, y a tres del lago Mayátide en dirección norte. Y, al llegar a ese lugar en el que hoy en día están establecidos, fijaron en él su residencia. Desde entonces las mujeres de los saurómatas siguen fieles a su antiguo género de vida: a lomos de sus caballos suelen ir de caza, tanto con sus maridos como sin ellos; también van a la guerra y llevan el mismo atuendo que los hombres.

## Cuestionario para los textos de autores griegos

1. ¿Cuál es la causa de que Afrodita esté irritada con Hipólito?
2. ¿Dónde pasa el tiempo Hipólito?
3. ¿Por qué dice Hipólito que odia a las mujeres? ¿Cuál es para tí la causa real de ese odio?
4. ¿Por qué crees que las mujeres inteligentes son más odiosas para Hipólito?
5. ¿Cuál es la opción de vida que hace Melanión?
6. ¿Qué es lo que, en tu opinión, significa la opción de Hipólito por la castidad y la de Melanión por la caza?
7. ¿Por qué crees que Atalanta opta por la virginidad?
8. ¿Qué relación hay entre la opción de Atalanta por la virginidad y su afición a la caza?
9. ¿Cuáles son los sentimientos de Atalanta hacia los hombres?
10. ¿Qué relación hay entre la caza y la prueba que propone Atalanta a sus pretendientes?
11. ¿Qué arma utiliza Melanión para vencer a Atalanta? ¿La calificarías de masculina o femenina? ¿Y a las armas que utiliza Atalanta?
12. Hay una conexión profunda entre el hecho de que Atalanta, después de casada, siga cazando, en que haga el amor en un templo de Zeus y en que sea metamorfoseada en una leona, ¿cuál crees que es?
13. ¿Cómo calificarías la actitud de Hipólito, Melanión y Atalanta con respecto al matrimonio?
14. ¿Calificarías de buena o de mala la relación de Adonis con la caza? ¿Por qué?
15. ¿Por qué crees que Artemis está encolerizada con Adonis?
16. ¿Qué relación hay entre los perfumes y las relaciones amorosas?
17. ¿Por qué Perséfone no quiere devolver a Adonis?
18. ¿Cuál es el rasgo que más destacarías de la figura de Adonis?
19. ¿Cómo es la relación de Adonis con el matrimonio?
20. Indica los aspectos en que se opone el cultivo de las plantas en las macetas de Adonis a la agricultura.
21. ¿Con qué adjetivos calificarías los cultivos de Adonis?
22. Señala las "costumbres viriles" que Apolodoro atribuye a las Amazonas.
23. ¿Por qué las Amazonas atacan a Atenas, en la versión de Apolodoro?
24. ¿Las Amazonas son superiores o inferiores a los hombres, en la descripción de Lisias? ¿Por qué?
25. ¿Por qué las Amazonas atacan a Atenas, en la versión de Lisias? ¿A qué crees que se debe esta variación con respecto a la versión de Apolodoro?
26. ¿Qué actitud adoptan los jóvenes escitas para hacer amistad con las Amazonas?
27. ¿En qué se diferencian la figura de Atalanta y la de las Amazonas?
28. Enumera las diferencias de comportamiento que existen entre las Amazonas, con respecto a sus maridos escitas, y las mujeres griegas, con respecto a los suyos.
29. ¿Crees que los griegos hubieran aceptado las condiciones que las Amazonas impusieron a los escitas? ¿Por qué?

## Comentaristas contemporáneos

*El texto décimo es de J. P. Vernant y trata del significado de los “ritos de paso” en la Grecia preclásica.*

*El texto undécimo es de P. Vidal-Naquet y en él se aclara el tipo de caza que practican Melanión e Hipólito, una caza inmadura y opuesta a la caza adulta que practican los hoplitas.*

*Los tres textos siguientes son de M. Detienne. En el duodécimo tercero, se habla del significado del territorio de la caza en el mito y de su oposición al mundo de la agricultura y a la vida doméstica.*

*La primera parte del décimo tercero comenta las características de la competición que Atalanta propone a sus pretendientes y la segunda compara los distintos comportamientos de Atalanta y Adonis frente a la caza.*

*El décimo cuarto es una selección de los Capítulos que este autor dedica, en “Los Jardines de Adonis”, al análisis del ritual ateniense de las Adonias. En él se destacan, fundamentalmente, estos aspectos:*

- Carácter marginal de estas fiestas de heteras y concubinas con respecto a los cultos oficiales.*
- Práctica de una horticultura opuesta a la agricultura de Deméter.*
- Similitud de estos cultivos con la figura de Adonis.*
- Carácter precoz y estéril de la semilla de Adonis.*
- Incompatibilidad de la seducción con el matrimonio en Grecia.*

*El texto décimo quinto recoge tres fragmentos del trabajo sobre las amazonas de W. B. Tyrrell. En el primero, se relaciona a las amazonas con los “ritos de transición”, siguiendo la línea de investigación trazada por la escuela francesa y se presenta a la figura de la amazona, por una parte, como similar a la joven que rechaza al matrimonio y, por otra, como la antítesis del varón adulto. En el segundo, se destaca el carácter andrógino de las amazonas y se las relaciona con la religiosidad de la Tierra. El tercero recoge, de un modo resumido, las conclusiones de la interpretación que Tyrrell hace del mito de las amazonas.*

### Texto 10

[Las Apaturias eran] fiesta de fraternidad en la que, en el momento de la pubertad y después del voto favorable de los *phrateres*, los adolescentes atenienses eran inscritos

por sus padres en el registro de los miembros del grupo. Pero parece que esta integración en la fraternidad se realizaba al término de un período de latencia en el curso del cual el efebo, con toda su clase de edad, era separado de la sociedad y enviado a las regiones “salvajes” de la frontera para someterse allí a un entrenamiento militar que constituía una especie de iniciación al estado de guerrero al mismo tiempo que al de miembro de la comunidad [...].

Si los ritos de iniciación significan para los muchachos el acceso a la condición de guerrero, para las muchachas, unidas a ellos en estos mismos ritos y con frecuencia sometidas también a un período de reclusión, las pruebas iniciáticas tienen el valor de una preparación a la unión conyugal. En este plano se advierten también el vínculo y a la vez la polaridad entre los dos tipos de instituciones. El matrimonio es a la muchacha lo que la guerra al muchacho: para ambos, marcan la realización de su respectiva naturaleza, al salir de un estado en que cada uno participa aún del otro. Por eso una muchacha que rechaza el matrimonio, renunciando al mismo tiempo a su “feminidad”, se encuentra en cierta manera situada en el campo de la guerra, para convertirse paradójicamente en el equivalente de un guerrero. Esto es lo que se constata, en el plano del mito, con personajes femeninos del tipo de las Amazonas y, en el plano religioso, con diosas como Atenea: su estatuto de guerrera va unido a su condición de *parthénos*, que ha hecho voto perpetuo de virginidad.

**J. P. Vernant: *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, pp. 27-28**

## Texto 11

En realidad, varios textos oponen una caza adulta, con utilización del venablo y no de la red, caza diurna, caza a veces colectiva y compatible con la moral del hoplita, a una caza de hombre muy joven, caza nocturna, caza negra, caza que emplea esencialmente redes. El prototipo heroico de la caza colectiva es la caza de Calidón, la caza del famoso jabalí negro. Ahora bien, como se ha observado, “la utilización de redes no aparecía en la tradición plástica relativa al jabalí de Calidón”, ni, seguramente, en la tradición literaria. Es que se trata de una caza en la que los héroes de Grecia se reúnen...

Frente a estas hazañas heroicas y a estas prácticas colectivas, la caza solitaria y la caza con redes parecían a menudo presentarse como características propias del adolescente en Grecia... Hipólito, el prototipo del joven no casado y que rechaza el matrimonio, es, también, según Opiano, el inventor de las trampas.

**P. Vidal-Naquet: *El cazador negro*, pp. 153-154**

## Texto 12

En el orden mítico, la actividad cinegética constituye un excelente operador. Esto se debe a una serie de razones: es una actividad fundamentalmente masculina en la



que el enfrentamiento con los animales salvajes lleva a verter la sangre procurando siempre un complemento de alimentación a base de carne. La caza contrasta con el cultivo de la tierra, pero se articula estrechamente con la guerra... En la interferencia entre las potencias de vida y las fuerzas de la muerte, el espacio de la caza constituye simultáneamente el más allá y la negación de las tierras cultivadas. Lugar de elección de las potencias del salvajismo, el campo abierto al cazador pertenece en exclusiva al sexo masculino. Para los jóvenes muchachos que se aventuran en ella, solos o con compañeros de la misma edad, la hazaña cinegética asegura la integración en la clase política de los adultos. Adentrándose en las tierras salvajes es como el niño varón, arrebatado a la penumbra y al calor de los cuerpos femeninos, se introduce en el reino de la virilidad; al enfrentarse a los animales salvajes se prepara, más o menos directamente, para convertirse en un guerrero, iniciado en el privilegio exclusivo de los hombres: la violencia que hace verter la sangre [...].

Prohibido a los jóvenes y atravesado por los muchachos antes de acceder al estatuto de los guerreros y de los adultos, el territorio de la caza no es solamente la negación de las tierras de cultivo y el espacio cerrado de la caza, está también considerado como un espacio exterior al matrimonio: acoge formas de sexualidad desviadas o simplemente extrañas a las de la ciudad. Parece así que entre la caza y la erótica se establecen una serie de relaciones: por odio a las mujeres, un joven se va a las montañas a perseguir liebres y no vuelve más; para huir del matrimonio que le acecha, una joven decide marcharse a luchar contra las fieras en las elevadas cimas de las montañas.

M. Detienne: *La muerte de Dioniso*, pp. 61-63

## Texto 13

Al igual que las Amazonas, la cazadora Atalanta asume plenamente el doble sentido tradicional del epíteto *antiáneira*: semejante al varón y hostil al varón. Una mujer que vale lo que un hombre no puede ser más que su enemigo. Tanto en la carrera como en la caza. Pero es en la prueba de velocidad en la que Atalanta revela un arrojo que la persecución de los animales feroces parece aumentar y llevar al extremo, lejos de satisfacerla. En la versión de Apolodoro, en la que el padre que se le atribuye apremia a su hija para que responda a la espera de sus pretendientes, Atalanta organiza el juego: impone la prueba y dicta sus condiciones. El hombre sale primero; tiene derecho a una determinada distancia de ventaja. Pero no se trata de una carga que se impone la campeona deseosa de corregir una superioridad demasiado evidente. Entre los dos adversarios, es necesaria una distancia con el fin de que también se dé una persecución. En realidad, Atalanta lanza a su presa justo delante de ella. El hombre está desnudo; ella armada [...].

He ahí a la cazadora de la que Adonis escucha las aventuras, contadas por Afrodita<sup>15</sup>, mientras que apoyada en el seno de su amante reposa de las fatigas de la caza de la liebre. Relato, añade Ovidio, a menudo interrumpido por el amor. Mientras que para Atalanta el comportamiento cinegético es el medio escogido para negar el deseo amoroso y rechazar los dones de Afrodita obligando al espacio reservado al matrimonio a convertirse en el territorio del cazador, para Adonis y para su amante, que le inspira la regla del juego, la caza es una salida al campo donde se duda entre el placer de perseguir una liebre miedosa y el gozo de estirarse sobre la hierba a la sombra de un gran árbol. En la misma medida en que Atalanta, entregándose a la caza, quiere verse y hacerse más viril que un hombre, Adonis halla en semejante ejercicio la ocasión de mostrarse afeminado y voluptuoso; cazador tan seductor que Afrodita abandona el cielo por acompañarle y le ordena que no preste atención sino a las víctimas que opongan a su ardor tanta resistencia como un amante que espera a su amada.

M. Detienne: *La muerte de Dioniso*, pp. 73-75

## Texto 14

En el ritual de las Adonias, tal y como se celebraba en Atenas a finales del siglo V, las aromas y las relaciones de seducción están tan estrechamente unidas como en el mito. Las Adonias son una fiesta exótica de carácter privado que la ciudad ateniense tolera al margen de los cultos oficiales y de las ceremonias públicas. Poseen carácter privado de dos formas, primero porque se desarrollan en los domicilios particulares, y no en los santuarios ni en los lugares públicos, y en segundo lugar porque los participantes, hombres y mujeres, se reclutan sobre todo entre los amantes, entre las cortesanas y entre sus clientes [...].

Uno de los aspectos mejor conocido de la fiesta celebrada por las mujeres en honor del amante de Afrodita es el hacer crecer en unos pocos días a cereales y hortalizas sembrados en pequeñas macetas al aire libre [...].

En el libro V de la *Física* en el que analiza Aristóteles los conceptos de “conforme” y “contrario a la Naturaleza” (*katà physin* y *parà physin*), el filósofo se ve obligado a dar algunos ejemplos de crecimientos y de cadencias “violentos y no conformes a la Naturaleza”, entre los cuales está “la floración precoz en el adolescente sensual y el crecimiento acelerado de los trigos que no han sido comprimidos por la tierra”. Simplicio, en su comentario a estas líneas, dice claramente que aquí tenemos una

---

<sup>15</sup> Detienne alude aquí a la inclusión de la historia de Atalanta en la versión que del mito de Adonis hace Ovidio (*Metamorfosis*, X, 520-739).

alusión a Adonis y sus plantaciones... Esta “violencia” que caracteriza a la horticultura de Adonis no sólo se manifiesta en la contracción de la duración, sino que también aparece en el plano de la temporalidad, —y Teofrastro insiste mucho en ello— en la inoportunidad patente de esas siembras llevadas a cabo en mitad del verano, despreciando el tiempo “conveniente” para cada una de las especies cultivadas en esas macetas. Sin embargo, es precisamente en los procedimientos preferidos por esa jardinería festiva donde se puede observar mejor la violación sistemática de las reglas de una agricultura correcta. Las plantas de Adonis no nacen ni en las tierras de las siembras ni en las de las plantaciones, sino que germinan en hollas, en marmitas, en vasos de arcilla, en tejas, o en cestas y canastos, recipientes todos ellos llenos de tierra que es sin duda una tierra rica, algún mantillo, pero que no ofrecen más que una imagen irrisoria de la tierra, de la verdadera tierra que alimenta a los hombres y les da una morada sólida. El ridículo es todavía más notorio porque esos pequeños recipientes son cultivados por las mujeres —mientras que la agricultura es en Grecia un trabajo específicamente masculino— y son transportados, manejados y por último colgados entre el cielo y la tierra [...].



La jardinería de Adonis pervierte demasiado alegremente a los cereales de Deméter para que la semilla del amante de Afrodita no signifique igualmente la corrupción de la semilla fecunda que caracteriza al matrimonio y a la vida conyugal. El *Tratado de los Sueños* de la escuela hipocrática, ¿no da acaso esa indicación general de que los árboles sin fruto significan la corrupción de la semilla humana? En muchos aspectos las imágenes ambiguas elegidas para describir estos Jardines descubren determinados aspectos del anti-matrimonio que representa el Adonis seductor. Así es como *áoros*, a la vez que significa la inmadurez de las plantas, connota también el estado de aquel que no ha alcanzado la edad de casarse: un muchacho o una muchacha es demasiado “verde” (*áoros*) cuando no ha llegado todavía a la edad del matrimonio [...].

Otras modalidades de la horticultura de las Adonias todavía contienen claras alusiones a la actividad sexual de Adonis: las plantaciones que no engendran “nada que sea de buena especie” evocan instantáneamente las relaciones sexuales que no producen frutos legítimos, ya que en ellas se trata, como escribe Platón en las *Leyes* de “sembrar con las concubinas una semilla de bastardos e hijos ilegítimos o de derramar en los varones, pervirtiendo a la naturaleza, una semilla estéril” [...].

Falta de madurez, unión sexual prematura, siembra estéril; todos estos rasgos que convergen en una representación negativa del matrimonio y de la unión sexual fecunda, destacan la “impotencia” y la esterilidad de Adonis. Pero, tal y como lo indica el mito, el más acá del matrimonio no es más que el reverso de su más allá. El otro aspecto de la siembra estéril es la super-potencia sexual... Adonis es todavía muy joven cuando seduce a la vez a Afrodite y Perséfone, entregándose de este modo a lo que la medicina griega denomina ya muy seriamente “un uso prematuro y excesivo de las

relaciones sexuales”. Pero este seductor demasiado brillante es como un “tallo sin nudos” del que habla Epicteto; y por no estar solidamente fundado, su potencia sexual está destinada a la ruina. Crecimientos y decadencias violentos son términos inseparables: los excesos sexuales traen como consecuencia una vejez prematura que se origina en la adolescencia precoz.

M. Detienne: *Los Jardines de Adonis*, pp. 142, 192, 197-198, 214, 215, 216-217

## Texto 15

### Las Amazonas y los ritos de transición

El mito de las Amazonas se refiere a las hijas que rehusan su destino y que no consiguen aceptar el cambio, a través del matrimonio, a su condición de esposas y madres. Las Amazonas son hijas perdidas, ni hombres, ni mujeres, ni doncellas núbiles. Odian a los hombres y compiten con ellos en la caza y en la guerra. En el combate superan a todos, incluidos los héroes. Son hermosas y despiertan la sexualidad masculina, pero su llamada erótica no puede ser civilizada por el matrimonio, su esfera propia, por lo que se pierde, socialmente improductiva y peligrosa. Como las jóvenes griegas, las Amazonas se unen con los hombres y dan a luz hijos, pero no dejan a sus madres por la casa de su esposo, ni llegan a ser, como las mujeres griegas, esposas ni madres de hijos. Son madres de hijas que viven con sus madres [...].

Las costumbres de las Amazonas son el polo opuesto de la figura ideal del varón adulto... El fracaso en la transición de la niñez a la vida adulta fijada a cada sexo evoca monstruos de imaginación, figuras creadas por antítesis a los valores concedidos al varón adulto como hoplita y padre. Ambas cosas son las Amazonas, porque son el reverso del hoplita en dos planos: la guerra y el matrimonio.

### Las Amazonas y la androginia

El punto flaco del patriarcado griego es su dependencia de las mujeres para tener hijos... Una fantasía común es la partenogénesis masculina. Zeus se apropió de la función de las mujeres, dando a luz a Atenea de su cabeza y a Dioniso de su muslo. Su triunfo es completo cuando su esposa Hera, resentida por su audacia, no pudo hacer ella sola nada mejor que producir al monstruo Tifón, que no se parece ni a los dioses ni a los hombres, o, en otra versión, al cojo y deforme Hefesto.

Las Amazonas carecen de tal debilidad. Dan a luz a sus hijas ellas solas, reduciendo su dependencia del sexo opuesto a lo mínimo. Las Amazonas son figuras que están en el umbral entre la infancia social y la vida adulta, y también entre lo masculino y lo femenino. Comparten la fuerza de ambos sexos y son más fuertes que cada uno de ellos. Más fuertes que los hombres normales desafiarán incluso a los héroes, limitados

como ellos están por su naturaleza mono-sexual. Son híbridos, monstruos andróginos, ni hombres ni mujeres.

La androginia era familiar a los griegos como una condición de las divinidades orientales, cuyo poder se expresaba así en términos biológicos. Las divinidades bisexuales significaban la fertilidad y el ciclo de la vida, y se las aceptaba como extranjeras... La androginia aparece en la *Teogonía* de Hesíodo como partenogénesis y desaparece con el orden de Zeus y el matrimonio patriarcal. A la divinidad andrógina, hecha de elementos como la sexualidad, la fertilidad, el ciclo de la vida y de la muerte, se la percibía como extraña y terrible. De ahí que no sea sorprendente que el pavor ante la Amazona, como el enemigo más terrible, se deba a su androginia. Ello explica, igualmente, por qué a través de su muerte en combate o su muerte por rapto se vean rebajadas en los mitos a la condición de jóvenes núbiles o madres [...].

## El significado de las Amazonas



*La existencia de un guerrero mujer o Amazona no es imposible. De hecho la verosimilitud de una figura tal confirmó la opinión de aquellos que la creían real. Pero todo en el presente estudio indica que la Amazona es una permutación en una creación mítica basada en la institución del matrimonio. La singularidad de la Amazona reside en la inversión del papel de los géneros en el matrimonio para crear un guerrero mujer.*

Puesto que en el pensamiento polar ateniense una figura de este tipo sólo podría dominar a los hombres, el principio de la inversión se extendió para definir el cosmos femenino de la Amazona. Más aún, si un guerrero mujer es una contradicción desde el punto de vista del matrimonio patriarcal, la Amazona es un híbrido, ni varón (puesto que es mujer) ni mujer (puesto que es guerrero): por una parte una figura liminal en los ritos de transición, la hija que asume el papel adulto del muchacho; de otra, un andrógino cuya fuerza sobrepasa la de los hombres mono-sexuales. Así el mito enfatiza la muerte de las Amazonas en combate individual, por rapto y por matanza en masa. En el mito de los Nueve Trabajos de Hércules la parte masculina de las Amazonas es derrotada por el héroe masculino; en el rapto de Teseo la parte femenina es humillada. La aniquilación delante de la Acrópolis justificó el imperialismo ateniense en la oración fúnebre y, como parece probable, integró a la Atenea del Partenón. Pero la historia del mito de las Amazonas sirvió siempre para explicar el imperativo de que las hijas debían entregarse y ser recibidas en matrimonio, a pesar de los posibles sufrimientos o peligros que dichos intercambios pudieran suponer. La Amazona es una quimera de los griegos, y particularmente de los atenienses, una creación mítica que concierne al matrimonio.

## Cuestionario para los textos de comentaristas contemporáneos

1. ¿Qué relación crees que hay entre el período de latencia del que habla Vernant y la vocación cazadora de Hipólito?
2. ¿Cuál es la finalidad de estos ritos de iniciación de los que habla Vernant?
3. ¿Podrías nombrar alguna institución actual en la que perviviera, de alguna manera, el carácter de estos ritos de iniciación?
4. Vidal-Naquet habla de dos tipos de caza en Grecia, indica en qué puntos se oponen ambas.
5. ¿Cuál es el tipo de caza que practican Melanión e Hipólito? ¿Qué indica este tipo de caza con respecto a su opción de vida?
6. ¿Cuál es el significado, desde el punto de vista mítico, del territorio del cazador y a qué otros territorios se opone?
7. ¿Cual crees que es la relación de la caza con la guerra?
8. ¿Qué significa el territorio de la caza para un joven? ¿Y para una joven?
9. ¿Qué quiere decir Detienne cuando afirma que el territorio de la caza es un espacio exterior al matrimonio?
10. En la prueba a la que Atalanta somete a sus pretendientes, ¿quién ocupa el papel masculino y quién el femenino según la concepción griega?
11. Compara la figura de Atalanta y Adonis e indica los aspectos en que se parecen y en que se oponen.
12. ¿Quiénes eran las protagonistas de las fiestas Adonias y qué celebraban? ¿Se te ocurre alguna costumbre actual que se pudiera comparar con estas fiestas?
13. ¿Por qué la semilla de Adonis es calificada de inmadura y estéril?
14. ¿Por qué Adonis es considerado en Grecia como un afeminado? ¿Cuál crees que es en nuestra tradición literaria el homónimo de Adonis? ¿Se le califica también de "afeminado"? ¿Por qué?
15. ¿Cuál es, en tu opinión, la relación en Grecia entre erotismo y matrimonio? ¿Podrías indicar alguna causa para esta relación? ¿Qué consecuencias crees que tiene?
16. Compara la figura de la "solterona" de nuestra tradición literaria con la de Atalanta y la de las amazonas.
17. ¿Por qué dice Tyrrell que la llamada erótica de las amazonas es socialmente improductiva y peligrosa?
18. ¿Por qué las amazonas son la antítesis del varón griego adulto?
19. ¿Crees que hay alguna relación entre las amazonas y Gea? ¿Cuáles?
20. ¿Con qué elementos construyeron los griegos la imagen de las amazonas?
21. Las amazonas son una construcción imaginaria de los griegos que les llena de pavor, pero que siempre acaban muriendo a manos de ellos, ¿Cómo interpretas este hecho?
22. ¿Crees que la imagen de las amazonas es terrible para los hombres actuales? ¿Por qué?
23. ¿Cuál es, en tu opinión, el significado del mito de las amazonas?



SECRETARÍA DE ESTADO DE EDUCACIÓN

PLAN PARA LA IGUALDAD DE OPORTUNIDADES PARA LAS MUJERES

