

Mito e historia: Zeus, sus mujeres y el reino de los cielos

JUAN CARLOS BERMEJO BARRERA
Universidad de Santiago

RESUMEN.— En este trabajo, partiendo de una teoría general en la que el mito es analizado como una forma de ideología, como una representación social, se lleva a cabo el análisis de los matrimonios de Zeus. A través de ellos y mediante la absorción de una serie de propiedades de distintas diosas el padre de los dioses y de los hombres adquiere una serie de propiedades indispensables para poder ejercer la soberanía. Ese mecanismo de absorción encuentra su base en la principal característica del matrimonio griego, con lo que el mito se inserta en la historia de las instituciones.

SUMMARY.— Our starting point will be a general theory which analyses myth as a social representation. It is from this perspective that the analysis of Zeus' marriages will be carried out in this paper. Through these marriages, and absorbing several attributes from different goddesses, Zeus, father of gods and human beings, acquires several attributes which are essential in order to exercise sovereignty. This absorption finds its base on the main feature of Greek marriage; as a result, myth is inserted in the history of law.

I

El estudio histórico del mito posee una venerable antigüedad. Podría incluso afirmarse que data incluso de la propia constitución de la mitología como tal. En efecto, si entendemos por mitología la conceptualización del mito como un problema que se hace digno de ser estudiado; es decir si nos remontamos a la propia Grecia Antigua, veremos cómo en ella a partir del siglo VI a.C., pero sobre todo del siglo IV a.C. en adelante, el conjunto de las tradiciones míticas, plasmadas en la literatura —sobre todo en los poemas homéricos— y en la tradición popular comienzan a constituir

un objeto de estudio, cuyo sentido sólo es posible alcanzar cuando se consiga reducir dicho objeto a una entidad diferente a la que aparentemente parece constituir su propia naturaleza.

El mito no es admisible por sí mismo, no es admisible sin más, sino que posee una naturaleza problemática, necesita ser *explicado*. Y para ello se recurrirá sistemáticamente a un camino en el que la aparente realidad del mito, plasmada en un texto literario o en un relato popular pase a ser inteligible cuando se nos revele cómo dicha apariencia en realidad oculta una segunda naturaleza, que escondía la clave de su oculta esencia. Estaremos así en el camino de la exégesis alegórica, según la cual el mito sería básicamente una *transposición*, ya fuese de un acontecimiento histórico, ya de un fenómeno natural, o bien la exposición en clave de una doctrina filosófica o moral¹

La vía historicista será abierta como es bien sabido por Evhémero de Mesenia, para quien tras las figuras de los dioses olímpicos se escondería el recuerdo de la existencia de antiguos reyes o héroes benefactores de la humanidad en el pasado. Tras él numerosos historiadores la desarrollarán ampliamente, como por ejemplo Diodoro Sículo², y de la historiografía griega y latina pasará a los padres de la Iglesia, quienes como San Agustín en *De ciuitate dei* la asumirán con propósitos doctrinales para confirmar la falsedad de la existencia de los dioses paganos.

Con el desarrollo de la filología clásica a partir de fines del siglo XVIII y sobre todo en los comienzos del siglo XIX, la vía evhemerista será reto-

¹ Sobre el nacimiento de la «mitología» puede verse el libro de Marcel DETIENNE: *L'invention de la mythologie*, Gallimard, París, 1981, cuya tesis, según la cual la mitología como objeto se constituye en Grecia en torno al siglo IV, cuando se plasma la civilización de la escritura, gracias a la difusión del libro, es esencialmente correcta. Sin embargo, es ya más discutible, en el caso de la Grecia Antigua, su tesis, según la cual en la obra de Platón el mito, más que ser definible como un tipo concreto de relato, sería nada más que algo así como una forma de pensamiento. Luc BRISSON ha señalado acertadamente que eso no es así en Platón, ver: *Platon, les mots et les mythes*, Maspero, París, 1982; en el caso de la obra de Platón, sin embargo sí podría considerarse como válido desde una perspectiva antropológica, en la que se considera como una manifestación de una forma de pensar.

Sobre las interpretaciones alegorizantes del mito es fundamental el libro de Jean SEZNEC: *Los Dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, Taurus, Madrid, 1983 (Flammarion, París, 1980). Acerca de las interpretaciones del mito griego a lo largo de la historia puede verse mi libro: *Los mitos griegos y sus interpretaciones*, en «Akal Historia del Mundo Antiguo», Akal, Madrid, 1989. Y una crítica a la noción de mentalidad, entendida en un sentido sustancialista, es decir como un sistema omniabarcante que controla totalmente la forma de pensar de los miembros de una sociedad, puede consultarse el libro de G.E.R. LLOYD: *Demystifying mentalities*, Cambridge University Press, 1990, en el que LLOYD insiste en afirmar que las formas de pensar mítica y racional, pueden coexistir no sólo en la misma sociedad, sino incluso en una misma persona.

² Sobre este aspecto de la obra de Diodoro puede verse recientemente la introducción de Pierre VIDAL-NAQUET: «Diodore et le Vieillard de Crète», en: *Diodore de Sicile. Naissance des Dieux et des Hommes*, Les Belles Lettres, París, 1991.

mada por prestigiosos historiadores, como Karl Otfried Müller o Karl Julius Beloch, y no dejará de gozar de un prestigio que sólo el desarrollo de la antropología y el conocimiento directo de los pueblos primitivos, en los que puede observarse en vivo la producción y el funcionamiento de los mitos, conseguirá hacer disminuir.

No obstante en la actualidad aún sigue siendo defendida por filólogos competentes, como Carlo Brillante³, y por algunos historiadores, aunque cada vez más minoritarios, puesto que la crítica filológica de algunas tradiciones míticas, como las referidas al ámbito colonial⁴ y el predominio del razonamiento antropológico y sociológico parecen orientar las investigaciones por otros derroteros.

Podría considerarse, en cierto modo, como una rama de la interpretación historicista otro tipo de interpretación que podríamos llamar *institucionalista*, según la cual los mitos aunque no conserven el recuerdo de personajes históricos concretos, o de auténticos hechos de armas, sin embargo sí que podrían reflejar, de algún modo, el funcionamiento de las instituciones de la sociedad que los creó. En este sentido se ha desarrollado buena parte de la obra de Georges Dumézil, aunque en la última etapa de su vida él mismo haya mostrado su escepticismo en este sentido, enmendándose a sí mismo, moderando el entusiasmo de su juventud y madurez, que le llevó a creer que se podrían analizar rasgos de las sociedades indoeuropeas a partir de los mitos, al pasar a afirmar que lo único que «reflejaría» la mitología sería un modo de pensar, una forma de concebir al mundo y al hombre de unas determinadas sociedades⁵.

La interrelación entre mitos e instituciones es sin duda alguna una realidad muy compleja, pues si bien es cierto que no se puede negar que las instituciones sociales de una determinada cultura tendrán que aparecer necesariamente reflejadas en sus concepciones del mundo, ya sean éstas míticas o no, también lo es que dicho reflejo podrá adquirir formas muy variadas.

El creador de la teoría del reflejo será como es bien sabido Karl Marx. Para él como para Engels las sociedades de clase, en las que el dominio de una clase sobre otra o de un grupo sobre otro se produce en el orden de los hechos reales necesitan crear una justificación de ese dominio mediante la elaboración de una serie de teorías que den cuenta de él, y para ello es fre-

³ Ver su libro: *La leggenda eroica e la civiltà micenea*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1981, en el que se muestra capaz de reconstruir acontecimientos de la historia micénica a partir del mito. Y su trabajo: «History and Historical Interpretation of Myth», en LOWELL EDMUNDS (ed.): *Approaches to Greek Myth*, John Hopkins University Press, 1990, pp.91/138.

⁴ Ver el libro de Friedrich PRINZ: *Gründungsmythen und Sagenchronologie*, Zetemata, Monographien zur klassischen Altertumwissenschaft, Heft, 72, Beck, München, 1979.

⁵ La postura de Dumézil no afecta, sin embargo al intento de Emile BENVENISTE de reconstruir históricamente algunas instituciones indoeuropeas partiendo de su vocabulario; ver su libro: *Le Vocabulaire des institutions Indo-européens*, de Minuit, París, 1969.

cuenta que los hechos aparezcan reflejados en la teoría «patas arriba», invertidos como en una cámara oscura, instrumento y metáfora que, como ha demostrado Sarah Kofman ⁶, desempeñan un papel privilegiado en la teoría de la ideología de Marx, así como en Freud —en su teoría de la interpretación de los sueños— y en la filosofía de Nietzsche.

Si ponemos «patas abajo», como Marx creía hacer con la filosofía de Hegel, las imágenes de esas instituciones podríamos reconstruirlas históricamente, pero esto no es tan sencillo, ya que si bien es cierto, como afirma un filósofo nada sospechoso de marxismo, Paul Ricoeur, que «la primera función de la ideología es producir una imagen invertida» ⁷, también lo es que esa no es su única función, puesto que también nos proporciona el retrato de una imaginación social y cultural que forma parte de la propia realidad histórica.

Es cierto que la ideología deforma la realidad y que también legitima la autoridad, sobre todo la autoridad política, pero tiende a hacerlo buscando el consenso, y por ello trata de integrar a las sociedades y a sus miembros. Para el joven Marx la ideología se oponía a la realidad como la teoría a la praxis; para el Marx de *El capital* la ideología se oponía a la ciencia. Hoy hemos perdido la confianza ingenua que el siglo XIX tenía en las ciencias y nos resulta mucho más difícil distinguir lo real de lo imaginario. Como señala Ricoeur, «nadie conoce la realidad fuera de la multiplicidad de maneras en que está conceptualizada, puesto que la realidad siempre está metida en un marco de pensamiento que es él mismo una ideología» ⁸. Por ello, aun sin olvidar nunca la existencia de las ideologías como tales, su papel legitimador y su necesidad de deformar la realidad, deberemos contemplarlas bajo una nueva perspectiva, que también afectará al estudio histórico del mito.

La distinción llevada a cabo por Marx entre lo real y lo ideológico, o entre la ciencia y la ideología se basaba en último término en una ontología, en una doctrina filosófica que permitía distinguir muy fácilmente los seres reales de los seres imaginarios. Dicha ontología, aplicada al terreno del análisis histórico, le llevó a establecer una diferencia tajante entre la infraestructura, el mundo de la producción, que correspondería a la instancia óptica de lo real y la superestructura, sobre todo la superestructura ideológica, que correspondería al mundo de la imaginación, al mundo de los seres carentes de existencia, correspondiendo básicamente a los historiadores la labor de estudiar ese primer mundo, el de la infraestructura, quedando las su-

⁶ Ver su libro: *Cámara oscura. De la ideología*, Taller de ediciones JB, Madrid, 1975 (Gallilée, París, 1973): Sobre el concepto de ideología, en general, ver el libro de John PLAMENATZ: *La ideología*, FCE, México, 1983 (Pall Mall Press, London, 1970). Una exposición excelente de las ideologías en la Historia puede verse en François CHATELET y Gérard MAINE (eds.): *Historia de las ideologías*, Akal, Madrid, 1989 (Hachette, París, 1978).

⁷ *Ideología y Utopía*, Gedisa, Barcelona, 1989 (Columbia University Press, 1986), p.48.

⁸ Paul RICOEUR: *Ideología y Utopía*, p. 201.

perestructuras reservadas para el dominio de los filósofos u otros profesionales de las doctrinas especulativas, cuando no fantasmagóricas.

Sin embargo en el propio seno del marxismo se han ido, en este terreno como en tanto otros, llevando a cabo importantes matizaciones, y por ello hoy ya no se sostiene con tanto vigor la diferenciación entre instancias reales y materiales en el estudio de las sociedades, como ha señalado Maurice Godelier⁹. Por decirlo en términos sencillos, si los griegos creían en la existencia de seres mitológicos, para ellos, y para el historiador, existirán, no en el sentido en el que un centauro tendría tanta realidad histórica como Alcibíades, pero sí en el sentido según el cual estos seres poseerán realidad histórica en tanto que otros seres, históricamente existentes actuaron creyendo en la existencia de esos otros seres fantásticos, ajustaron su conducta a esa creencia, e incluso lucharon por conseguir sus reliquias, como en su día puso de manifiesto Nilsson¹⁰.

Decía John Locke que el hecho de que un centauro no es una sirena es tan cierto como que un cuadrado no es un triángulo. Ello quiere decir que hay una verdad, de tipo formal, tanto en la mitología como en la matemática, ambas son coherentes y ambas deben ser estudiadas, aunque para distintos propósitos. Conocer la mitología nos permitirá en primer lugar penetrar en una faceta muy viva del pensamiento griego y entender, en consecuencia, aspectos fundamentales de la mente, y en algunos casos de la conducta de los griegos antiguos. En su estudio podremos ver a la realidad invertida, podremos observar cómo los mitos legitiman el poder político, el poder real, en nuestro caso y el dominio de un sexo sobre otro, pero también podremos apreciar el conjunto de valores en los que creyeron los griegos, y por lo tanto ello nos facilitará la comprensión de aspectos muy importantes del devenir histórico de la Grecia Antigua.

II

Uno de los temas privilegiados en el estudio del mito ha sido la relación entre la mitología y el poder real. Desde los dioses de Evhémero, que en realidad no habían sido más que antiguos reyes, a las teorías de la realeza sacral, el tema ha parecido obsesionar a los mitólogos. Y no ha sido quizás, por

⁹ Ver su libro: *L'ideel et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Fayard, París, 1984; especialmente interesante resulta su capítulo sobre la «política» como relación de producción en la Antigua Grecia. Una aproximación interesantísima a la relación entre economía y literatura —infra y superestructuras— puede verse en el libro de Marc SHELL: *La economía de la Literatura*, FCE, México, 1981 (John Hopkins Univ. Press., 1978).

¹⁰ Sobre conflictos políticos y hechos de armas provocados por las creencias míticas —recordemos la lucha por los huesos de Teseo en Esciro— ver el libro de Martin P. NILSSON: *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, Paul Aströms Förlag, Göteborg, 1986 (reed. 1951).

ello, una casualidad el que una de las obras mitológicas de mayor envergadura, la frazeriana *The Golden Bough*, que supuso un gigantesco esfuerzo de erudición, haya estado dedicada a este tema. Desde los más primitivos reyes, encarnados en las monarquías primitivas africanas, a los monarcas constitucionales ingleses la humanidad habría ido recorriendo el mismo camino que va de la magia a la ciencia, del salvajismo a la civilización, a lo largo de la historia, y ese sería el sendero que Frazer pretendió seguir a través del mito ¹¹.

La influencia de Frazer ha sido enorme, no sólo en el campo de la antropología, sino también en el de los estudios clásicos, en el que fue uno de sus más destacados cultivadores con sus comentarios a Pausanias, Ovidio o Apolodoro, y por ello resulta fácil ver sus reyes mágicos, responsables de la fecundidad de la tierra, el ganado y las mujeres en numerosas obras de mitólogos, filólogos e historiadores, al hablar ya sea de mitos concretos o de cuestiones tales como la realeza micénica o minoica.

En muchos casos la interpretación frazeriana pesó mucho más que la evidencia textual, al hablar de los mitos, y en el caso de los reyes micénicos hoy podemos ver cómo se acumularon confusiones de todo tipo, confusiones que pueden ir desde las interpretaciones arbitrarias de los monumentos hasta la aplicación de clichés a realidades institucionales no bien conocidas. Un ejemplo del primer caso lo tendríamos en el supuesto *Palacio de Cnosos*, que según algunas interpretaciones actuales debió ser, más bien, un templo. Evans quiso excavar un palacio y ello le llevó a cometer numerosas incongruencias en la interpretación del célebre edificio y en su reconstrucción, viéndose obligado a incurrir en muchas contradicciones, que se salvan si pasamos a considerarlo como un templo con varios santuarios de diferentes dioses —realidad que luego reflejarán las tablillas micénicas— y numerosas dependencias —talleres, almacenes— típicas de templos similares, como los de Egipto o Mesopotamia (o las abadías medievales), todos ellos centros de producción, redistribución y poder.

La interpretación del «palacio de Minos en Cnosos» como un templo explicaría la abundancia de símbolos religiosos y desvanece la teoría de la función sacral del rey minoico, trasladada posteriormente al estudio del rey micénico en trabajos primerizos, como los de F. Rodríguez Adrados sobre el «culto real» en Pilos ¹².

¹¹ Sobre Frazer y su obra ver el libro de Robert ACKERMAN: *J.G. Frazer. His Life and Work*, Cambridge University Press, 1987. De su gran obra hay una edición castellana reducida, por parte del propio FRAZER: *La Rama Dorada. Magia y religión*, FCE, México, 1944 (edición resumida Macmillan, New York, 1922 de la obra en 12 vols. 1907-1914).

¹² Entre la bibliografía reciente que destaca las incongruencias de la interpretación del edificio de Cnosos como un palacio destacaré, por brevedad en la cita, el libro de Rodney CASTLEDEN: *The Knossos Labyrinth. New view of the «Palace of Minos» at Knossos*, London, 1990, aunque no comparto todas las interpretaciones de Castleden. Los trabajos de ADRADOS sobre «El culto real en Pylos y la distribución de la tierra en época micénica» fueron publicados en *Emerita*, XXIV, 1956 y XXIX, 1961, y posteriormente corregidos por el autor en «Les Institutions religieuses myceniennes», *Minos*, XI.

En la actualidad, sin embargo, tanto el método aplicado por Frazer, el análisis mitológico comparativo, como sus conclusiones acerca del origen y desarrollo de la realeza han pasado a ser ampliamente discutidos, y podríamos afirmar que frente a sus primitivos reyes mágicos nos encontramos en los momentos presentes con unas interpretaciones mucho más políticas de las realezas primitivas.

En efecto, tanto el desarrollo de la «antropología política», por una parte, que es precisamente una rama del conocimiento antropológico encargada de analizar el funcionamiento del poder en las sociedades primitivas¹³, como los progresos del conocimiento histórico en campos de estudio como los de la historia más primitiva y las mitologías egipcia y mesopotámica, nos ofrecen una visión bien distinta de las monarquías primitivas y orientales¹⁴.

Los reyes africanos ya no son unos déspotas crueles y sanguinarios, ni víctimas propiciatorias ejecutadas a raíz de una mala cosecha, sino líderes tribales beneficiarios o víctimas de juegos de poder que es preciso estudiar, y en cuanto a los monarcas del Antiguo Oriente su poder posee unos fundamentos teológicos tan respetables como, por ejemplo, la teología medieval de los dos cuerpos de rey, o la teología política de Eusebio de Cesarea.

Nuestro objetivo consistirá en analizar un pequeño episodio de esa «teología política», de esa «ideología del poder real», si así se quiere, presente en la mitología griega, mediante el estudio de un episodio que no posee paralelo en ninguna de las mitologías indoeuropeas¹⁵, la conquista del poder por parte de Zeus, no mediante enfrentamientos, como los que llevó a cabo con su padre Urano, o con los Titanes y los Gigantes, sino mediante un procedimiento mucho más agradable, como lo es el conseguir los favo-

¹³ Una introducción a la antropología política la tenemos en el libro de Georges BALANDIER: *Antropología política*, Península, Barcelona, 1969 (Presses Universitaires de France, París, 1967). Sobre el gobierno primitivo en general ver Lucy MAIR: *El gobierno Primitivo*, Amorrortu, Buenos Aires, 1977 (Penguin Books, Harmondsworth, 1970, 3ª ed). Y sobre la política y el derecho primitivos tenemos el excelente libro de Max GLUCKMAN: *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Akal, Madrid, 1978 (Manchester, 1964).

¹⁴ Sobre la teología política del Antiguo Oriente sigue siendo fundamental el libro de Henri FRANKFORT: *Reyes y dioses. Estudios de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Revista de Occidente, Madrid, 1976 (University of Chicago Press, Chicago, 1969). Más recientemente, sobre la mitología mesopotámica de la realeza es imprescindible acudir al libro de Jean BOTTERO: *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mesopotamienne*, escrito en colaboración con Samuel Noah KRAMER, Gallimard, París, 1989. Sobre Egipto considero fundamental el libro de Erik HORNUNG: *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*, Cornell University Press, 1982 (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971), así como el trabajo del mismo HORNUNG: «Il Re» en Sergio DONADONI (ed.): *L'Uomo egiziano*, Laterza, Bari, 1990, pp. 297/329.

¹⁵ Sobre la conquista de la soberanía en las mitologías indoeuropeas puede verse como síntesis el libro de Georges DUMÉZIL: *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, Gallimard, París, 1977.

res y los poderes de una serie de diosas. Los episodios están ya presentes en la *Teogonía*, y será tomándola como referencia como los estudiaremos.

III

METIS, ZEUS Y ATENEA

Dice Hesíodo (*Theog.* 886/900) que Zeus tomó primero como esposa a Métis, la titánide, que sabía más cosas que cualquier hombre o dios; pero, una vez embarazada, y cuando iba a dar a luz a Atenea, Zeus la devoró por consejo de Urano y Gea, porque Metis iba a engendrar no sólo a Atenea, sino también un hijo que destronaría a Zeus y pasaría a ser rey de los dioses y de los hombres.

En realidad la colaboración entre Zeus y la titánide Metis vendría ya de más antiguo, si seguimos la versión de Apolodoro (I,2,1 y ss.). Metis habría proporcionado a Zeus un *phármakon*, que obligaría a vomitar a Cronos, primero la piedra que habría devorado y luego a sus cinco hijos. En la actuación de Metis aparecerá un elemento de fundamental importancia en el pensamiento mítico griego, el *dólos*, el engaño, que en este caso se pone en práctica mediante la utilización de ese *phármakon*.

La naturaleza del producto está de acuerdo con la de diosa que lo maneja, ya que ambos están unidos al engaño y a una forma especial de inteligencia, que en el mito griego se considerará indispensable para lograr el ejercicio del poder real: la inteligencia astuta, que ha sido analizada por J.P. Vernant y Marcel Detienne¹⁶.

Dado el carácter primitivo de dicho tema es probable que Apolodoro recogiese alguna versión del mito dotada de bastante antigüedad y no recogida en la tradición hesiódica. Para Apolodoro (I,1,4) Metis era una hija del Océano, que, en su opinión, sería el único hijo de Urano que no habría atacado a su padre. Esta caracterización del Océano como amigo de Urano corresponde, por otra parte, a una tradición órfica¹⁷.

Si aceptamos el origen órfico de esta innovación cabría preguntarse si los órficos recogieron, a su vez, una tradición primitiva, o elaboraron una tradición nueva, pero la falta de testimonios nos impide pronunciarnos en este sentido, aunque es posible que la tradición órfica tuviese un carácter bastante primitivo.

¹⁶ En su libro: *Les ruses de l'intelligence. La métis des grecs*, Flammarion, París, 1974, donde demuestran el carácter muy primitivo de este tema mitológico.

¹⁷ Ver Otto KERN: *Orphicorum fragmenta*, 135. La *métis* marina poseyó una gran importancia en el pensamiento órfico, como han señalado VERNANT y DETIENNE; ver: «La Métis orphique et la seiche de Thétis» en: *Op. cit.* pp. 127/156.

Dentro de esa misma tradición es importante destacar el papel de la Noche, *Nyx*, con Zeus, puesto que, tanto en el caso de Apolodoro como en el de Hesíodo, Zeus siempre actúa en complicidad con ella para arrebatárle el poder a su padre. Sin embargo hay una importante diferencia, en este sentido, entre estas dos versiones, ya que la noche hesiódica (*Theog.*480/481) es la noche en sentido físico, mientras que la noche órfica es la gran diosa *Nyx*. *Nyx*, al igual que Metis, está unida a los poderes del engaño, expresados en el *phármakon*. Es importante destacar el hecho de que en esta versión dicho *phármakon* produce como resultado la inmovilidad, por lo que podría relacionarse el tema con otro presente en la mitología indoeuropea de la soberanía, el de los lazos invisibles que atan e inmovilizan, característicos de los dioses de la primera función y que también se hayan presentes en el pensamiento mítico griego, como han puesto de manifiesto igualmente Vernant y Detienne¹⁸.

En el pensamiento órfico la Soberanía celestial aparece asociada a la *métis*, al engaño y a la posesión de unos lazos que inmovilizan por parte del soberano, y todos estos elementos se hallarían en poder de *Nyx*. Como ha señalado W.K.C. Guthrie: «en la versión órfica la posición de la Noche se pone de relieve constantemente; cada dios destinado a suceder a otro en el poder supremo del universo parece deber algo a la protección de esta divinidad»¹⁹. En un principio habría protegido a Cronos, y así se explicaría el fragmento órfico (OF,129) que afirma que Cronos fue un protegido de *Nyx*, pero posteriormente desvía su poder hacia Zeus, haciendo que pueda arrebatárle el poder a su padre. La colaboración con Zeus de un grupo de divinidades femeninas anteriores a él, como la Noche, Metis o Temis, constituirá, como veremos a continuación, un tema de gran importancia mitológica.

La vinculación de Metis con el poder real fue puesta también de manifiesto por Henri Jeanmaire en su trabajo sobre la genealogía mítica de los reyes de Atenas; en él concluía afirmando que: «parece que se puede precisar el carácter de la asociación de Metis con una cierta concepción de la realeza de las familias humanas o de la soberanía del dios supremo, vástago y modelo de esas realezas»²⁰.

Esta genealogía deriva de un dios metieta, pero artesanal: Hefesto, y en ella abundan los antropónimos formados con la palabra *métis*, como por ejemplo Metión, Metiadusa o Meta, en dos generaciones alternas, junto con otros cuya referencia a la *métis* artesanal es muy clara, como *Hóples*, *Daidalos*, *Chalkón* y *Chalkiópe*.

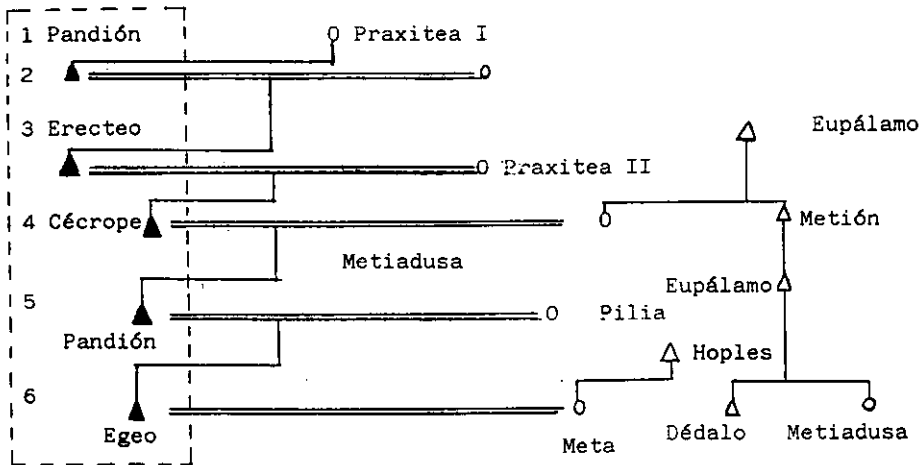
¹⁸ Ver el libro de VERNANT y DETIENNE citado, pp. 261/304. Sobre este tema en la mitología indoeuropea ver el libro de Georges DUMÉZIL: *Ouranos-Varuna. Etude de mythologie comparée indo-européenne*, Maisseuneuve, París, 1934.

¹⁹ Orfeo y la religión griega. *Estudio sobre el movimiento órfico*, Buenos Aires, 1970, p.84. (Methuen, London, 1966).

²⁰ Ver: «La Naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus», *RA*, 1956, pp. 12/39.

Dos mujeres, Metiadusa y Meta, son las esposas de los reyes Cécrope II y Egeo, y el hermano de la primera, Metión, será el abuelo de Dédalo y de su hermana Metiadusa. Queda entonces muy claro que la unión con Métis para conseguir la soberanía se realiza tanto a nivel humano como divino.

En este primer nivel la transmisión del poder real y de la *métis* se realizan independientemente, siendo necesaria la alianza constante de los reyes con los poseedores de esta cualidad. Precisamente este hecho (unido a la alternancia de los nombres por generaciones, parcialmente observable en esta familia, puede verse en la siguiente genealogía, construida a partir de los datos suministrados por Jeanmaire:



Los triángulos en negro indican la transmisión de la realeza en Atenas y las figuras en blanco el grupo dotado de *métis*. Se puede observar que la alianza entre los dos es constante, y además que las propiedades se transmiten de una forma claramente patrilineal, tanto en el caso de la realeza como en el de la *métis*.

Las mujeres del grupo metieta poseen esta propiedad, pero la pierden al casarse, así, por ejemplo, Metiadusa al casarse con Cécrope no transmite su *métis* a Pandión, mientras que su hermano Metión la transmite a su hijo, y luego a sus nietos. Meta, igualmente hereda la propiedad de su padre Hóplés.

El papel de la *métis* en la genealogía de los reyes de Atenas podría obedecer, según H. Jeanmaire, a la influencia de los medios artesanales²¹. Y,

²¹ Ver: *Op. cit.*, p.35.

en efecto, en la representación religiosa del artesano su figura aparece constantemente unida a la de la *métis*. Hefesto y Atenea, *Chalkea* y *Hephaistía* son dioses artesanales que aparecen también en esta genealogía. Y como fabricantes de *daídala*, objetos artesanales de origen divino poseídos por un noble, están unidos a la *métis*; en palabras de Françoise Frontisi-Ducroix, autora de un libro sobre este tema: «el *daídalon*, fabricado por los héroes y los dioses que encarnan esta forma de inteligencia pertenece lógicamente al horizonte de representación de la *métis*»²². Y como en los demás dominios de la *métis*, en el del *daídalon* predominó la ambigüedad, el engaño; pues, aunque está unido a la *charis*, de la que luego hablaremos, «un aspecto de la *charis* está orientado, hacia el dominio de la *apaté*, del engaño, cuya red semántica se organiza en torno a las nociones del engaño, la astucia y la trampa —*pseydos*, *apaté*, *dólos*— valores también estrechamente asociados al *daídalon*»²³.

La *métis* y todos sus valores se hallan también asociados, no sólo a la realeza, sino también a la actividad artesanal, constantemente destacada en la genealogía de los reyes de Atenas, tanto en sus nombres compuestos con *métis* como en los nombres del tipo *Chalkón*, *Chalkiópe*, *Chalkódon*, *Eupálamos* (denominación que destaca la habilidad manual), *Phrasiméde* (el que concibe un plan), etc.²⁴.

El principal personaje de esta familia, Dédalo, confirma esta interpretación, como se puede apreciar a través del análisis del mito que lleva a cabo esta autora. Se trata, en efecto, de un artesano que siempre actúa al lado de un rey: Minos o Cócalo, complementando su *krátos* y proporcionándole riquezas, así como los medios de defenderlas de la engañosa actividad de muchos miembros femeninos de su familia: Pasifae y Ariadna en el caso de Minos, y de sus hijas en el de Cócalo, que acabarán siempre asociándose a sus enemigos y poniendo en peligro su *status* de rey y esposo²⁵.

En este caso podemos observar cómo el mito heroico y el mito divino comparten la misma estructura: Dédalo el metieta aparece a un nivel modesto y humano como el ser portador del engaño, que se manifiesta indispensable para el mantenimiento de la soberanía, frenando constantemente los peligros que la amenazan.

El mito divino de Metis encuentra un equivalente humano en los reyes de Atenas; en ambos podemos observar un hecho que tendrá una importancia capital en la toma del poder por parte de Zeus: una mujer, una diosa posee una propiedad imprescindible para el ejercicio de la soberanía, Zeus necesita dicha propiedad y la adquiere mediante el matrimonio con dichas diosas.

²² *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce Ancienne*, Maspero, París, 1975, p.80.

²³ F. FRONTISI-DUCROIX: *Op. cit.*, p.72.

²⁴ Como vuelve a destacar, partiendo del estudio de H. JEANMAIRE, esta autora: *Op. cit.*, pp. 90/112.

²⁵ Ver F. FRONTISI-DUCROIX: *Op. cit.*, pp. 112/215.

Este será también el caso de su unión con Temis. Ya había destacado el propio Jeanmaire que los matrimonios de Zeus con Metis y Temis podrían remontarse a un viejo tema indoeuropeo, puesto que Metis, el poder mágico y Temis, el poder jurídico, representan los dos aspectos básicos de la Primera Función ²⁶. Sin embargo, lo que no será tan común en la mitología indoeuropea es que esos poderes los adquiera el dios soberano mediante el matrimonio con sus portadoras.

IV

ZEUS Y TEMIS

Este matrimonio, según Hesíodo, se celebró inmediatamente después del de Metis y de él nacieron las Horas: *Eunomía*, *Díke* y *Eiréne*, y las Parcas, a las que Zeus ha concedido el privilegio de repartir la felicidad y la desgracia entre los hombres (*Theog.*, 901/906).

Temis al igual que Metis es una titánide, hija de Urano y Gea y aunque en Esquilo se encuentra una tradición aislada que hace de Prometeo un hijo suyo, lo normal es que, unida a Zeus, engendre a las Horas y las Moiras, tal y como indica Hesíodo ²⁷.

Si dejamos a un lado la versión de Esquilo, nos encontraremos con que la mayor parte de los mitógrafos posteriores recogen, por el contrario, la tradición hesiódica. Apolodoro (I,3,1) nos da la misma genealogía que este poeta, con los mismos nombres para las hijas de Zeus y Temis, la cual aparece además caracterizada normalmente como dadora de oráculos.

Es, por ejemplo, la antecesora de Apolo en Delfos (I,4,1), en lo que concuerda Apolodoro con Esquilo, Eurípides y Pausanias ²⁸, quien nos informa de que en la *Eumolpia*, poema asignado a Museo, se afirmaba que el oráculo de Delfos había pertenecido en primer lugar a Poseidón y la Tierra; luego ésta había cedido su parte a Temis, que a su vez se la había dado a Apolo como regalo (X.V,6). Esta tradición de carácter pacífico de Pausanias contrasta con la expuesta por Apolodoro, según la cual Apolo mató a Pitón, la serpiente que guardaba el oráculo de Temis, y se apoderó de él por la fuerza (I,4,1) ²⁹.

²⁶ H. JEANMAIRE: *Op. cit.*, p.38.

²⁷ Para la tradición de Esquilo, ver: *Prometeo*, 18 y 874. En este poeta trágico además de ser madre de Prometeo tiende a confundirse con Gea, cuando el Titán afirma (209/210) que su madre posee estos dos nombres. Ello sería debido, por una parte, a que ambas poseen un poder oracular, y por otra a que sus figuras tendieron a irse confundiendo con el tiempo.

²⁸ Esquilo: *Euménides*, I ss.; Eurípides: *Ifig. Taur.*, 1259 ss. y Pausanias: X,5,6.

²⁹ Sobre este mito debe consultarse el libro de Joseph FONTENROSE: *Python. A Study of Delphic Myth and Its Origins*, University of California Press, Berkeley, 2ª ed. 1980.

Pero esta actividad oracular no queda únicamente restringida al lugar de Delfos, sino que Temis la lleva además a cabo en diversas partes. Cuando Zeus pretendía unirse a Tetis, por ejemplo, Temis profetizó que el hijo de ambos destronaría al padre, y tal oráculo no se encuentra especialmente ligado a Delfos (Apolodoro, III,13,5) ni es en absoluto una invención del mitógrafo, sino que figura también en poetas, tanto de su época, como Apolonio de Rodas (IV,800/801), como anteriores, como es el caso del propio Píndaro (*Istmica*, VIII,27).

Además de esta actividad oracular Diodoro Sículo ³⁰ habla de algunos otros atributos de Temis; sus padres siguen siendo, en este autor, los mismos que en Hesíodo: Urano y Gea (V,66,3). Y aunque habla, por ejemplo, del nacimiento de las tres Horas a partir de Zeus, no indica quién fue su madre, ni tampoco hace referencia al matrimonio de Temis con Zeus (V,72,5). Por el contrario, explica mucho más ampliamente que Apolodoro las propiedades de la Titánide. Según él (V,67,4/5)

cuentan los mitos que Temis fue la primera en introducir la adivinación, los sacrificios y todas las normas relativas al culto de los dioses, instruyendo a los hombres en la obediencia a las leyes y en la paz. Por esa razón, añade Diodoro, todas las actividades adivinatorias y jurídicas se designan con el nombre de la diosa: cita a los *thesmophylakes* y *thesmothétai*, y al verbo *themisteyein*, que designaría la acción de emitir leyes y ordenanzas, por parte de Apolo, constituido así por haber sido Temis la inventora de la actividad oracular.

A esta diosa y a otros Titanes, en razón de los muchos beneficios que habrían conferido a la vida humana, los Olímpicos les habrían concedido los honores de los inmortales; aunque, según refiere Diodoro, también se cree que ellos habrían sido los primeros habitantes del Olimpo, y luego descendieron a vivir entre los mortales.

Aparte de los caracteres de Temis destaca Diodoro asimismo el valor positivo de los Titanes y su asociación con los Olímpicos, substituyendo así la unión matrimonial por un tipo de alianza mucho más tenue, pero existente; y como en el caso anterior indica el papel desempeñado por los Titanes en la fijación del *status* del hombre, aunque de modo únicamente positivo en este caso.

Mitógrafos tardíos siguen conservando la tradición de Hesíodo, como Higino (*Fab.praef.* 25), que indica la existencia del matrimonio de Zeus con Temis y el nacimiento de las Horas; y en la tradición romana se habla de otra Temis, ninfa arcadia inspirada, que será la madre de Evandro (Dionisio de Halicarnaso: *Antig.Rom.* I,31).

Pero la figura de Temis, íntimamente asociada a Zeus, encierra no só-

³⁰ De Temis refiere Diodoro otro oráculo, el dado a Atlas indicándole que un hijo de Zeus le robaría sus manzanas; pero naturalmente, éste puede incluirse plenamente dentro de su actividad oracular (Diod.Sic., V,67,4).

lo un personaje mitológico, sino también un concepto abstracto: un tipo especial de justicia cuyos orígenes, según ha señalado Emile Benveniste, serían indoeuropeos.

Al analizar el concepto de justicia y su administración ³¹ Benveniste señala que Temis: «designa al derecho familiar y se opone a *dike*, que es el derecho entre las familias de la tribu» ³².

Esta noción tiene un origen divino y constituye un privilegio del Basileus, que consiste en la fijación de los derechos del jefe del *génos*, tanto en circunstancias normales como excepcionales: matrimonios, guerras, etc.; y no se concibe fuera de este marco institucional. «Donde no hay *génos* y rey, no hay ni *thémis* ni *ásamblea*» ³³.

El término y el concepto poseen un equivalente indio en la noción de *dhaman*, el orden de la casa y de la familia, cuyo origen es divino y se halla establecido por Mitra y Varuna, dioses de la Primera Función. La interpretación de H. Jeanmaire, que asociaba el matrimonio de Zeus y Temis a la función de la mitología indoeuropea es entonces exacta y se entroncaría en una arcaica concepción del derecho.

La ley de Temis además de ser exclusivamente familiar, también será una ley *oral*, por no estar escrita y por ser una ley «política», por lo que no se incluye en el ámbito de la ciudad y se opone al *nómos*, término que adquirirá un sentido jurídico a partir de Clístenes ³⁴, y con cuyo uso se restringe el concepto de *thesmós* a la esfera religiosa, lo que: «autoriza a pensar que la repentina boga de *nómos* está unida a la llegada de la democracia» ³⁵.

El sentido social originario aparece muy claro en este mito, ya que Zeus, el Basileus, para asegurar su dominio sobre el *génos* de los dioses se une a Temis, la cual le concede un poder jurídico de naturaleza oral que mantiene la cohesión del *génos* mediante el establecimiento de unas normas de carácter religioso que sus miembros deben cumplir. Ese poder, esa sabiduría jurídica, que corresponde también a la persona de Temis, se concibe co-

³¹ En: *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européens*, II, pp. 99/105.

³² *Op. cit.* p.102. En su sentido más primitivo la palabra está también relacionada con la administración de justicia, pues: «*thémis/thémistes* en su significado material más antiguo, designaba precisamente los *xestoi lithoi* que constituían el *hieròs kyklos* de la *boylé*, y que servían de asiento a los *gérontes*», ver Martín SANCHEZ RUIPÉREZ: «Historia de «*thémis*» en Homero», *Emerita*, 1960. p. 112.

³³ Emile BENVENISTE: *Op. cit.*, p.104.

³⁴ Sobre este tema ver el libro de Jacqueline DE ROMILLY: *La Loi dans la pensée grecque, des origines a Aristote*, Les Belles Lettres, París, 1971. Sobre la historia del concepto de justicia, y su transformación, al pasar de una cultura oral a una cultura escrita es fundamental el libro de Eric A. HAVELOCK: *The Greek Concept of Justice. From its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Harvard University Press, Cambridge-Mass., 1978.

³⁵ J. DE ROMILLY: *Op. cit.*, p. 17. Sobre la importancia del concepto de *nómos* en las reformas de Clístenes ver el libro de Pierre LÉVEQUE y Pierre VIDAL-NAQUET: *Clísthène l'Athénien*, Les Belles Lettres, Paris, 1973 (reed.) pp. 25/32.

mo unida a la sabiduría oracular que permite al monarca familiar conocer los peligros que le amenazan en el ejercicio de su autoridad sobre el *génos*.

Las restantes atribuciones de la diosa están plenamente incluidas dentro de este cuadro. La instauración del sacrificio, por ejemplo, se explica porque a partir del animal sacrificado se pueden obtener presagios; y la obediencia a las leyes por parte de los hombres es parte esencial de la naturaleza de Temis, siendo su consecuencia la paz, que constituye otro de sus atributos.

La interpretación apuntada por Jeanmaire se ve por lo tanto confirmada por el análisis del mito: Temis la titánide, poseedora de un poder jurídico oral que incluye un elemento oracular, se une a Zeus, que absorbe así todos sus privilegios.

Ya habíamos indicado al hablar de la genealogía de los reyes de Atenas, cómo la mujer posee sus cualidades hasta llegar al matrimonio; dada la naturaleza de la *thémis* es entonces lógico suponer que mediante este matrimonio Zeus se la apropió al unirse a Temis, y la transmitió así a sus hijas, que están relacionadas con otra serie de conceptos jurídicos.

Debido a su estructuración basada en la *thémis*, a nivel jurídico, podemos deducir que la sociedad de los dioses no es una sociedad «política», como ocurría en la mitología mesopotámica, sino exclusivamente familiar; un *génos*, y su funcionamiento se explica partiendo de esta base, que no posee un origen imaginario, sino social ³⁶.

Pasemos pues a examinar un primer grupo de las hijas de este matrimonio.

V

LAS HORAS

Son tres, *Eunomía*, *Díke* y *Eiréne*, y velan en la *Teogonía* sobre los campos, es decir, sobre la fecundidad de los hombres. Al igual que su madre están estrechamente vinculadas a Zeus, y en la *Iliada* tienen como misión guardar las puertas del cielo y dejar pasar el carro de Zeus o del Sol, manteniéndose siempre en estrecho contacto con el basileus de la familia divina (*Il.* V,749/754 y VIII,393/394).

Píndaro indica (*Olimpica*, XIII, 6 ss.) que Eunomía y sus hermanas velan sobre las ciudades y repelen la injuria y la rebelión, es decir, lo opues-

³⁶ Sobre todos los aspectos del *génos* griego debe consultarse el libro de Felix BOURRIOT: *Recherches sur la nature du Genos. Etude d'Histoire sociale athenienne. Períodes archaïque et classique*, Atelier de reproduction de Thésés, Université de Lille III, Lille, 1976, 2 vols.

to a la paz y a la obediencia de las leyes y ejercen su gobierno sobre mortales e inmortales³⁷.

La mayoría de las tradiciones griegas y latinas posteriores recogen simplemente este mito en su forma primitiva. Apolodoro (I,3,1) nos transmite la misma genealogía; Pausanias (II,20,5) cita la existencia de un santuario de las Horas en Corinto y al hablar de las Gracias dice (IX,35,1/7) que deben distinguirse de las Horas, entre las que coloca a Carpo y Tallo, diosas que incluyeron en este grupo los atenienses rompiendo así con la tradición hesiódica (IX,35,2).

Esta tradición ática aparece también recogida por Higino (*Fab.* 183), quien nos proporciona dos listas de Horas, hijas de Zeus y Temis, una de nueve nombres, que incluye los tres de Hesíodo y los dos de Pausanias, más Auxo, Ferusa, Euporia y Ortosia, y otra de diez en la cual cambia ya muchos nombres, suprimiendo los citados por Hesíodo y los áticos.

Ovidio, por el contrario, al hacer referencia a las Horas conserva la tradición más primitiva y nos describe a estas diosas (*Met.*,II,118) abriendo las puertas del cielo y unciendo los caballos del carro del Sol, misión que también les atribuye Higino.

También en los *Himnos Orficos* aparecen las Horas³⁸. En el primero de ellos se establece la misma genealogía y no falta ninguno de los nombres hesiódicos, pero si excluimos su relación con la fecundidad vegetal, que también aparece en Hesíodo, el resto del mito es ya completamente diferente, puesto que se las relaciona con Perséfone, a la que cuidan, y con su madre Deméter, asignándoles además de la fecundidad la protección de los recién iniciados (XLIII,10/11).

En el segundo de estos himnos (*Himno a Díke*) las funciones de la diosa permanecen más próximas a las hesiódicas, ya que aparece sentada en el trono de Zeus (LXII,2), vigilando la conducta humana y aplicando el castigo a las acciones ilícitas. No obstante, los dos versos finales del himno indican claramente su inclusión en el contexto órfico de las iniciaciones, al hablar del día del fin predestinado de los suplicantes, no en el sentido homérico, por supuesto, sino entendiendo ese día como el de la salvación. Con todo, estos himnos no aportan nada de interés para el análisis del mito; ya que lo que en ellos no corresponde a la tradición hesiódica se debe a una tardía innovación órfica.

Si el concepto de *thémis* tenía un claro origen indoeuropeo, lo mismo ocurre con *díke*, según ha demostrado E. Benveniste³⁹. Ya habíamos indicado que *díke* se opone a *thémis*, designando, al contrario que ella, el derecho que regula las relaciones entre las familias de la tribu.

Pero a pesar de existir esta oposición, ambos conceptos se caracterizan por poseer una misma naturaleza institucional. La *díke* muestra lo justo

³⁷ Ver también frag. 30

³⁸ X,29; XXVI,11, pero sobre todo los himnos XLIII y LXII (Quandt).

³⁹ *Op. cit.*, pp. 107/110.

mediante la autoridad de la palabra, su naturaleza es entonces esencialmente oral. Las *díkai* eran transmitidas oralmente entre los jueces, al igual que una recopilación de oráculos y *chresmoí* y se articulaban en torno a las relaciones de parentesco del clan y la tribu.

Díke se opone a *Bía* y por eso, con sus hermanas, apaga la rebelión y la injuria. La asociación con *Eiréne* es lógica porque la paz es una consecuencia del reino de la *Díke*, el *nómos*, y está relacionada como las otras dos Horas con la fecundidad de los campos.

Por su parte la tercera de las hermanas indica el otro aspecto de la ley, el *nómos* (ámbito de la eficacia de la *Díke*), a través de su nombre: *Eunomía*.

Ahora bien, este concepto no puede utilizarse, hablando de Hesíodo, en el mismo sentido en el que será utilizado posteriormente para señalar las leyes escritas de la ciudad democrática, puesto que el término *Eunomía* posee otro sentido en la época arcaica. De hecho la filiación de *Eunomía* con *nómos*= ley no está tan clara. Solón, por ejemplo: «no emplea *nómos* en el sentido de ley de una ciudad; y si bien define el orden que él hace reinar como *eunomía* no parece que esta palabra pueda relacionarse con *nómos*»⁴⁰. Pues aunque en la época clásica trató de ponerse en relación *Eunomía* con *nómos*= ley, ambas palabras derivan originariamente del verbo *némesthai*, cuyo sentido sería «estar administrado», «vivir con orden»; y este concepto de orden introducido en la vida humana evoca el reflejo político de un *nómos* divino»⁴¹. Las hijas de Temis no contradicen por lo tanto la naturaleza de su madre, sino que la continúan, ampliándola en otros aspectos y permaneciendo al servicio de su padre Zeus, al continuar siendo solteras.

Las Horas, como Temis, están estrechamente unidas a Zeus. Se sientan en su trono y tienen la misión de abrir y cerrar las puertas del Cielo, así como, tardíamente, la de enjaezar los caballos del carro del Sol. Administran la justicia entre los hombres y los dioses; y como este concepto posee un origen religioso, la justicia está unida a la actividad oracular expresada oralmente, y al buen funcionamiento del Cosmos en el terreno social (paz) y físico (riqueza y fecundidad).

La unión de estas diosas de la justicia con la fecundidad —no entendida en un sentido mágico sino nomotético (cuando la sociedad funciona armoniosamente consigue entrar en armonía con la naturaleza, a través del trabajo)— dejó de ser comprendida en época tardía, y por ello se añadieron a su grupo las Gracias y otras diosas del crecimiento vegetal, llegándose a borrar incluso, como ocurre en Higino, los nombres originarios de las Horas. Sin embargo la *díke* conserva todo su valor originario, caracterizado por

⁴⁰ J. DE ROMILLY: *Op. cit.*, p.15.

⁴¹ J. DE ROMILLY: *Op. cit.*, p.15, n.8. Es más, como ya señaló Werner JAEGER: *Paideia*, I, pp. 159/160, Solón en su concepción de la *eunomía* continúa las ideas de Justicia como *díke* propias de Hesíodo; y el concepto designa la paz y la armonía del cosmos social y físico: fertilidad de los campos y abundancia material.

completar a *thémis*, en un texto tan tardío como es el «Himno Orfico» a ella dedicado; la tarea de *dike* consiste en la administración de la justicia entre las familias de una misma comunidad y su naturaleza es igual a la de *thémis*.

La base social de este mito es idéntica a la del anterior: un grupo humano articulado por unidades de parentesco y no por unidades políticas. Un *génos* gobernado oralmente mediante unas normas que, como los oráculos, se transmiten de generación en generación los jefes de las unidades familiares.

De la *thémis* y la *dike* dimana el buen funcionamiento moral y físico de la sociedad: *Eunomía*, cuya consecuencia y causa es la paz. Estas tres hijas de Zeus poseen la naturaleza de su madre y expresan el buen orden de los mundos divino y humano.

El hecho de que continúen a su madre no quiere decir que en este caso, al contrario de lo que ocurría con la transmisión de la *métis*, la filiación sea matrilineal, puesto que, una vez casada Temis, sus propiedades son absorbidas por su marido. Por otra parte, el poder oracular, muy claro en la madre, no aparece en las hijas, y la fecundidad, muy clara en éstas, no aparece en aquélla, mientras sí en su padre, puesto que la riqueza y el buen funcionamiento del Cosmos se encuentran asociados a los primeros reyes como Cronos, e incluso Zeus.

Las Horas forman un grupo de tres hermanas que, como las Parcas, hermanas suyas, permanecerán siempre solteras. Este hecho se debe a que para el ejercicio de su poder Zeus necesita disponer de ellas directamente, sin obstáculos, y tenerlas próximas a su morada. Si se casasen sus propiedades pasarían a sus maridos, dejarían la proximidad de Zeus y se desintegrarían como grupo: por eso precisamente, porque son indispensables para este monarca, las mantiene solteras y próximas a él, concediéndoles en compensación una serie de privilegios como había hecho con Hestia, encarnación del hogar, símbolo de la identidad de la casa o la ciudad y de su permanencia en el tiempo ⁴².

VI

LAS MOIRAS

Este es también el caso de sus hermanas las Moiras, a las que Zeus otorga el más alto privilegio, que consiste en repartir la felicidad o la desgracia entre los mortales (*Theog.* 904).

⁴² Sobre el simbolismo del hogar y de Hestia ver el trabajo de Louis GERNET: «Sur le symbolisme politique: le Foyer Commun», en: *Anthropologie de la Grèce antique*, Maspero, París, 1968, pp. 382/402 y el estudio de J.P. VERNANT: «Hestia-Hermes. Sobre la expresión religiosa del espacio y el movimiento en los griegos», en: *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel, Barcelona, 1973 (Maspero, París, 1965), pp. 135/182.

Estas tres hermanas: Cloto, Láquesis y Atropo aparecen citadas gran cantidad de veces en los poemas homéricos, aunque con atribuciones un poco distintas a éstas.

Las diferentes funciones de las tres diosas en la *Iliada* y la *Odisea* han sido sistemáticamente estudiadas por B.C. Dietrich⁴³. Siguiendo su estudio podemos comprobar que Moira aparece en los poemas homéricos con los siguientes significados:

1. Deidad o agente que trae la muerte inmediata o lleva a una persona a la muerte.
2. Muerte: derivado del significado anterior.
3. Poder impersonal que decide la muerte.
4. Deidad, alto poder, que ejerce un oficio no necesariamente conectado con la muerte.
5. Desarrollo de 1 y 3 en un campo restringido a lo concerniente a la conducta y posición social expresada por el honor y la superioridad en frases como *katà moïran*⁴⁴.

En la *Odisea* se mantienen los valores 1, 2, 3 y 5, pero el valor 4 adquiere un nuevo sentido, pues sirve para expresar la voluntad de los dioses, al mismo tiempo que en poema disminuye lógicamente la relación de la Moira con la muerte, que pasa a ser atribuida al conjunto de los dioses⁴⁵. También en los poemas homéricos estas deidades asisten al nacimiento de un hombre o una mujer, y en ese momento le fijan el destino que regirá su vida (*Il.* XX, 128/130 y XXIV, 209). Este mismo valor tienen las tres diosas en Píndaro (*Olímpica*, X, 52) y en otros autores posteriores.

Aristófanes, por ejemplo, además de asociarlas a Zeus y Hera (*Aves*, 1731/1734) las sitúa en el Hades presidiendo un coro de muertos (*Ranas*, 453), y Eurípides señala su asociación con el destino y la muerte en su tragedia *Alceste* (12), donde afirma que, engañándolas se puede salvar a un individuo de la muerte; pero estas divinades odiosas acaban por cumplir su labor de fijar el destino y traer la muerte, que aparece en gran parte como una abstracción que funciona un poco independientemente de las Moiras (*Alceste*, 29/75).

Para Esquilo (*Euménides*, 956/967) son, en primer lugar, hijas de la Noche; distribuyen la equidad y hacen sentir en toda casa el peso de su poder justiciero⁴⁶. Este valor jurídico y de asimilación con la venganza aparece también en Píndaro (*Pítica*, IV, 145 ss.), y tiene como consecuencia una asocia-

⁴³ En su obra: *Death, Fate and the Gods. The development of a religious idea in Greek popular belief and Homer*, University of London, London, 1965. En la *Iliada* Moira aparece en: IV, 517; V, 613; XII, 116; XVI, 433; XVI, 849; XX, 128/130; XXIV, 132 y XXIV, 209, entre otros.

⁴⁴ El primer significado lo tenemos en *Il.* IV, 517 y XXIV, 132, para los demás valores semánticos ver el libro de DIETRICH, pp. 212 y *passim*.

⁴⁵ DIETRICH: *Op. cit.*, pp. 230/1 y *Od.* III, 2 69 y XI, 292/293.

⁴⁶ Naturalmente en Esquilo siguen conservando su clásico papel de dueñas del destino, la necesidad y la muerte; su poder es inatacable, incluso por el propio Zeus, sometido al destino de rey eterno (*Prometeo*, 511/525).

ción de las Moiras con las *Keres* y las Erinnias: todas ellas tienden a confundirse y a borrar los límites que separan sus personalidades, llegando a constituir un personaje que asocia justicia, venganza y muerte, mientras que las Moiras acaban por separarse del concepto de destino, que comienza a hacerse progresivamente impersonal. El destino aparece así constantemente asociado al valor 3; que la Moira posee en la *Ilíada*, aunque ya no en la *Odisea* ⁴⁷.

Todas estas figuras tienen en común su carácter ctonio, y por tal razón Esquilo hace a las Moiras hijas de la Noche, filiación que también volverá a aparecer en los *Himnos Orficos* (LIX, Quandt). Sin embargo este himno altera bastante el mito original. Según él viven en las lagunas uranias, cuya fuente brota escondida en las nocturnas tinieblas, y en el fondo invisible de una caverna rocosa, de donde sale la fuente, tienen establecida su morada (LIX, 1/4). Controlan a todos los mortales y deambulan por la tierra, recorriendo los reinos de la Justicia, la Esperanza y la Inquietud. Producen y destruyen todo; son invisibles para los mortales; por ello el autor del *Himno* les pide protección para unas ceremonias y auxilio para ahuyentar los maleficios.

La morada de las diosas la sitúa el *Himno* en el Hades, al igual que había hecho Aristófanes, pero ni Homero ni Hesíodo dan referencia alguna en este sentido. Las atribuciones de las Moiras aparecen, pues, claramente establecidas en Homero: el control de los mortales y sus acciones y la fijación del principio y el fin, pero no su relación con la esperanza o la inquietud, ni tampoco la protección contra la magia.

Si tenemos en cuenta que son poderes ctonios y, en algún caso, hijas de *Nyx*, podríamos preguntarnos si no es posible que se diese alguna evolución de su figura. Dietrich sostiene que esa evolución ha existido, desde un origen popular, probablemente pregregio, a su absorción por los dioses olímpicos; esa sería la razón de que no se les rindiese apenas culto y de que sean citadas muy pocas veces.

Primitivamente «Moira o las Moiras son concebidas en la creencia popular como portadoras de la muerte; la parte más elemental y primitiva del destino humano» ⁴⁸. Actuarían conjuntamente con las Erinnias en las venganzas, y además de en la muerte y el destino en general: «las Moiras estaban presentes en el matrimonio por su capacidad de todopoderosas diosas del destino» ⁴⁹; por esa misma razón presidirían el nacimiento, la fundación de ciudades y los juegos.

⁴⁷ Ver B.C. DIETRICH: *Op. cit.*, pp.248 y 276.

⁴⁸ Ver B.C. DIETRICH: *Op. cit.*, p. 64, ver también, p. 62. Toda esta evolución es una mera hipótesis filológica, de hecho en dos libros del mismo autor: *The Origins of Greek Religion*, De Gruyter, Berlín, 1974 y *Tradition in Greek Religion*, De Gruyter, Berlín, 1986, en los que analiza las etapas más primitivas de la religión griega, basándose en la documentación para ello disponible, la documentación arqueológica, no hallaremos datos que permitan confirmar o refutar esta hipótesis.

⁴⁹ Ver B.C. DIETRICH: *Op. cit.*, p.81; ver también 80/82.

Todos estos elementos corresponderían a un substrato de creencias populares recogido en la religión olímpica y homérica, en la que Moira se asociaba al término *Ker*. Cuando Homero lo cita en singular suele ser sinónimo de muerte, pero en plural designa también formas diversas de la muerte, siendo asimilada Moira por ser el agente portador de la muerte.

Todos estos seres comenzarían a sufrir una transformación en la épica, adquiriendo un sentido ético, que llegaría a su plenitud con Esquilo; proceso que sería paralelo al de la inclusión de estas diosas en la familia olímpica⁵⁰.

Con este cambio los hombres dejarían de ser juguetes de las fuerzas del destino y pasarían a actuar como agentes libres e independientes. A partir de entonces el destino se asociará a la idea de la justicia de Zeus⁵¹, concepto que se define por su relación con *díke*. Para Hugh Lloyd-Jones: «*Díke* significa básicamente el orden del universo, y en esta religión los dioses mantienen el orden cósmico», y «el poder que mantiene ese orden universal es la Justicia de Zeus, y así como lo sabio quiere y no quiere ser llamado Zeus, del mismo modo *Díke* quiere y no quiere ser llamada Justicia»⁵².

El papel de Zeus como dios de la justicia no es en modo alguno algo tardío en la Historia de la religión griega, ya que está presente en la obra de Hesíodo con toda claridad. Por ello no parece muy sostenible la afirmación de Dietrich según la cual dicho papel sería algo más bien tardío.

Para comprender la teoría de este autor es necesario tener en cuenta el método que utiliza, que es fundamentalmente el de M.P. Nilsson, en el que la estratificación cultural y religiosa constituye uno de los elementos clave.

Si nos centramos en su teoría veremos que posee una serie de puntos débiles. El primero de ellos es su naturaleza hipotética, puesto que, al no poseer otros textos prehoméricos que no sean las tablillas micénicas, no es posible hablar con rigor de mitología «prehomérica». Las mismas tablillas, por el contrario, sí que nos atestiguan de modo indudable la existencia de un panteón muy similar al olímpico, por lo que habría que retrotraer la «olympian machine» de que habla Dietrich hasta la plena Edad del Bronce.

Si de Micenas nos retrotraemos al mundo prehelénico veremos que en él los dioses indoeuropeos, por ejemplo, más que constituir un sociedad desorganizada, forman por el contrario un panteón sistematizado, en el que además está presente el concepto de orden cósmico, asociado a los dioses, encarnado en el *rta* védico, en el *arta* iránico o en el *asa* avéstico, o por qué no decirlo, en las propias *thémis* y *díke* helénicas. Si hubo poderes de la muerte o el destino estarían, por supuesto, incluidos en este orden.

⁵⁰ Ver B.C. DIETRICH: *Op. cit.* pp. 281/299.

⁵¹ Este tema ha sido estudiado por Hugh LLOYD-JONES: *The Justice of Zeus*, University of California, Berkeley, 1971.

⁵² Hugh LLOYD-JONES: *The Justice of Zeus*, pp. 161 y 155.

No nos quedaría más que remontarnos a la plena prehistoria, pero aquí nos moveríamos en el terreno de las más puras hipótesis, y si recurrimos a la etnología comparada podremos ver cómo los personajes míticos de todas las culturas conocidas, incluso las de los cazadores, forman sistemas, y que en todas las culturas conocidas está presente la idea de la existencia de un orden cósmico y social a la vez.

Dejando entonces a un lado las hipótesis podremos observar que las Moiras, tres hermanas solteras por las mismas razones que las Horas, se encuentran íntimamente asociadas a Zeus y son solidarias con él en el mantenimiento del orden cósmico a través de la administración del castigo y de la justicia. Dentro de esta regulación del orden desempeñan la custodia del destino, y del destino especial de Zeus, al que le conceden ser un rey eterno, como afirma Prometeo, y también especial para los dioses; pero Destino caracterizado para los hombres por aquella cualidad que los define, su carácter efímero, temporal, marcado en sus límites por el nacimiento y la muerte.

Este destino posee un sentido ético y es compatible, dentro de ciertos límites, con las ideas de libertad y actuación del hombre. El hecho de que estos conceptos míticos sean a la vez principios abstractos no indica tampoco una falta de antigüedad, puesto que la personificación de elementos abstractos es muy común entre los pueblos primitivos. Estas diosas de la Justicia y el Destino le son indispensables a Zeus para el mantenimiento de su poder porque con sus cualidades, como en el caso de Metis y Temis, lo colocan en una situación de privilegio y le conceden un destino mejor que el de los demás hombres y dioses, siempre subordinados a Zeus, a través de sus destinos.

La realeza mágica de Zeus, para cuya composición era necesario que el dios adquiriese propiedades físicas y morales de diverso tipo, residentes en seres anteriores a los olímpicos y más poderosos que ellos, ya no era bien comprendida por Esquilo. Por ello a partir de la época clásica se refuerza el papel jurídico de Zeus, olvidando su dimensión mágica y se relegan a las Moiras al Hades, siguiendo una tendencia que, como hemos visto, conocerá su última etapa en los *Himnos Orficos*.

Moiras y Parcas son personajes muy similares en Hesíodo por su forma y función, y con Temis, su madre, proporcionan a Zeus tanto el dominio de todo tipo de leyes como del orden físico y moral del Cosmos, necesario para el mantenimiento de su soberanía sobre los dioses y los hombres.

Este mito continúa al anterior en el texto de *Teogonía*, que se nos revela como extraordinariamente coherente, pues describe la consolidación de Zeus en el poder real, tras el derrocamiento de su padre, gracias a su unión con mujeres del *géno*s anterior, el de los Titanes. En ese sentido habrá que interpretar también su matrimonio con la oceánide Eurínome.

VII

ZEUS, EURÍNOME Y LAS GRACIAS

El siguiente matrimonio de Zeus lo realiza con la oceánide Eurínome, caracterizada por su seductora belleza, y con ella engendra a las tres *Chárites* de bellas mejillas (*Theog.* 907/909). Siguiendo a estos versos otros dos interpolados que las caracterizan como extremadamente bellas e inspiradoras del amor (*Theog.* 910/911).

En otro pasaje de este mismo poema Hesíodo señala que las *Chárites* viven en el Olimpo con el Deseo: *Hímeros* (*Theog.* 64), y a este verso le siguen otros tres, también interpolados, en los que se dice que cantan en las fiestas las leyes y alaban los sabios principios comunes a todos los inmortales (*Theog.* 65/67). Desde luego estos tres versos no concuerdan del todo con los anteriores y su estilo es inferior a los que preceden y le siguen⁵³, por lo que se los suele considerar interpolados. En ellos las leyes son denominadas *nómoi*, lo que no es normal en Hesíodo y vendría a confirmar su carácter tardío. Pero a pesar de todo la idea expresada en ellos puede considerarse como hesiódica, pues en estos versos las Gracias son sinónimos de las Musas, y uno de los caracteres básicos de ese grupo de mujeres era el cantar el orden olímpico y sus principios.

El canto de este coro está pues en Hesíodo asociado a los principios legales y al orden cósmico, transmitidos a Zeus a través de su matrimonio anterior. La asociación de las *Chárites* con el orden del mundo, con los reyes y con la primera Función, deriva en parte del propio carácter de su madre Eurínome.

Esta oceánide habría sido antiguamente una reina según nos cuenta Apolonio de Rodas (*Argon.* I,494/511), quien hace cantar a Orfeo una cosmogonía en la que narra cómo se separaron la tierra, el cielo y el mar, y cómo el sol, la luna y las estrellas se fijaron en el cielo, y nacieron los ríos y las montañas.

En ella los primeros soberanos fueron Ofión y Eurínome, hija del Océano, que resultaron violentamente expulsados de sus puestos y arrojados al mar por Cronos y Rea respectivamente; y a partir de aquí la narración sigue el modelo de la *Teogonía* hesiódica: Cronos será luego destronado por su hijo Zeus con ayuda de su madre y de los Cíclopes.

Eurínome como diosa marina aparece en la *Ilíada* también asociada con Tetis; ambas ayudan a Hefesto y lo protegen cuando es precipitado al mar desde el cielo por su madre Hera, en razón de su deformidad (*Il.* XVIII, 382/394). Con esta acción Hera no deseaba matarlo, sino esconderlo, de-

⁵³ Ver PAUL MAZON: *Hésiode: Théogonie. Les travaux et le jours. Le Bouclier, Les Belles Lettres, París, 1928.*

bido a que, como ya dice el propio Hesíodo, Hera lo engendró sola, sin ayuda del amor, por cólera y en desafío a su esposo (*Theog.* 927929).

Eurínome engendra en unión con Zeus a las *Chárites*, y según otra tradición poco corriente recogida por Apolodoro (III, 12, 6) al dios río Aso-po, que unido a Metope, hija del río Ladón, dará origen a una amplia genealogía heroica. Esta diosa poseía un altar en Figalia (Arcadia) y un santuario rodeado por un bosque de cipreses que crecían muy juntos.

La Eurínome de que nos habla Pausanias (VIII, 41, 4/6) es la misma oceánide que cita Homero, poeta al que con tal motivo recuerda el periegeta. Su culto era bastante extraño: su templo sólo se abría un día al año, ofreciéndole sacrificios la ciudad y cada individuo. Dentro de él había una figura de la diosa: mujer de cintura para arriba y pez de cintura para abajo, atada con cadenas de oro. La forma se explica, dice Pausanias, por ser ella una oceánide y vivir en las profundidades del mar, y no es probable, sigue afirmando, que tal forma se relacionase mucho con Artemis, sobrenombre de esta divinidad (VIII, 41, 6).

En este matrimonio, como en los anteriores, por consiguiente, Zeus se asocia a una mujer preolímpica que posee un poder indudablemente relacionado con la soberanía. Ella misma había sido reina y había sido destronada, como Gea, y como esta diosa también colaborará con Zeus.

El poder de Eurínome no está muy claro: es la Soberanía, por supuesto, pero no sabemos cuál de los aspectos de la misma, si el legal, el oracular, el mágico, etc. Es cierto que sus hijas, como las de Mnemosine, expresan la soberanía a través del canto, pero nada nos indica que este elemento se halle presente en la figura de su madre, que pertenece más bien al grupo de las diosas del mar.

No tenemos, sin embargo, ningún indicio de su carácter metieta de forma clara, sino únicamente de un modo indirecto y bastante dudoso: se trata de su actividad de ocultación. Eurínome se esconde en el mar al ser destronada, y a su vez esconde y protege en este mismo elemento a Hefesto con la ayuda de Tetis.

El mar es a través de la foca y el cangrejo el reino de la *métis* y de Hefesto, dios caracterizado por Hesíodo como el más industrial de todos los hijos del Cielo (*Theog.* 929); y como la actividad artesanal pertenece también al grupo de la *métis*, el carácter de metieta de Eurínome se confirma porque se halla estrechamente vinculada al mar (Tetis) y al dios artesano por excelencia (Hefesto).

Metis había dado a Zeus el poder mágico de la realeza, Temis el jurídico (de carácter oral y unido al poder oracular); Eurínome y Menmosine confirmarán éstos añadiendo otro poder de naturaleza oral: el del canto, elemento muy importante para el mantenimiento del poder. En efecto, este canto posee una naturaleza muy especial, hasta el punto de que se puede hablar de las funciones míticas del canto y la injuria. La función poética ha sido objeto de importantes reflexiones por parte de los antiguos

griegos. Y ello no sólo fue así a partir de la época clásica a través de los tratados de poética y retórica, sino incluso en la propia época arcaica y en sus etapas más remotas, pues ya en la épica podemos observar la existencia de una teoría acerca del valor social e ideológico del canto y de la poesía.

Por una parte podríamos afirmar que el orden cósmico y social no puede mantenerse a menos que sea cantado, que sea alabado públicamente, tal y como lo harán las Musas y las Gracias. Y del mismo modo la alabanza del orden cósmico de los enemigos de Zeus, como Tifón, puede suponer un peligro para la existencia de ese mismo orden, como puede observarse en el agón entre las Musas y las Piérides, en el que este coro de muchachas, que canta las alabanzas de Tifón amenazando así el orden cósmico, es castigado con su metamorfosis en pájaros ⁵⁴.

Por ello la función del poeta es similar a la función del profeta y a la función del rey. Los tres hablan con una palabra inspirada que les proporciona el acceso a la verdad y les permite superar el devenir del tiempo y la omnipotencia del olvido. El poeta, el profeta y el rey, concededores de lo que es, de lo que fue y de lo que será, trascienden el tiempo al unir el pasado, el presente y el futuro y así superar la omnipotencia del olvido y acceder a la *alétheia*.

Pero el hombre no puede alcanzar la verdad por sus propios medios, ya que el profeta debe ser inspirado por Apolo, u otro dios, el poeta por la Musas y el Rey por Zeus, que le concede esas palabras «dulces como la miel» gracias a las cuales puede convencer a los hombres en la asamblea. El canto es un instrumento indispensable en el mundo divino y en el mundo humano, en el que permite recordar las hazañas de los héroes y gracias al cual al escapar del olvido, gracias a la consecución de la gloria, el héroe épico puede diferenciarse de los demás mortales ⁵⁵.

⁵⁴ Sobre este mito ver mi trabajo: «Musas contra Piérides, insectos contra pájaros», *Gallaeia*, 6, 1980, pp. 121/134.

⁵⁵ Sobre este tema se ha publicado en los últimos años una inmensa bibliografía, de la que únicamente destacaré algunos títulos.

Sobre la función poética como camino de acceso a la verdad y sobre las figuras de la memoria y el olvido deben consultarse el libro de MARCEL DETIENNE: *Les Maîtres de vérité dans la Grèce Archaïque*, Maspero, París, 1973 (2ª ed.), y el libro de JESPER SVENBRO: *La parola e il marmo. Alle origine della poetica greca*, Boringheri, Torino, 1984 (Lund, 1976); así como el libro de BRUNO GENTILI: *Poesia e Pubblico nella Grecia Antica*, Laterza, Bari, 1984.

Sobre el papel de los coros femeninos y su relación con el carácter social de la lírica arcaica, y por lo tanto con un aspecto fundamental de la función poética, como es el carácter público de las recitaciones poéticas, ver el libro de CLAUDE CALAME: *Les Choeurs de jeunes filles en Grèce Archaïque*, I y II, Ateneo, Roma, 1977.

Sobre el héroe épico y su relación con el canto, la memoria y la asociación de ésta con la gloria, por señalar algunos títulos significativos ver el libro de JAMES M. REDFIELD: *Nature and Culture in the Iliad. The tragedy of Hector*, University of Chicago Press, Chicago, 1975; el libro de GREGORY NAGY: *The Best of Achaeans. Concepts of the hero in Archaic Greek Poetry*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1979; el libro de HÉLENE MONSACRÉ: *Les larmes d'Achille. Le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère*, Albin Michel,

Estas son las razones por las que Zeus necesita del canto de las *Chárites* y de las Musas, ésta es la razón que le lleva a mantenerlas a su lado, sentadas en su trono y solteras, estrechamente unidas a él; y esto es lo que explica la peligrosidad del elogio de Tifón que realizaban las Piérides.

Las *Chárites*, divinidades de la palabra, del mito cantado, nacen pues de una diosa marina, soberana, metieta y preolímpica, que pudo haber tenido en el mito mucha más antigüedad que la del propio Apolonio, quien pone esta cosmogonía en boca de Orfeo. Y un indicio de ello podría serlo el que uno de sus elementos, Ofión u Ofioneo, aparezca en Ferécides de Siro⁵⁶; además la antigüedad cosmogónica de Ofión aparece en los fragmentos órficos más antiguos⁵⁷, en donde se afirma que entre los primeros dioses *et eorum genera temporibus et aetatibus* Ofión sería el primer rey. Aunque no se cita a Eurínome, la mención de Ofión podría ser suficiente para demostrar el carácter soberano de estas divinidades en los primeros momentos de desarrollo del Cosmos.

Y también dentro de la tradición órfica podríamos incluir la *métis* de Eurínome, si tenemos en cuenta que donde mejor aparece dibujada la *métis* de Tetis y su relación con la sepia es en la tradición órfica, tal y como la han estudiado Vernat y Detienne.

Las *Chárites* son hijas de esta antigua soberana destronada casada con Zeus. Hesíodo las caracteriza como de bellas mejillas y amables, y Homero hace referencia a ellas dos veces: en la *Iliada* (V, 338), señala que han hecho el vestido de Afrodita, y figuran en relación con Hera que ofrece a una de ellas a Hipnos en matrimonio, aunque el nombre de ésta, Pasitea, no corresponda a la tradición hesiódica, en la que las *Chárites* se llaman: Aglae, Eufrosine y Talía (*Theog.* 909 e *Il.* XIV, 267/276).

En la *Odisea* las *Chárites* vuelven a aparecer en relación con Afrodita, a la que ungen con aceite y luego revisten de un bello vestido (VIII, 362/366), y también las encontramos caracterizadas como un coro (XVIII, 192), en el que participa Afrodita.

París, 1984; el libro de PIETRO PUCCI: *Odysseus Polutropos. Intertextual readings in the Odyssey and the Iliad*, Cornell University Press, Ithaca, 1987; y el libro de RICHARD P. MARTIN: *The Language of Heroes. Speech and performance in the Iliad*, Cornell University Press, Ithaca, 1989.

Acerca de la función poética en Hesíodo puede verse también el libro de PIETRO PUCCI: *Hesiod and the Language of Poetry*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1977.

Y sobre el tema mítico de la alabanza y la injuria en el ámbito indoeuropeo, y sobre todo en el romano, ver el libro de GEORGE DUMÉZIL: *Servius et la Fortune. Essai sur la fonction sociale de la louange et de Blame et sur les éléments indo-européens du cens romain*, Gallimard, París, 1943.

⁵⁶ En Orígenes: *Contra Celso*, VI,42. Este elemento puede tener un origen no griego, pero no es probable, como ha indicado M.L. WEST: *Early Greek Philosophy and the Orient*, Clarendon Press, Oxford, 1971, p.47.

⁵⁷ El fragmento 29 de Kern, que él clasifica en los *ueteriora*; el texto pertenece al *Schol. Dan in Verg. Bucol.*, IV, 10, p.46, 3.

Esta unión con el *chóros* nos permite poner a la diosa en relación con el canto y la danza, asociación muy frecuente en la épica, en la que el coro no es sólo un grupo de mujeres, sino también: «un lugar sagrado habitado por grupos de diosas»⁵⁸.

Píndaro (*Olímpica*, XIV, 1/18) expone los caracteres de las *Chárites*: reinan sobre las olas del Céfiso, cuyas orillas nutren corceles, y están unidas a la ciudad de Orcómenos y a los minios; conceden sabiduría, belleza y valor, y sentadas al lado de Zeus lo ordenan todo en el cielo, en donde presiden las danzas y la fiesta, siendo también señoras del canto.

Mucho más tardíamente, en época helenística, Teócrito dedica también un poema a las Cárites (*Idilio*, XVI), en el que las califica de hijas de Zeus y cantoras sempiternas de los dioses, asimilándolas a las Musas (XVI, 1/5). Como en Píndaro son llamadas diosas de Orcómenos, la ciudad de los minios (XVI, 104/105) y consideradas como dadoras de todo lo agradable, especialmente del renombre para los hombres (XVI, 58). En esta misma época Apolodoro (I, 3, 1), al hablar de las Cárites repite la genealogía y los nombres que da Hesíodo, y explica (III, 15, 7) el culto rendido a estas diosas en la ciudad de Paros, caracterizado porque en él se realizaba un sacrificio sin música de flauta y sin coronas, en conmemoración de un hecho antiguo: cuando Minos realizaba un sacrificio similar recibió la noticia de la muerte de Androgeo: en ese momento habría arrojado la corona al suelo y mandado callar a las flautas.

Apolonio de Rodas vuelve a citar a las Cárites en sus *Argonáuticas* (IV, 425/427), insistiendo sobre el tema homérico de las Gracias tejedoras de un velo, en este caso para Dioniso.

Fue más tardíamente Pausanias (IX, 35, 3/7) quien redactó un amplio texto sobre estas diosas. En su opinión la costumbre de rogar a las Cárites la habría instituido Eteocles de Orcómenos, siendo su número el de tres, tal y como aparecen representadas en la escultura en Atenas y en Delos.

El primer poeta que habría hablado de ellas sería Pamfo, pero sus versos no contenían ni su número ni sus nombres (IX, 35, 3). Pausanias analiza también la situación de las Gracias en Homero y Hesíodo; según él Onómácrita concordaría con el segundo de estos poetas en el tratamiento de estas tres diosas (IX, 35, 5); pero Antímaco, que no daba su número ni su nombre, afirmaba que eran hijas de Aegle y el Sol. Por su parte el poeta elegíaco Hermesianacte no estaría de acuerdo con sus predecesores, pues añadía la figura de Pito al grupo de las *Chárites*.

De las representaciones escultóricas de las Cárites dice Pausanias que en un principio se representaban vestidas, y que no sabe a partir de qué momento comenzaron a aparecer desnudas, no conociendo personalmente, añade, la razón por la que se inició esta costumbre (IX, 35, 6/7); incluye

⁵⁸ Ver DEBORAH DICKMANN BOEDEKER: *Aphrodite's entry into Greek Epic*, Brill, Leyden, 1974, p.43.

además una lista de representaciones de las mismas en la que no vamos a entrar, ya que sus características iconográficas se mantienen constantes: tres jóvenes desnudas formando un círculo y entrelazadas por sus brazos.

De esta iconografía ofrece Séneca una explicación en su tratado *De Beneficiis* (I, 2 a 4), en donde pretende ilustrarnos acerca de la naturaleza de estas diosas, aclarando: 1) por qué son hermanas, 2) por qué se cogen de la mano, 3) por qué poseen la sonrisa, la juventud, la virginidad y un vestido sin cinturón y transparente.

La explicación de Séneca es de naturaleza filosófica y alegórica: son tres hermanas porque el beneficio se divide en tres partes conexas: ofrecer, recibir y devolver, o bien obligar a devolver, recibir y devolver a su vez. Como estos actos constituyen una cadena, sus brazos forman un círculo; al recorrerlo se vuelve al punto de partida, y en este proceso el beneficio retorna a su autor. Son alegres y jóvenes porque el recuerdo del beneficio no envejece; vírgenes porque los beneficios son sin mancha y sagrados para todo el mundo, y de vestido transparente porque los beneficios no se ocultan a las miradas de nadie.

Esta interpretación es de naturaleza alegórica y por ello no la tomaremos en cuenta para el análisis del mito ⁵⁹.

Otros autores latinos recogieron también, pero sin comentarios, los caracteres esenciales del mito griego; como Higino (*Fab., praef.* 23), que repitió la genealogía.

Primitivamente las *Chárites* eran pues tres hermanas que forman *chóros* junto a Zeus; sus nombres son Aglae, Eufrosine y Talía, y sus atribuciones el canto y la danza en la fiestas y la ordenación del Cielo auxiliando a Zeus. Conceden a los hombres el valor, la belleza y la sabiduría y son también nutricias.

La tradición homérica es, aparentemente, un poco diferente a la de Hesíodo; en ella no se indica su genealogía, y por otra parte estas diosas aparecen vinculadas a Hera, que cede a una de ellas en matrimonio a Hipnos.

En los poemas homéricos sus actividades son fundamentalmente dos: el tejido de telas y el cuidado corporal, y la danza y el canto en un *chóros*. Y por estas dos actividades se vinculan estrechamente a Afrodita.

Píndaro las asocia a los minios y a Orcómeno, lo que probablemente indique un carácter primitivo, pero en lo fundamental continúa la tradición hesiódica. A partir de la época arcaica el mito se estabiliza y así irá siendo recogido hasta el final de la romanidad. Su evolución literaria no nos es bien conocida, pero Pausanias traza un esbozo de ella, en la que interesa señalar el interés de los poetas por estas diosas —lógico, dado la vinculación de las mismas con la función poética— y el hecho de que las variacio-

⁵⁹ Sobre la interpretación alegórica de los mitos griegos ver los libros de PIERRE LÉVEQUE: *Aurea catena homeri. Une étude sur l'allegorie grecque*, Les Belles Lettres, París, 1959 y FELIX BUFFIERE: *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Les Belles Lettres, París, 1956.

nes que se introducen son de carácter genealógico, y el paso de las figuras vestidas a desnudas en la tradición iconográfica.

Para llevar a cabo el análisis de este mito son de interés las conclusiones de Deborah Dickmann Boedeker, expuestas en su libro sobre Afrodita, ya citado. En primer lugar nos centraremos en su análisis del *chóros*. Ya habíamos visto que en la épica el coro lo forman normalmente un grupo de diosas, y contiene muy claramente un elemento sexual: suele ser el lugar en el que se produce el rapto de una mujer⁶⁰, y en Hesíodo y Homero aparece asociado a las Ninfas, las fuentes de agua, el crecimiento vegetal, la unión sexual y el crecimiento de los niños⁶¹.

El *chóros* se suele usar en la épica como antónimo de la guerra: «es parte de un conjunto de conceptos que sugieren la voluptuosidad, el placer, y especialmente las artes de la paz»⁶². Constituye además no la danza o el grupo de danza, sino fundamentalmente el lugar en el que se danza, probablemente puesto en relación con la salida del sol, por lo que todos estos hechos deben incluirse —según la autora— dentro de una interpretación de Afrodita como diosa de la Aurora, similar a la griega Eos y a la diosa de la Aurora de la religión indoeuropea⁶³.

A esta diosa celeste, relacionada con las nubes a través de su etimología, que, según esta autora sería *aphros-díte*, es decir, nube brillante⁶⁴, y que estaría en estrecha conexión con el dios del cielo por sus designaciones de *día* y *Diòs thygáter*⁶⁵, se le irían añadiendo nuevas atribuciones relacionadas con el crecimiento vegetal y la fertilidad. Su denominación de *día* señalaría su naturaleza de «brillante», y lo mismo la de *polychryson Aphrodítes*. Por el *chóros*, su lugar de danza estaría en relación con el sol.

Boedeker compara a Afrodita con otras diosas como Eos, Circe, Calipso y Tetis, centrándose sobre todo en el tema del amor hacia un mortal, y concluye por destacar el mayor número de semejanzas de esa diosa con Eos.

Como acabamos de señalar esta interpretación del mito de Afrodita⁶⁶ es de gran interés para el análisis del grupo de las Cárites, ya que poseen muchos caracteres en común con esta diosa. También ellas forman un *chóros* y cantan las fiestas divinas, ambas poseen un importante componente

⁶⁰ D.D. BOEDEKER: *Op. cit.*, p. 48.

⁶¹ Ver *Him. Hom. Afrodita*, 19/23; *Theog.* 5/8; *Esc. Her.* 276/283; *Him. Hom. Gea*, 13/16, respectivamente, para cada uno de estos aspectos.

⁶² D.D. BOEDEKER: *Op. cit.*, p. 53.

⁶³ D.D. BOEDEKER: *Op. cit.*, pp. 58/61 y 83.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 16, ver también pp. 63 y 70.

⁶⁶ Sobre la figura de Afrodita ver también el libro de PAUL FRIEDRICH: *The meaning of Aphrodite*, University of Chicago Press, Chicago, 1978. Y sobre las Gracias, interpretadas sobre todo desde un punto de vista literario el libro de RAUL MIGUEL ROSADO FERNANDES: *O tema das Graças na poesia classica*, Les Belles Lettres, París, 1962.

sexual, que en el caso de las Cárites ya Hesíodo destacaba con sus calificativos, y además en la escultura se las representa desnudas.

Este sería sin embargo un elemento más tardío, ya que primitivamente se las representaba vestidas y aunque aparecen dotadas de belleza y juventud también es cierto que son perpetuamente vírgenes, para mantener su vinculación con Zeus.

Homero contradice esta tradición al casar a una de las Cárites, Pasitea, nombre que en Hesíodo designa a una oceánide; ahora bien, la discordancia entre ambas tradiciones no se limita a ese punto, sino que es muchísimo más amplia, puesto que esa gracia es ofrecida por Hera al sueño para realizar una acción contra Zeus.

Esta tradición sería absurda si esa mujer fuese hija de Zeus y otra mujer, ya que entonces Hera no tendría la facultad de darla en matrimonio, y lo mismo ocurriría si fuese hija de Zeus y Hera, pues entonces esa potestad le correspondería a Zeus, e incluso podría ocurrir, como en otros casos, que no tuviese padre, pero no hay prueba de ello, por lo que es más lógico suponer que Pasitea fuese una oceánide y no una de las Cárites, y se le ofreciese a Hipnos por un acuerdo con el Océano o algo similar, explicable dentro de la trama de la narración iliádica. Esto sería lo más probable y, si aceptamos esta posibilidad la naturaleza virginal de las Cárites se mantiene a salvo, puesto que Pasitea sería una mera adición al grupo, como otras muchas que se produjeron ⁶⁷.

Las *Chárites* se relacionan también con el crecimiento, la fecundidad y la paz, según la descripción de Píndaro y estarían vinculadas a Zeus, además de por razones genealógicas, por su vinculación con la soberanía.

Ellas ordenan el cielo y proporcionan sabiduría a los hombres, elementos ambos propios de la Función, cantan además en las fiestas las glorias de los olímpicos, por lo que también se unen al rey de los dioses en este sentido. Las *Chárites* son así pues diosas de la primera función tanto por tales conceptos como en cuanto que disfrutaban de una *métis* artesanal que las capacita para hacer velos preciosos, cuyo destino será muy especial, como ocurre con el caso de las obras de Hefesto ⁶⁸.

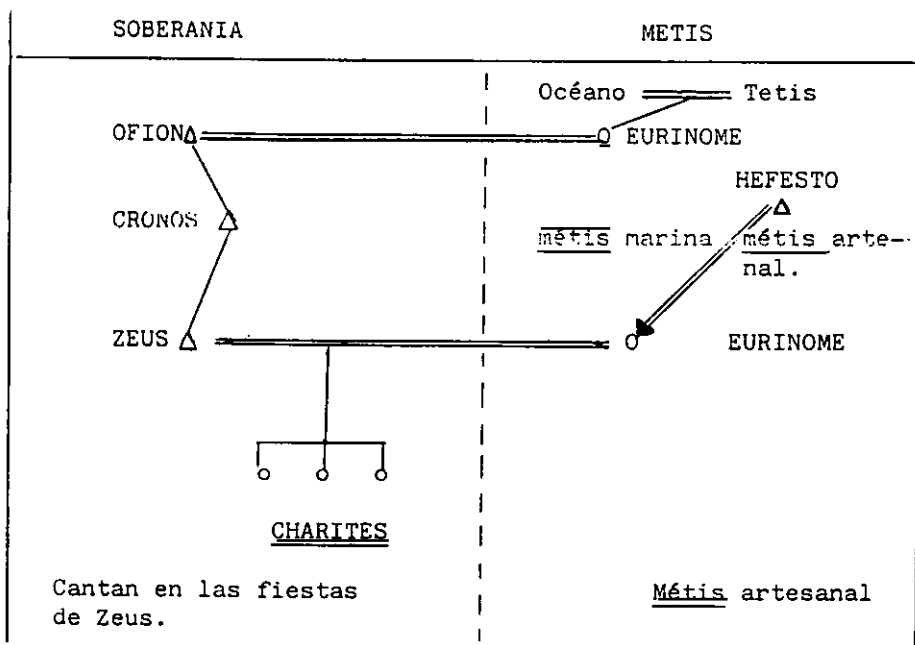
Las tres hijas continúan el mito de su madre y ambos pueden representarse en el próximo cuadro. En él aparece la misma estructura que en la genealogía de los reyes de Atenas: un linaje soberano establece continuamente una alianza con otro grupo humano caracterizado por su *métis*, eminentemente artesanal, pero también marina en nuestro caso, al tratarse de divinidades y de una Eurínome, similar a Tetis. En el último escalón

⁶⁷ Sobre el número y los nombres de la *Chárites* y su evolución histórica ver el libro de R.M. ROSADO FERNANDES: *Op. cit.*, pp. 7/31.

⁶⁸ Sobre el simbolismo del manto, de carácter iniciático y matrimonial en el mundo griego ver el trabajo de GIAMPIERA ARRIGONI: «Amore sotto il manto e iniziazione nuziale», *Q.U.C.C.* 15, 3, 1983, pp. 7/56.

de esta genealogía sólo permanece sin embargo la *métis* del tejido, que se une en las *Chárites* a la soberanía expresada en el canto.

Estas diosas condensan en su figura los aspectos jurídicos y mágicos de la soberanía, y le imprimen una nueva forma al añadirle el canto y la danza y al añadirle el atractivo sexual. Es así como el mito sintetiza los anteriores y los supera dialécticamente, enriqueciendo su naturaleza con la aparición de un nuevo elemento en la historia de la conquista del poder por parte de Zeus y en su uso de las estrategias matrimoniales.

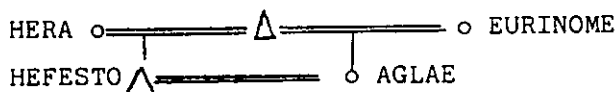


Los caracteres básicos del mito serían los expuestos por Hesíodo, que incluso se mantienen en las interpretaciones alegóricas tardías. Y es curioso observar cómo ahora las propiedades míticas se transmiten tanto por línea paterna: la soberanía, como materna: la *métis* artesanal. Sin embargo, mientras que la transmisión por el lado paterno está muy clara, no ocurre lo mismo con el lado materno, ya que Eurínome no posee una *métis* artesanal, sino que protege a quien la posee: Hefesto.

Si Pasitea fuese hija de Hera y ella la cediese en matrimonio, ahí tendríamos un elemento de filiación matrilineal, aunque para ello sería necesario que esta actividad de Hera no fuese condenada por el mito, al igual que su concepción de Hefesto o Tifón; pero como tampoco hay indicios a favor de esta valoración podemos seguir afirmando que la filiación en estos mitos es claramente patrilínea.

A pesar de que las *Chárites* son un grupo de jóvenes vírgenes, el propio

Hesíodo liga a una de ellas en matrimonio con un dios: Hefesto (*Theog.* 945/946). Este hecho no puede ser casual porque el dios forjador pertenece precisamente al grupo que se alía a la dinastía de los dioses soberanos, proporcionándoles la *métis*; el matrimonio con Aglae, que sustituye al matrimonio homérico con Afrodita (divinidad similar a las Cárites), establece aparentemente una reciprocidad en el intercambio de mujeres entre estos dos grupos, pero se trata sólo de una apariencia, puesto que su verdadera estructura genealógica es la siguiente:



Hefesto nace en la *Teogonía* de una disyunción, de un conflicto que tiene lugar dentro del matrimonio de Hera y Zeus. Rechazado por su madre, es acogido por su rival, la coesposa Eurínome, y termina por contraer matrimonio con una mujer también opuesta a su madre, pues Hera odia a todos los hijos de Zeus que no hayan salido de su vientre.

De este modo la esposa rebelde vuelve a ser castigada en este mito; por su posición opuesta a Zeus Hera engendra un hijo con el que no puede mantener las relaciones de las que disfruta una madre normal: por una parte le ayuda, pero también lo ataca, arrojándolo del Olimpo al mar. Esa madre mala y anormal, Hera, se opone a una buena madre, Eurínome, que es la vez una esposa obediente a su marido. Como madre, no solamente cuidará de sus hijas, sino también del hijo de Hera, de modo que su exceso de maternidad compensa la falta de maternidad de Hera, la otra esposa de Zeus ⁶⁹.

Y, para cerrar el proceso, Hefesto se ve casado con su hermana adoptiva (en realidad es su prima, ya que ambos son hijos de hermanos, Zeus y Hera). Sin embargo ese matrimonio del dios forjador no será, como nada lo es en él, normal. Hefesto es un dios olímpico que se mantiene fuera de la sociedad de los dioses, un dios fálico que es engañado por su mujer Afrodita en otra de las versiones de su matrimonio, es decir, un ser fundamentalmente contradictorio y ambiguo. Su naturaleza fálica ha sido estudiada por Marie Delcourt ⁷⁰, la cual señala cómo en la lengua popular se comparaban simbólicamente el acto sexual y el trabajo de la forja ⁷¹; pero no solamente a partir de este dato es deducible el falismo de Hefesto, sino que también en su propio mito se destaca su naturaleza fálica, asociada a la fertilidad, y lo mismo ocurre a nivel puramente ritual, tal y como ha demostrado Axel Seeberg al estudiar una representación procesional que apare-

⁶⁹ Sobre el matrimonio de Zeus y Hera ver mi trabajo: «Zeus, Hera y el matrimonio sagrado», *Quaderni di Storia*, 30, 1989, pp. 133/156.

⁷⁰ En: *Hephaistos ou la légende du magicien*, Les Belles Lettres, París, 1957.

⁷¹ M. DELCOURT: *Hephaistos*, p. 28.

ce en la cerámica corintia y ática en la que se representa la escena del retorno de Hefesto al Olimpo.

El prototipo de esta representación lo constituía una procesión que tenía lugar en Corinto. Los cultos de esta ciudad son muy mal conocidos, pero sí sabemos de ellos que se celebraba en primavera un festival, llamado la *Eukleia*, cuya protagonista solía identificarse con Artemis, diosa que luego apareció representada en el ágora de Corinto. Las pinturas de estos vasos poseen un cierto carácter dionisiaco: aparecen representados sátiros, pero el dios que cabalga es indudablemente Hefesto; la apariencia dinonisiaca se explica porque esta procesión sería de una naturaleza similar a aquellas celebraciones de las que se va a derivar el drama clásico ⁷².

La naturaleza fálica y fecunda de Hefesto se contradice entonces con los engaños de que es objeto por parte de su esposa Afrodita; resulta evidente por lo tanto el carácter profundamente ambiguo de este dios; y su ambigüedad deriva de su *status* de artesano mágico. Esta ambigüedad está presente en sus relaciones con los dioses y en su matrimonio con Aglae. Pero a pesar de la misma Hefesto se mantiene

asociado al grupo olímpico, y el matrimonio con una hija de Zeus y de su protectora Eurínome constituye uno de los mecanismos que precisamente lo integran en él, así, al absorberlo Zeus hacia su grupo, Hera se verá completamente derrotada.

Este mito demuestra entonces muy a las claras el predominio del padre, y aparece de nuevo como del todo opuesto a la versión homérica, que asocia falsamente a Hera con las *Chárites*. En nuestra versión el matrimonio de Hefesto con su prima sirve como mecanismo de integración de un dios portador del poder de la *métis* en el grupo olímpico; lo único que varía con respecto a los casos anteriores sería el sexo del portador, que ya no será femenino sino masculino.

Muy similar a este matrimonio es el que realiza Zeus con Mnemosine, una titánide como Metis y Temis, del que nacerán las Musas, personajes muy similares a las *Chárites*. La identidad de estos dos grupos de mujeres

⁷² Ver el trabajo de A. SEEBERG: «Hephaistos rides again», *JHS*, 1965, pp. 108/109.

Sobre todos los aspectos iconográficos de la figura de Hefesto ver el libro de FRANK BROMMER: *Hephaistos. Der Schmiedegott in der antiken Kunst*, Verlag Philipp von Zabern, Mainz, 1978, sobre el «retorno», ver pp. 35/36.

Acerca de las dionisiacas primitivas ver el libro de SIR ARTHUR PICARD CAMBRIDGE: *The Dramatic Festivals of Athens*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968. Y sobre Dionisos y el dionisismo el clásico libro de HENRI JEANMAIRE: *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Payot, Paris, 1970 (reed.), y los libros de WALTER F. OTTO: *Dionysos. Le mythe et le culte*, Mercure de France, Paris, 1969 (Frankfurt am Main, 1960); de C. KERENYI: *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*, Routledge, London, 1976; de MARIA DARAKI: *Dionysos*, Arthaud, Paris, 1985; de G. AURELIO PRIVITERA: *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica*, Ateneo, Roma, 1970, y para una visión historiográfica es indispensable el libro de PARK MC GINTY: *Interpretation and Dionysos. Method in the Study of a god*, Mouton, Paris, 1978.

es claramente apreciable en el propio Hesíodo, que muchas veces utiliza el término *Chárites* como sinónimo de Musas, así como en Píndaro (*Olímpica*, XIV, 3; *Nemea*, X, 1 y *Pítica*, IX, 39), así como en el *Himno homérico a Artemis* (v. 15). Y esta misma equivalencia se continúa si tenemos en cuenta, como ya indicamos, el papel que juegan las Musas como cantoras de la soberanía y su relación con la misma a través del oro (ver: *Theog.* 916: *Moy-sai chrysámpykes*); común también en los casos de las *Chárites* y de la misma Afrodita⁷³.

VIII

Hemos examinado muy sumariamente algunos de los episodios de la toma del poder en los cielos por parte de Zeus. A lo largo de ellos se nos ha manifestado como un rey débil, que necesita aliarse constantemente con los demás miembros de la familia olímpica, y con dioses de generaciones anteriores, que poseen objetos o cualidades indispensables para poder lograr el ejercicio de la soberanía. Y hemos visto también cómo Zeus es auxiliado constantemente por las *mujeres*, por diosas, que van desde su madre, que será cómplice en el destronamiento de Cronos hasta las diferentes esposas e hijas del dios, que se nos revelan como instrumentos indispensables para el ejercicio del poder.

¿Podemos concluir algo acerca de estos mitos? Sí y no. Si por concluir entendemos que en éstos puede ocultarse algún mensaje que sea preciso descifrar, rotundamente no. El mito, como ha señalado C. Lévi-Strauss, no quiere decir nada distinto de lo que dice. El análisis de los mitos simplemente explicita lo que está contenido en el discurso mítico, pero no nos ofrece un supuesto juego de claves. En este sentido los mitos han de ser simplemente descritos y analizados, considerándolos válidos en sí mismos y componentes, como indicábamos en el primer apartado de la realidad histórica, de la realidad histórica pensada, que posee la misma densidad ontológica que la realidad histórica vivida o sentida.

Ahora bien, un mito resulta inteligible, ante todo, para la persona y el grupo de personas para quienes fue creado. Y ese individuo y esas sociedades pueden comprenderlo con facilidad gracias a que el mito se construye con materiales diversos, pero todos ellos extraídos de la observación del mundo, físico (animales, plantas, fenómenos naturales) y social de la cultura que lo creó. La conducta de los personajes míticos, como la de los protagonistas literarios o cinematográficos, nos resulta inteligible si está regida por unas normas que, por ser nuestras normas de conducta, se nos

⁷³ Sobre el valor simbólico del oro en el mito griego ver el libro de ALAIN BRESSON: *Mythe et Contradiction. Analyse de la VII Olympique de Pindare*, Les Belles Lettres, París, 1979, pp. 73/114.

muestran como automáticamente inteligibles. Y en este sentido algunos de los aspectos de las relaciones de Zeus con sus mujeres y su conquista del reino de los cielos podrían merecer algún tipo de comentario.

En primer lugar llama la atención la *debilidad del poder real*, tal y como se manifiesta en el caso de Zeus. El padre de los dioses y de los hombres conquista su poder con dificultad y afrontando numerosos peligros y no parece disfrutar de un poder estable, sino que debe buscar aliados y auxiliares, y además de ello hacer frente a conflictos cósmicos, como los planeados por los gigantes y los titanes o por Tifón, cerniéndose siempre sobre su cabeza la amenaza de la existencia de algún oráculo que prediga el nacimiento de un hijo que pueda destronarle.

Zeus es, pues, un rey acechado constantemente por todo tipo de peligros, y no un monarca estable como el faraón egipcio, el *ensi* sumerio o el monarca mesopotamio, y es por ello por lo que las mitologías del poder real del Próximo Oriente serán diferentes a la mitología griega ⁷⁴. Pero Zeus tampoco será un monarca primitivo, responsable de la fecundidad y la salud de sus súbditos, como los primitivos reyes del gusto de Frazer, sino un rey inteligible a partir de las realidades institucionales helénicas.

En efecto, una de las características de la institución real en el mundo helénico es su *debilidad*, desde el *wanax* micénico, cuyo poder se verá contrapesado por el *lawagetes*, a los *basileis* arcaicos, el rey parece disfrutar de un poder efímero, que es más el resultado del consenso de que goza entre otros *basileis*, que es más la confianza que ponen en él un grupo de guerreros nobles, que una propiedad que, como la del faraón, el *ensi* o los reyes posteriores de la historia europea, le sea inherente a su propia naturaleza.

Esta debilidad del poder real será la que explique su desaparición o su transformación en una serie de magistraturas de carácter religioso a lo largo de la época arcaica. Y el carácter electivo de la realeza, en el que entran en juego las rivalidades de todo tipo entre los diferentes grupos de *basileis* también aparecerá reflejada en el mito, a través de la proliferación de candidatos al ejercicio del poder en el reino de los cielos ⁷⁵.

Hemos hablado de reflejo. Y efectivamente en este caso el mito recoge un hecho de naturaleza social, al igual que puede recoger las propiedades de un animal o una planta o la forma de una constelación. Pero también se puede dar el caso de que en el mito no aparezcan los hechos sociales

⁷⁴ Tendríamos un claro paralelismo como el mundo hitita, pero en este caso estamos ante otro pueblo indoeuropeo. Sobre este tema ver, entre otros, el libro de PETER WALCOT: *Hesiod and The Near East*, Cardiff, 1966.

⁷⁵ Sobre la historia de la realeza helénica debe consultarse el libro de ROBERT DREWS: *Basileus. The Evidence for Kingship in Geometric Greece*, Yale Univ. Press, Yale, 1983, y, sobre todo, el libro de PIERRE CARLIER: *La Royauté en Grèce avant Alexandre*, Groupe de recherches d'Histoire romaine del Université de Strassbourg, Etudes et travaux, VI, Strassbourg, 1984.

reflejados directamente, sino invertidos, tomando la imagen de la cámara oscura que tan bien reflejaría la naturaleza de la ideología según Marx, como habíamos visto. Y esto será lo que ocurra en nuestro caso en relación con el papel desempeñado por las mujeres.

El estudio de las *mujeres* y sus papeles en la historia griega ha estado viciado por todo tipo de prejuicios. Consideradas como las víctimas de casi una especie de harenes orientales o como unas respetables damas burguesas en unos primeros momentos, sólo con el impulso dado a su estudio por parte de los movimientos feministas se ha llegado a alcanzar una consideración equilibrada de su papel y *status* en el mundo griego antiguo ⁷⁶.

Hoy en día viene siendo un tópico el resaltar su posición un tanto marginal en el ámbito de la sociedad helénica. No hay duda, en efecto, de que la literatura griega refleja en muchas ocasiones una ideología misógina, hoy en día muy bien estudiada, pero dentro de esa ideología pueden darse visiones contradictorias y, por otra parte esa ideología puede no corresponderse al pie de la letra con la realidad social ⁷⁷.

En nuestro caso no deja de llamar la atención el que en una sociedad patriarcal sean las mujeres quienes posean virtudes y habilidades impresionables para el ejercicio del poder, como la *métis*, *thémis*, *dike*, *eunomía*, etc, y que esas propiedades les deban ser arrebatadas por los hombres. Se conocen paralelos del hecho, así por ejemplo entre los baruya de Nueva Guinea, una sociedad guerrera fuertemente patriarcal y basada en el dominio del sexo masculino, improductivo, sobre el femenino, que lleva a cabo todas las labores agrícolas, podemos observar como en sus mitos son las mujeres quienes también crean instrumentos y poseen poderes indispensables para el ejercicio del poder, que les serán sustraídos por los hombres ⁷⁸.

La consideración de la mujer en el mito griego es, cuando menos, am-

⁷⁶ La situación de la mujer en la sociedad griega ha sido objeto de constantes debates, siendo considerada como buena o mala, según los puntos de vista adoptados. Ver en el primer sentido los razonamientos de H.D.F. KITTO: *Los Griegos*, EUDEBA, Buenos Aires, 1962 (Penguin, Harmondsworth, 1951), y los opuestos en ANDRÉ BONNARD: *Civilización griega*, Sudamericana, Buenos Aires, 1970. Pero desde hace unos veinte años los juicios de valor parecen haber dejado paso a una proliferación inabarcable de estudios de todo tipo. Como trabajos de síntesis destacaré los siguientes libros: CLAUDE MOSSÉ: *La mujer en la Grecia Clásica*, Nerea, Madrid, 1990 (Albin Michel, París, 1983); SARAH POMEROY: *Diosas, ramaras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad Clásica*, Akal, Madrid, 1987; EVA CANTARELLA: *Pandora's Daughters. The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1987 (Riuniti, Roma, 1980), y las recopilaciones de estudios: GIAMPIERA ARRIGONI (ed.): *Le Donne in Grecia*, Laterza, Bari, 1985 y CLAUDE CALAME: *L'amore in Grecia*, Laterza, Bari, 1984.

⁷⁷ Como ha destacado LUIGI GALLO: «La Donna Greca e la marginalità», *Q.U.C.C.*, 18, 3, 1984, pp. 7/51.

⁷⁸ Ver el libro de Maurice GODELIER: *La producción de grandes Hombres. Poder político y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*, Akal, Madrid, 1986 (Fayard, París, 1982).

bigua, se la desprecia y se la respeta, se la somete porque se le teme. Algunos autores han buscado para ello explicaciones psicoanalíticas⁷⁹, según las que la figura de una madre absorbente, la llamada madre fálica, resultado del desequilibrio de la familia griega —en la que la esposa competiría con las concubinas y las esclavas por el afecto y la atracción sexual hacia su marido y en la que la homosexualidad estaría siempre presente— obsesionaría el imaginario masculino griego.

Sea cierta o no esta explicación, lo que es indudable es que en el terreno del mito no hay buenos y malos, sino innumerables matices, matices que también se producen en la realidad cotidiana, en la vida social, puesto que las esposas helénicas también poseían un componente sexual, como el de la diosa Hera, y también eran apreciadas y despreciadas a la vez, según los casos, las personas y las situaciones, por sus maridos, estando la relación madre hijo igualmente cargada de ambigüedades, que van desde unos afectos demasiado fuertes a la interrupción brutal de los mismos a partir de la edad adulta, como ocurre también en el caso de los baruya, ya citados⁸⁰.

En este caso el mito es más fiel a la realidad histórica, a la realidad social que los propios historiadores, siempre mucho más interesados en formular tajantes tesis y poco inclinados, en tantas ocasiones, a enfrentarlas con la infinidad de matices que constituyen la vida social.

Pero tenemos, en este mismo campo, otro elemento en el que el reflejo de la realidad social en el mito no se produce mediante una imagen invertida, sino de forma directa: se trata de la *estructura del matrimonio*.

Hemos podido observar cómo mediante el *matrimonio* Zeus se apodera de unos bienes que poseen sus esposas. Metis es, en efecto su *álochos* (*Theog.* 886), de Temis se dice (*Theog.: deyteron egágeto liparèn Thémín,* 901), y Eurínome le dio (*Theog.* 907: *téke*), tres hijas.

La transferencia de un bien, o un conjunto de bienes de gran valor —según las diferentes situaciones económicas— por parte de la mujer al marido tenía lugar en la realidad social helénica mediante el funcionamiento del sistema dotal.

Los estudiosos del matrimonio griego⁸¹ no han dejado de destacar cómo de los tres actos que parecen constituirlo: la *ékdoxis*, acción de entregar en matrimonio a una mujer por parte de su padre, otro pariente, o la propia mujer —en algunos casos-; la *engye* o promesa matrimonial y la *dote*, es precisamente éste su elemento más constante. La *engye*, por ejemplo no aparece en el mundo homérico, ni en el mito, porque todavía no existe

⁷⁹ Ver el libro de PHILIP E. SLATER: *The Glory of Hera. Greek Mythology and the Greek family*, Beacon Press, Boston, 1968.

⁸⁰ Ver mi trabajo citado en n. 69.

⁸¹ Como trabajos de síntesis pueden consultarse el clásico, y aún útil libro de WALTER ERDMANN: *Die Ehe im alten Griechenland*, Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, Beck, München, 1934 (reed. Arno Press, New York, 1979). Y el muy reciente de ROGER JUST: *Women in Athenian Law and Life*, Routledge, London, 1989.

la polis como reguladora del derecho⁸². Pero, por el contrario, en palabras de Joseph M. Modrzejewski: «La dote es en cierto modo el símbolo del lazo conyugal, un matrimonio sin dote era, en una situación normal, prácticamente inimaginable. Jurídicamente es la base material del matrimonio, sea cual fuere la solución que se dé al irritante problema de la propiedad de la dote»⁸³.

Para los griegos, pues, el hecho de que el bien más precioso de una mujer, que puede ser poseído por pertenecer a su familia, pase automáticamente a manos de su marido y se transmita a sus hijos, resultaba fácilmente comprensible porque lo mismo ocurría en la realidad social. El mito refleja por lo tanto automáticamente dicha realidad dentro de un proceso general en el que trata de establecer la legitimación de la autoridad del padre en el seno de la familia, del hombre en el seno de la sociedad y del rey en el ámbito de la política.

La asociación entre poder político y dominio sexual y autoridad familiar es característica de la épica griega, recuérdese el caso de Odiseo, y también es debida a uno de los caracteres estructurales de la ciudad griega, desde un punto de vista jurídico, ya que, como ya señalaba H.J. Wolf en el trabajo citado, la polis es en cierto sentido una asociación de familias. El carácter familiar de la realeza divina, ausente en las monarquías del Antiguo Oriente sería, pues un rasgo específico tanto de la sociedad como del mito griegos.

Considerado desde este punto de vista el mito aparece estrechamente vinculado a la realidad social e histórica. En realidad es inseparable de ella porque constituye una de sus dimensiones, su conocimiento es por lo tanto indispensable si pretendemos captar dicha realidad en todos y cada uno de sus matices, sirviendo en muchas ocasiones, como hemos podido comprobar en nuestro caso, para relativizar tantas y tantas tesis más o menos tajantes tan del gusto de los historiadores.

⁸² Como ha indicado HANS JULIUS WOLF: «Marriage, Law and Family Organization in Ancient Athens. A Study on the Interrelation of Public and Private Law in the Greek City», en: *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion* (eds. J. QUASTEN AND S. KUTTNER), New York, 1944, p. 53.

⁸³ En: «La structure juridique du mariage grec», en *Symposion, 1974. Vortrage zur griechischen und helenitischen Rechtsgeschichte*, Köln-Wien, 1983, p. 65.