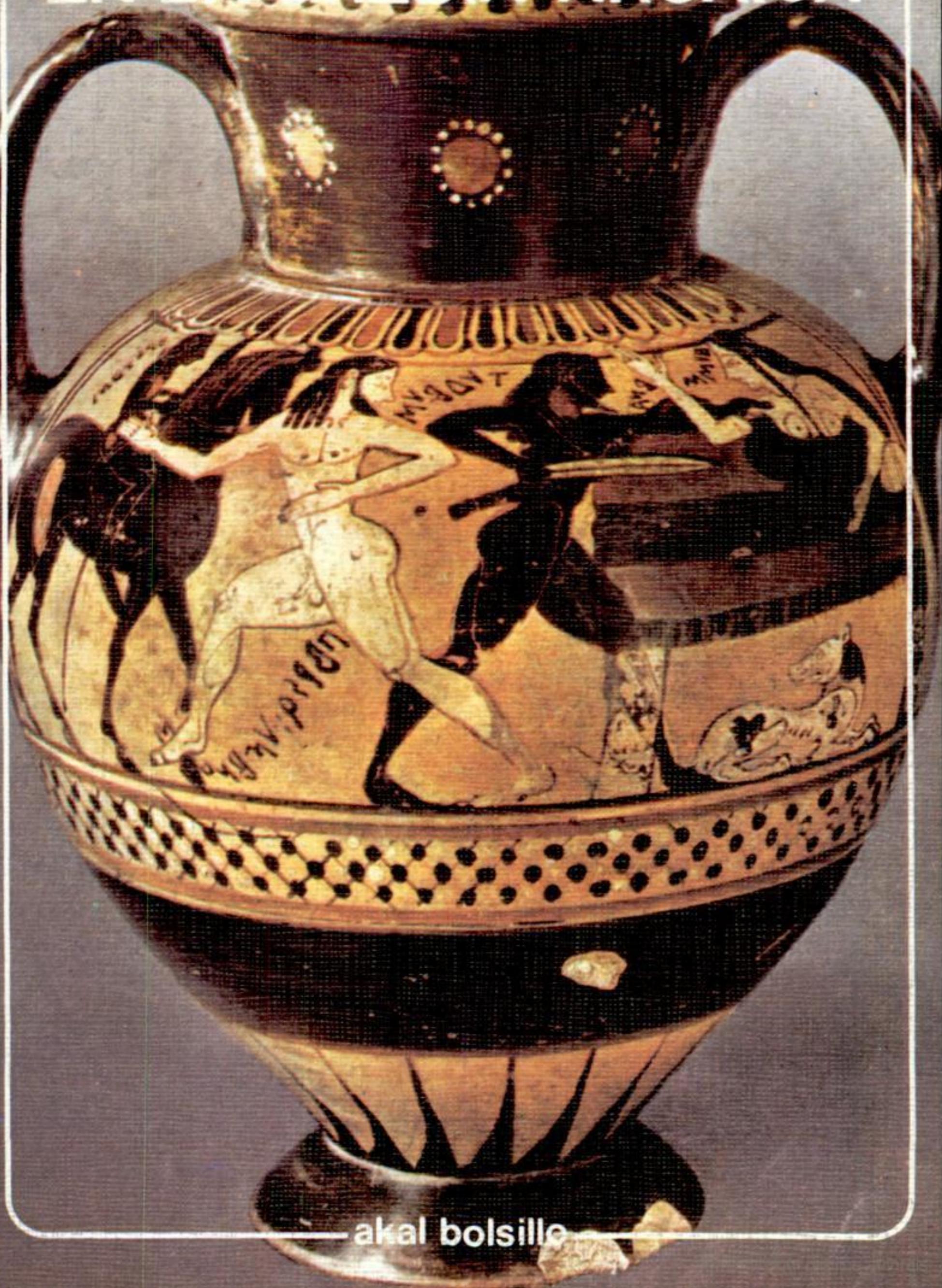


JOSE BERMEJO

MITO Y PARENTESCO
EN LA GRECIA ARCAICA



akal bolsillo

MAQUETA R. A. G.

El vaso representa a Tideo matando a Ismene,
uno de los mitos analizados en el libro.

Es un ánfora corintia que se conserva en el
Museo del Louvre (París)

© José Bermejo Barrera

© Akal editor, 1980

Santa María de la Cabeza, 132, Madrid-26

Teléfonos 460 32 50 - 460 33 50

ISBN: 84-7339-468-2

Depósito legal: M - 1959 - 1980

Impreso en España - Printed in Spain

Impreso en Gráf. Elica - C/ Boyer, 5 - Madrid-32

Compuesto en Linotipias M. Mínguez. Carolina Coronado, 46

INTRODUCCION

El estudio que ahora comienzo es en cierto modo la continuación de un libro mío anterior¹. En él había construido una teoría y elaborado una metodología que permitiese llevar a cabo un análisis sociológico, y por tanto histórico, del mito griego. Ahora trataré de resolver un problema concreto, partiendo de los principios teóricos allí elaborados. Se trata de estudiar cómo el sistema de parentesco y matrimonio de una cultura concreta aparece reflejado en sus mitos. Es decir, que tendremos que observar si el mito expone una teoría que explique y justifique la institución del matrimonio y sus reglas, los principios de la exogamia, es decir aquellas normas sociales establecidas que me señalan con quién debo y con quién no puedo casarme; así como todo el mundo de las complejas relaciones sociales, económicas y políticas que supone el parentesco en una sociedad primitiva.

Al estudiar este problema deberemos evitar las posturas triviales. Así, por ejemplo, de nada nos sirve afirmar que el mito, en tanto que ideología, refleja las instituciones de parentesco y de matrimonio reales. Pues aunque evidentemente esto es cierto, sin embargo, si tomamos en consideración solamente este principio podremos caer fácilmente en el esquematismo, ya que dejaremos constantemente de lado una gran cantidad de matices del rico

¹ *Introducción a la sociología del mito griego*, Akal Editor, Madrid, 1978.

pensamiento mítico para buscar en él los fragmentos de las instituciones sociales reales que pueda conservar más o menos aisladamente. Obrar de este modo supone diseccionar al mito, y por tanto al hombre, entendido como animal social, que constituye el objeto del estudio histórico. Y como únicamente se pueden diseccionar cadáveres, estudiar la mitología de este modo supone aislarla de la vida y por tanto apartarla de la historia.

Si queremos captar íntegramente la vida social del hombre, de la cual el pensamiento no es más que una de sus partes, deberemos analizarla dialécticamente, observando cómo funcionan en ella las mutuas relaciones de condicionamiento entre pensamiento y sociedad, y partiendo en este caso concreto del principio de que el pensamiento mítico posee una validez propia.

Habrà, pues, que aceptar al mito y tratar de penetrar en las profundidades de su propia lógica, observando cómo se articulan en ella las teorías que explican todos los hechos referentes al matrimonio, la conducta sexual y familiar y las reglas del parentesco. Pasando posteriormente a analizar qué relación existe entre estas teorías y las instituciones y las conductas sociales reales. Sólo así podremos comprender al pensamiento mítico en todo su vigor y a los aspectos mentales de la vida social humana en su rica diversidad y complejidad, superando el esquematismo de gran parte de los estudios de mitología e ideología, que tiene su origen en la propia naturaleza de la «cultura» académica.

Este trabajo es de carácter histórico, y por ello deberemos enfrentarnos constantemente a unas fuentes escritas. El texto histórico, la fuente, es en cierto modo mudo, pues en unos momentos dados y para unas personas no dice nada —piénsese en la indiferencia hacia los restos y documentos del pasado en la mayor parte de los períodos de nuestra historia—, mientras que en otras ocasiones lo dice todo. En la lectura de un texto, pues, lo visible y lo invisible no constituyen en modo alguno unos datos inmediatos, sino que se encuentran condicionados por el sistema de referencia del que parte el historiador. Hemos

expuesto los principios de nuestro sistema en el libro anteriormente citado, creemos que son los que poseen actualmente una mayor flexibilidad y capacidad de explicación, y por ello los hemos aceptado. A través de ellos trataré de hacer hablar a una serie de textos griegos y latinos, que tantas veces han sido mutilados mediante una serie de interpretaciones esterilizantes, procurando recoger íntegramente todo el contenido de su mensaje, pero sin forzarlos, pues nunca han sido fieles a la verdad las confesiones obtenidas bajo tortura.

Escojo para llevar a cabo este estudio una serie de mitos griegos porque la mitología griega es aquella que mejor puede ser estudiada, entre todas las del Mundo Antiguo, que es mi campo de trabajo, debido a la abundancia de la documentación. Dentro de ella he seleccionado los mitos del llamado Ciclo Tebano, porque creo que recogen una serie de tradiciones arcaicas.

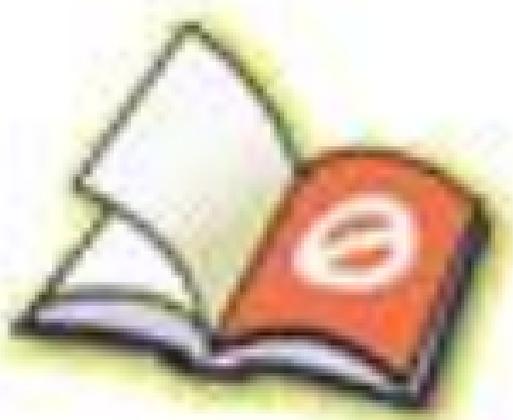
La primera parte de este Ciclo, constituida por las leyendas relativas a la fundación de la ciudad griega de Tebas, ha sido ya exhaustivamente estudiada por Francis Vian, cuya exposición seguiré, aunque encuadrada en mi nueva lectura, quien ha demostrado su gran antigüedad, pues conservan la estructura trifuncional de la mitología indoeuropea; y la parte central del Ciclo, el mito de Edipo, ha sido igualmente objeto de minuciosos estudios, que tomaremos también como punto de partida.

El objeto de este trabajo no va a consistir en estudiar completamente y agotar todos estos mitos, sino únicamente en analizar su estructura genealógica, incluyéndola en su contexto mitológico general.

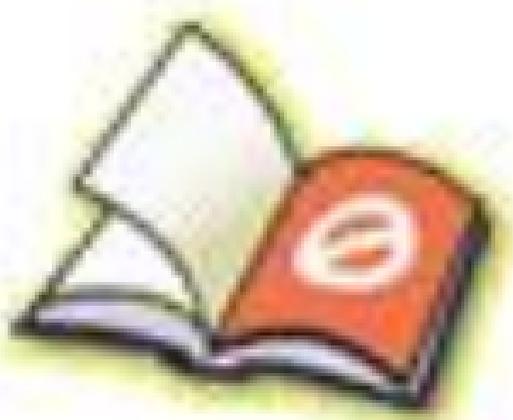
Muchos de los mitos de este Ciclo, los que expresan una relación con Oriente, han sido también objeto de diferentes consideraciones históricas. Y considerados en muchos casos como el producto de la existencia de un determinado tipo de relaciones entre culturas, así como una invención tardía. A pesar de ello los tendré en cuenta, porque en un estudio genealógico es necesario partir de la genealogía y analizarla. Si ésta es, en parte, una elaboración tardía, el hecho saldrá a la luz a través del

análisis, bien porque las normas de parentesco tardías difieran de las de los mitos anteriores, bien por el contraste entre estos mitos y los posteriores.

Por esta razón comenzaremos el estudio del Ciclo Tebano por el primer elemento de la genealogía: Inaco, un hijo de Océano y Tetis.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

El *génos* (a) comienza poseyendo el dominio de la casa real de Argos, ya que Inaco aparece siempre como el primer rey, pero lo pierde con la muerte de Apis, al quedarse el *génos* sin descendencia masculina.

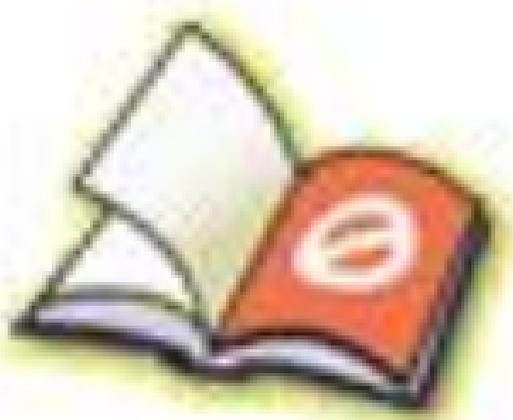
El *génos* comenzó practicando el matrimonio entre hermanos, normal en las primeras generaciones, pero pasa en seguida a practicar el matrimonio entre primos, aliándose con el *génos* (e) mediante el matrimonio de Foroneo y Teledice. Mas al quedarse este matrimonio sin descendencia masculina se produce una situación de excepción: Níobe queda como *epícleros*. Podría casarse con alguno de sus parientes para salvar la unidad del *génos*, pero antes de que lo haga, Zeus, su abuelo, se une a ella engendrando a Argos, que será rey y trasladará el poder real de (a) a (e). Gracias a la unión de Níobe, el *génos* (e) recupera a la mujer que había cedido a (a) en la generación anterior, y a partir de esta generación, 5 tomará mujeres de (a): Evadne e Ismene, ambas hijas de ríos, sin devolver nada a cambio.

Este intercambio desigual de mujeres que caracterizaba a (e) a nivel divino⁷ volverá a aparecer a nivel humano en su equivalente: la Casa real del Argos. En la Tierra, como en el Cielo, se superponen dos reinos: un antiguo reino preolímpico y un reino olímpico nuevo; en ambos lugares la casa real gobernante *toma mujeres* de los demás grupos sociales. El poder real pertenece entonces a un *génos* que tiene la prerrogativa de tomar mujeres sin devolver otras a cambio ni efectuar ningún otro tipo de pago en compensación.

Las formas matrimoniales vigentes en esta parte de la historia de la casa real de Argos continúan las anteriores: tenemos un matrimonio *tía-sobrino*, aunque con la diferencia de una y cuatro generaciones en los casos de los dos Argos. (Véase gráfico página siguiente.)

A nivel divino, el matrimonio tía-sobrino no era consi-

⁷ Sobre el funcionamiento del *génos* de los Olímpicos a nivel divino puede verse nuestra tesis doctoral inédita: *Mito y Parentesco en la Grecia Arcaica*, Santiago de Compostela, 1977, *passim*.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



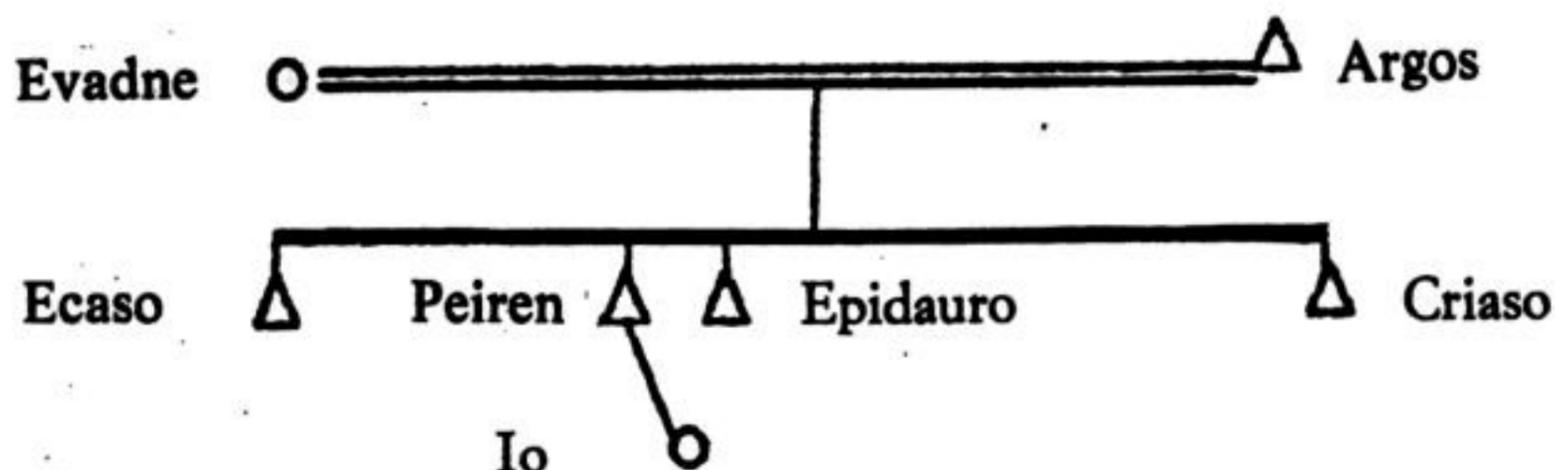
You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

mente el aspecto mítico de la unión: el conflicto matrimonial de Zeus y Hera.

La versión de Hesiodo y Acusilao presenta probablemente problemas, puesto que no sabemos quién es ese Peiren, padre de Io. Podría ser un hijo de Argos y Evadne, que antes había aparecido como Piras. En este caso la genealogía de la casa real argiva sería menos compleja en su última parte, quedando así:



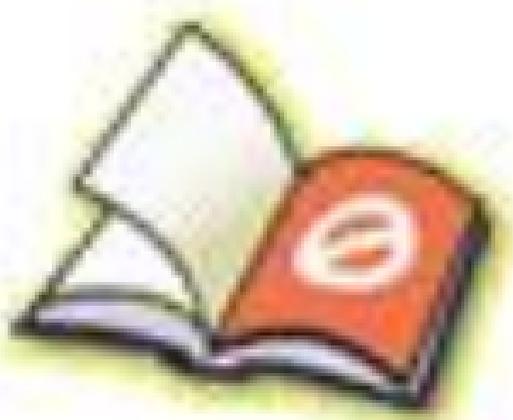
Io subiría tres generaciones; el hecho carece de importancia para la unión con Zeus, ya que en este caso no cuenta la genealogía. Pero sí es importante para explicar la relación con su enemigo: Argos Panoptes, que en la otra versión sería, además de su enemigo, su abuelo.

Inaco no posee entonces demasiada importancia mitológica; cuando aparece como padre de Io es importante únicamente en función de su hija, y en caso contrario lo es a nivel social y político como fundador o prefundador de la casa real argiva, cuyo poder, derivado del *génes* mítico (a), pasará a serle arrebatado por el (e).

Esta tradición posee una importancia local en Argos; pero lo que la relaciona con el Ciclo Tebano es la Io, miembro, en todas las versiones, de su familia. Pasemos entonces a examinar el mito de esa mujer-vaca.

2) *Zeus e Io*.—La tradición, difundida sobre todo en los trágicos, hace de Io una argiva, hija de Inaco.

Esquilo habla de ella en dos de sus obras, relatando ampliamente su mito. En su *Prometeo* (640-685) nos dice que cuando Io era virgen, todas las noches le atormentaba un sueño que le aconsejaba dejar su virginidad, porque podría tener el más grande de los esposos, Zeus,



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

al plumaje del ave que le era más querida: el *pavo real*²¹, lo que según Macrobio (*Saturnalia*, 1, 19, 12-13) se completa con su afirmación de que después de muerto Argos pasó a convertirse en estrella.

La versión de Ovidio es una mezcla de las anteriores, ya que en ella se encuentra la historia del falso juramento de Zeus y la opinión de Ferécides de que Argos es hijo de Arestor (Met. 615-624). El monstruo está provisto de cien ojos que dormían en grupos de cincuenta (Met. 625/627), y es eliminado, como en las versiones anteriores, por el dios Hermes, pero en este caso contándole una historia y cerrándole los ojos con su vara mágica, antes de cortarle la cabeza con una espada (Met. 690-724).

El resto del mito sigue en Ovidio²² como en las versiones anteriores. Pero en cuanto a la genealogía de Io su texto plantea un problema, ya que la hace hija de Inaco y una nieta de Foroneo (Met. 668-670), lo que contradice las dos tradiciones anteriores en las que aparece este nombre, pues en ambas Foroneo era un hijo de Inaco.

Estas dos tradiciones correspondían a Apolodoro y Pausanias, y ambos autores las hacen también compatibles con otras diferentes. Pausanias, por ejemplo, afirma²³ que Io era una hija de Inaco metamorfoseada en vaca por Hera, lo que contradice otra afirmación suya²⁴ en la que la hace hija de Yaso.

La primera afirmación corresponde al Atica, la segunda a Argos y la tercera a Laconia. Probablemente entonces la Io no hija de Inaco corresponda únicamente a una tradición argiva que la colocaba dentro del *stemma* de su casa real en ese lugar en concreto, quizá para permitir un desarrollo de la familia a nivel local; de Inaco a Iaso, antes de que se produjese la huida a Egipto de Io, de lo contrario, coincidiría con la fundación de la ciudad y la monarquía.

En época tardía la versión fija, sin referencias genealó-

²¹ *Metamorfosis*: 721-723.

²² *Metamorfosis*: 726-746.

²³ En: I, 25, 1, y III, 18, 13.

²⁴ En: II, 16, 1.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

delata a Hermes ante Argos, y el pavo real, ave de Hera, con los ojos de este monstruo.

El *halcón* es, en efecto, un pájaro consagrado a Hera, según Eliano (N. A., XII, 5), así como el buitre, también consagrado a Hera, según el mismo Eliano³⁷, quien afirma que los egipcios consagraban este pájaro a Hera, y que adornaban con sus plumas la cabeza de la diosa Isis. También se le consagraban a Hera, en un templo de Heracles, gallinas, pollos y otros pájaros domésticos, pero la consagración en este caso era dedicada más a Heracles y Hebe que a la propia Hera.

El Halcón es, según Eliano (N. A., IV, 5), enemigo del Circe, un pájaro no identificado del que dice que difiere del halcón no sólo en sexo sino también en naturaleza³⁸, por lo que podemos suponer que, con todo, debería tener bastantes caracteres en común con el halcón; y también es enemigo del *zorro*³⁹ y de la *corneja*⁴⁰.

Para él son venenosas las *granadas*, pues muere al comerlas⁴¹, lo que es de un gran interés, ya que la granada es un fruto de Hera como esposa lasciva y es que el halcón, animal de Hera, la representa como esposa celosa, es decir, lasciva en defecto, negativamente.

Esta cadena de enemistades se extiende también a la tórtola, pájaro que curiosamente es muy casto. Nunca desea la mujer de otro ni se mete en lecho ajeno; está consagrado a Afrodita y Demeter si es blanco, y si no, a las Moiras y las Erinnias⁴².

Como el halcón, la tórtola no puede comer la granada, por ser venenosa para ella⁴³. El halcón es además un pájaro que se protege contra la hechicería colocando en

³⁷ Eliano: N. A., X, 22.

³⁸ Eliano: N. A., IV, 58.

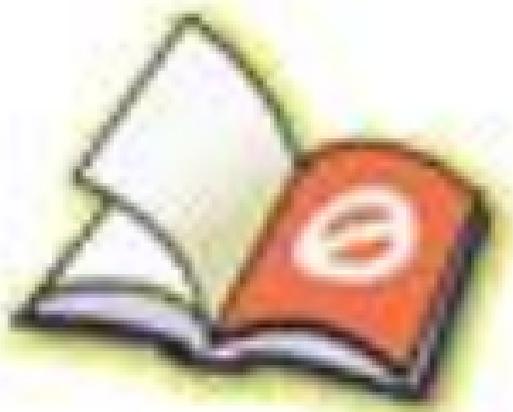
³⁹ Eliano: V, 48.

⁴⁰ Eliano: N. A., VI, 45. Vid. otras fuentes en J. POLLARD: *Birds in Greek life and Myth*, London, 1977, pág. 81.

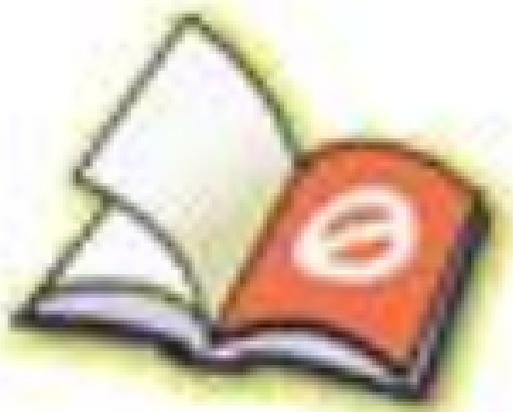
⁴¹ Eliano: N. A., VI, 46.

⁴² Eliano: N. A., X, 33.

⁴³ Eliano: N. A., VI, 46.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

bia y está unido al *Sol*, al que mira y que le protege. Es mántico, pero sólo en Egipto —y una vez en Delfos—, por lo que esta tradición, como la de sus templos, no puede ser tomada en cuenta; y se cura el mal de ojo, como la tórtola, con plantas cálidas como el Iris.

Lo mismo hace el pavo real, pájaro misterioso y de larga vida, como el halcón, y que, como Argos con sus ojos, asusta con sus bellas plumas, a las que fueron trasplantados los ojos de este monstruo tras su muerte.

De Argos tenemos dos tradiciones: la que lo hace monstruo de Hera, similar a los monstruos preolímpicos, y la que lo hace matador de un monstruo preolímpico como Equidna, que se encuentra en Apolodoro (II, 1, 2). De ellas tomaremos ahora la primera por ser la que concuerda con nuestra versión del mito, ya que Apolodoro no hace tampoco coincidir a este Argos, genealógicamente, con el guardián de Io.

A nivel mítico personal comprobamos que en el mito la seducción está del lado masculino: Zeus, y que supone la ruptura del equilibrio sexual de su matrimonio con Hera, convertida en esposa celosa, escasa de sexualidad y antimadre: se opone al parto de Io.

La metamorfosis en vaca indica la fecundidad de estas uniones amorosas: fecundidad que no posee Hera, que por ello se opone a Io vaca y Zeus toro.

La violación sexual de Zeus posee en el mito un carácter grave, porque Io es sacerdotisa de Hera, y, como *parthénos*, debería permanecer casta. Es también mitológicamente significativa la colaboración de Hermes con Zeus y la segregación de Io por parte de su padre, siguiendo órdenes de Apolo, así como la de sus hermanos, que son *ritualmente* segregados y fundan colonias.

El mito se articula en dos códigos. En el primero de ellos el mítico-personal, Hera se define como esposa anti-fecunda y opuesta a la seducción de su marido, provocada por otra mujer, que a su vez no es más que una víctima seducida por Zeus (una vez que éste lo ha sido por *Iygx*) y por su propio padre, Inaco, con ayuda de Apolo, que en este caso actúa plenamente unido a Zeus.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

De todos estos hechos podemos deducir claramente una cosa, y es que el mito de Io es un verdadero mito, cuyo tema concuerda plenamente con el de los principales mitos griegos, y no solamente una leyenda histórica que trate de explicar las relaciones entre Grecia y el Oriente, como han sostenido muchos autores.

En este mismo sentido se trataron de explicar también los mitos de la fundación de la ciudad de Tebas, pero a partir del estudio de Vian ha quedado muy claro que la historicidad de esas leyendas no consiste en explicar unas relaciones comerciales, sino en demostrar la permanencia de la mitología indoeuropea dentro de la mitología griega, a través de las muy primitivas tradiciones locales de esta región griega, patria de los Minios.

Una exposición de las principales tesis históricas con respecto a este mito puede verse en la obra de Vian⁵⁸, quien no se inclina por ninguna de ellas, aunque admite que, de demostrar algún tipo de relación histórica, el mito de Io no mostraría la existente entre Grecia y Fenicia, sino la de los *aqueos* con Siria, Fenicia y Egipto⁵⁹, lo que confirmaría el hecho de que sólo tardíamente Cadmo aparezca como el introductor del alfabeto fenicio⁶⁰.

La existencia de las relaciones entre el mundo micénico y el Próximo Oriente a través del mito de Io es plenamente aceptada por Michael Astour⁶¹, que realiza un análisis de los paralelos y raíces orientales del mito de Io, llegando a la conclusión de que, aunque se encuentran elementos egipcios aislados, no obstante el tema mítico propiamente dicho no posee un paralelo egipcio, sino que «un país semítico-occidental debe señalarse necesariamente como su origen»⁶², y lo mismo ocurriría con el mito de las Danaides⁶³.

M. Astour no se limita a historizar el mito, sino que

⁵⁸ *Les Origines de Thèbes*, págs. 52-56.

⁵⁹ F. VIAN: Op. cit., pág. 54.

⁶⁰ F. VIAN: *Ibidem*, págs. 54-56.

⁶¹ Véase *Hellenosemitica*, Leyden, 1968, págs. 80-92.

⁶² M. ASTOUR: Op. cit., pág. 92.

⁶³ M. ASTOUR: *Ibidem*, págs. 92-103.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

suponer que la Casiopea esposa de Epafo fuese un personaje similar a Memfis, mujer perteneciente a un *géno*s del país ocupado por Io y cuyo matrimonio con Epafo posee un sentido muy claro, ya que supone una alianza de la dinastía reinante con elementos provinientes de un *géno*s foráneo de una población anterior que le son necesarios para el mantenimiento de su poder, como es el caso del Nilo, clave para la fecundidad de la Tierra en Egipto.

Este matrimonio, en la primera de las genealogías de Epafo citadas, posee la estructura de un matrimonio entre *tía-sobrino*, lógica si tenemos en cuenta que a través de él Epafo trata de absorber los poderes pertenecientes a un *géno*s anterior al suyo, lo mismo que Zeus cuando se casa con *Metis* o *Themis*; por ello los dos matrimonios poseen la misma estructura en ambos casos.

La genealogía heroica vuelve entonces a confirmar la divina, en este caso a través de un matrimonio de naturaleza excepcional como el de Epafo, que toma la misma forma de unión *tía-sobrino*, que los matrimonios similares de Zeus.

Pero el mito no se limita a esto, sino que vuelve a señalar el valor de la *filiación patrilínea* y a criticar las conductas secretas de la esposa rebelde, que quiere acabar con la fecundidad de Zeus y de su amante eliminando el fruto de su unión, el joven-toro, mediante el rapto. También viene a mostrar la superioridad de la filiación patrilínea olímpica sobre las anteriores a través del enfrentamiento de Epafo y Faetonte.

La existencia del poder real asociado a la filiación patrilínea es un hecho evidente en el mito, a través de la relación entre Zeus y Epafo; y la condena de la rebeldía de la esposa también es clara en el episodio de la muerte de los *kouretes*.

Unidos a Hera estos personajes actúan con *metis*, ya que roban y esconden al niño, es de suponer que mediante un engaño. Su actuación ya la habíamos visto anteriormente con el propio Zeus, y en aquella ocasión había tenido éxito porque, aunque Cronos poseía *metis*, no



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

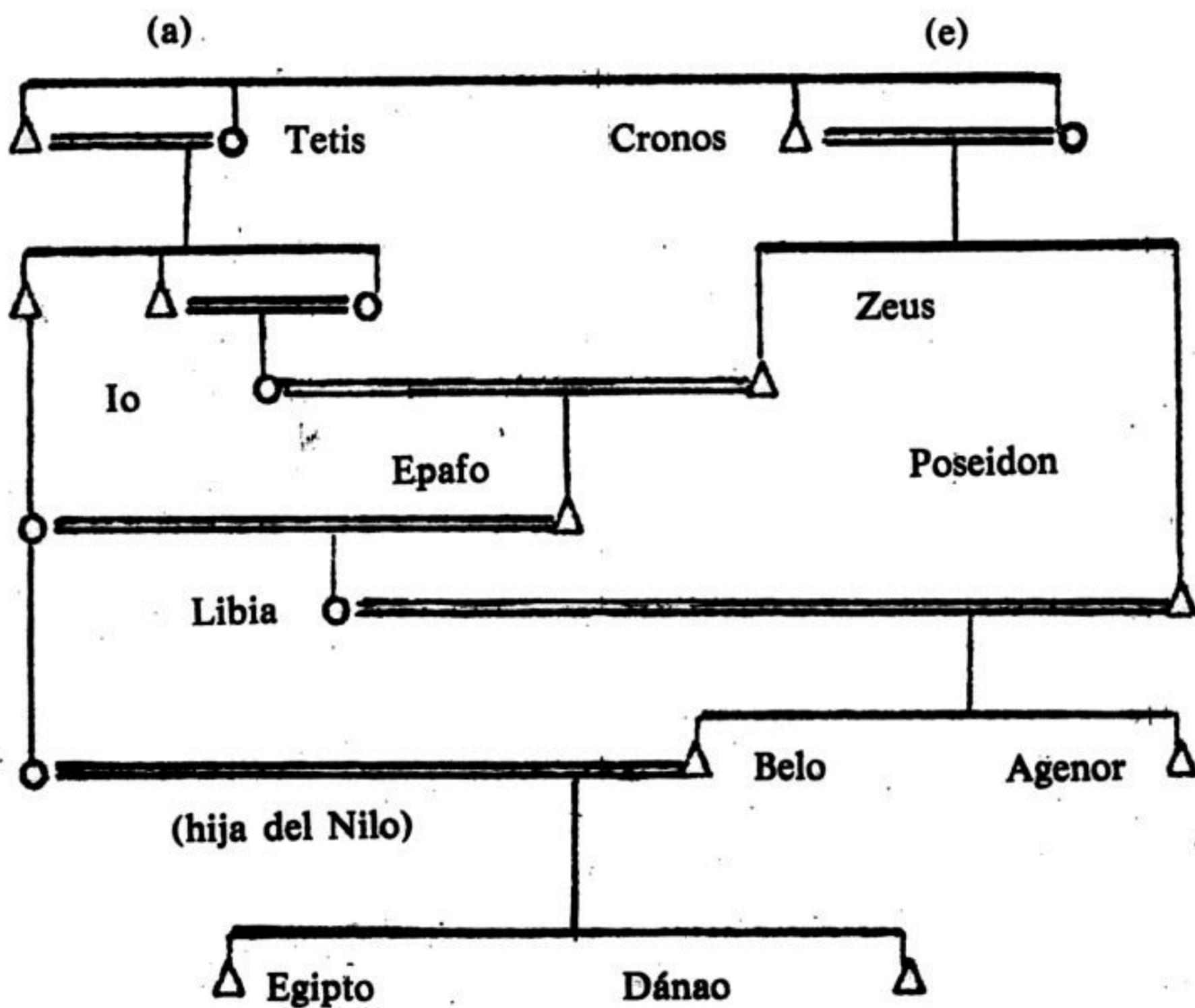


You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

más de ésta, como la recogida por Plinio ⁷⁶, según la cual Atlas habría sido el introductor de la astronomía y un hijo de Libia. Esta tradición tardía es el producto de una confusión que asocia al Atlas astrónomo con Libia, por estar situada en el Norte de Africa, donde él vivió, y por tanto no debe ser tomada en cuenta.

Tampoco consideraremos las restantes, sino únicamente la que mantiene relación con el Ciclo Tebano, que es la de Apolodoro.

En ella tenemos la genealogía siguiente:



Dejando a un lado los matrimonios ya anteriormente examinados, como el de *tío-sobrino* que tiene lugar entre Zeus e Io en la versión de su mito, o el de Epafos, vemos que en el mito de Libia se produce también en su unión con Poseidón un matrimonio entre *tío-sobrino*, aunque

⁷⁶ Plinio: NH, VII, 56.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

igualmente Tasos, el cual instituyó el culto de Heracles en la isla ⁸².

Pausanias tomó estos datos de Heródoto ⁸³, indicando que los fenicios habían descubierto una mina de oro en la isla. Las fundaciones se producirían durante el fallido viaje en busca de Europa en todos estos casos, debido a la orden de no volver sin ella dada por Agenor a sus hijos: éstos serían, según el escolio a Eurípides antes citado, los dados por Apolodoro más Tasos.

En cuanto a Europa, las más antiguas tradiciones la desvinculan de Agenor. Homero, por ejemplo ⁸⁴, la hace hija de Fénix, uno de los hijos de Agenor, y lo mismo hace Hesiodo ⁸⁵.

En todo caso lo que sí es claro es la relación de la doncella con Fenicia ⁸⁶.

Otra tradición también muy tardía nos da una genealogía de Agenor y su familia diferente de todas las anteriores.

Para Nonno, en efecto, Agenor no es hermano de Belo,

⁸² Este origen fenicio de su culto y la existencia de la migración sirio-fenicia es también aceptado históricamente por MARCEL LANNEY: *Etudes Thasiennes. I. Le Sanctuaire et le culte d'Héraklès à Thasos*, págs. 160-164 y 221-227, París, 1944.

⁸³ Her. (II, 44) y (VI, 46).

⁸⁴ *Iliada*, XIV, 321.

⁸⁵ Frg. 140 Merkelbach-West.

⁸⁶ No entraremos en el desarrollo de este importante mito, por ser de un interés marginal para nuestro tema. Pueden consultarse síntesis de sus fuentes en: HELBIG: *Europa* (en W. H. ROSCHER: *Ausführliches Lexicon der griechischen und römische Mythologie*, I, cols. 1409-1418; A. B. COOK: *Zeus*, III, I, págs. 615-630). Un estudio más detallado en LUCIE DE BRAUW: *Europe en de Stier*, N. V. Brukkerij. Trio S'Gravenhage, 1940. Quien señala un origen fenicio del mito, que, partiendo de Ras-Shamra, llegaría a Grecia entrando por Creta. Al mito fenicio del rapto se añadiría, en su opinión, una hierogamia en la que participarían Zeus y Europa, diosa ctonia de la fecundidad de origen prehelénico (op. cit. páginas 133-136).

La hierogamia en Grecia no corresponde a una tradición primitiva, sino que es de origen oriental; por el contrario, rapto y toro sí que pueden ser elementos antiguos. La interpretación histórica de L. de Brauw, bastante hipotética y poco sostenible, es, pues, de escaso valor.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

halla, aunque en otro sentido, la versión «original». Todas ellas manejan los elementos pertenecientes a un pensamiento mítico común, y por tanto son igualmente dignas de estudio; como ha dicho C. Lévi-Strauss: «Todas las versiones pertenecen al mito»⁹⁶.

Pasaremos entonces a analizar la figura de Cadmo teniendo en cuenta todos estos antecedentes.

6) *Cadmo y Harmonía*.—La tradición más primitiva acerca de la figura de este héroe corresponde a Beocia y se halla libre del preludio oriental, como ya hemos dicho. Está recogida por Homero, Hesiodo, Esquilo y Píndaro.

Hesiodo habla de él en la Teogonía, sin indicar su genealogía; nos dice que se unió a Harmonía, hija de la Afrodita áurea (*thygēter chryseēs Aphrodītēs*) (Theog., 975), y tuvo como hijas a Ino, Semele, Agave la de bellas mejillas (*kallipárēion*) (Theog., 976), Autonoe, esposa de Aristeo⁹⁷, y por último a Polidoro. Todos nacieron en Tebas la de la bella corona: *eystephándōi eni Thēbēi* (Theog., 978).

Hesiodo no hace referencia a la fundación por Cadmo de la ciudad ni al papel desempeñado en ella por éste, pero por el lugar que ocupa en su catálogo es evidentemente un personaje importante, que encaja en la figura del primer rey de Tebas.

La genealogía que nos da Hesiodo puede verse en la página siguiente.

Esta es exclusivamente la genealogía que proporciona Hesiodo, a la que hemos añadido tan sólo como complemento la genealogía de Aristeo, pues aunque no la cita, debemos suponer que sea ésta, por hallarse unánimemente aceptada. Dejando a un lado todas las uniones ya examinadas encontramos aquí que el matrimonio Peneo-Creusa es una unión *tía-sobrino*, ya que la mujer es hija de Gea, madre de los padres de Peneo; por tanto her-

⁹⁶ *Antropología Estructural*, I.

⁹⁷ Aristeo es un hijo de Apolo y de la ninfa Cirene, que a su vez es nieta del río Peneo, hijo de Océano y Tetis, como todos los demás ríos, según el propio Hesiodo.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Una vez que llega al lugar indicado realiza un sacrificio para propiciar a la divinidad y desacralizar el lugar del emplazamiento de la futura ciudad ¹⁰².

Tras ello sobreviene el combate con el dragón, que constituye un mito de creación en tres actos: combate victorioso, expiación ritual y hierogamia, seguido de la fundación religiosa (cultos) y política de la ciudad.

Y por último sobreviene la heroización que es la consecuencia normal de la hierogamia ¹⁰³.

Este mito sería después orientalizado entre el 650 y 550 a. de C., en Mileto, debido a que en esta ciudad existían importantes contingentes tebanos y posteriormente en el siglo V se le añadirá también a la historia de Cadmo su epílogo ilirio ¹⁰⁴.

Pero esta descomposición cronológica del mito y su análisis como mito de fundación no agotan, ni mucho menos, su naturaleza, ya que en la historia de la fundación de Tebas se encuentran utilizadas las categorías funcionales indoeuropeas, agrupadas formando la estructura tripartita.

Dentro de ella, Cadmo, como cabía esperar por su origen real, es el representante de la I Función como rey-sacerdote, así como su hijo Polidoro y sus sucesores. Y los *Spartoy*, nacidos de los dientes del dragón, constituyen una clase militar y representan en consecuencia a la II Función ¹⁰⁵, hallándose representada por Amfión y Zetos la III.

En la sociedad de los dioses sabemos que el rey tenía necesidad de aliarse con los representantes de todas las demás funciones para mantenerse en el poder, y a nivel heroico habíamos visto también, aunque de un modo muy tenue, algo similar en la alianza entre el *génos* (e) y el (a).

En la historia de los orígenes de Tebas se producirá

¹⁰² Sobre el sacrificio como «desacralización», HENRI JEANMAIRE: *Le Substantif Hosia et sa signification comme terme technique dans le vocabulaire religieux*, REG, 1945, págs. 66-89.

¹⁰³ F. VIAN: Op. cit., pág. 232.

¹⁰⁴ F. VIAN: Ibídem, págs. 233-234.

¹⁰⁵ F. VIAN: Op. cit., págs. 233-234, 202-215 y 158-176.



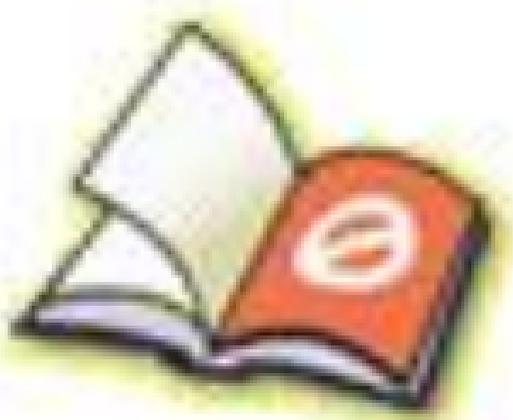
You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

se halla asociada a la primera función en tanto que es un producto de las abejas-Musas, y que éstas además de cantar el poder de los reyes divinos conceden a los reyes humanos la capacidad de apaciguar a la Asamblea con sus dulces palabras: *toÿ d'épe ek stómatos reî meílichá*, dice el poeta acerca de los dones que las Musas conceden al buen Rey (Theog., 84).

Esta capacidad de conciliación de los ánimos en la Asamblea, que las Musas otorgan a los Reyes, y con más razón a su protegido: Aristeo; la poseen también Cadmo y Harmonía, y queda expresada en el ritual de su boda, como ya hemos dicho.

La miel aparece en el mito de Aristeo como un producto de naturaleza especial, ella es el mejor y el más dulce de los alimentos que posee el hombre ¹²⁵: *tôn karpôn tôn áristón te kai glýkiston en anthropōis paraskeýazon, tò meli*. Y la abeja, que es quien lo suministra, es un animal que nace de la *putrefacción* de la carne de un animal agrícola, el animal de labor por excelencia: el buey.

Esta forma de nacimiento es común entre los insectos no sólo para Virgilio y Eliano, sino también para Aristóteles (*De. gen. anim.* I, 16). La abeja nace de lo pútrido, de la corrupción de la carne del buey muerto, y sin embargo es un animal casi sagrado; pertenece a las Musas y como ellas y las cigarras forma coros y ama el canto. Es un animal trabajador. (Eliano: N. A., V, 12) que aborrece la indolencia; ama y practica la geometría, siendo además adivina-meteoróloga y socialmente muy ordenada; regula el número de miembros de sus grupos y forma colonias (Eliano: N. A., V, 13).

Las abejas poseen un rey (Ibíd., V, 10) que es indispensable para mantener el *orden* de su grupo y tras cuya muerte se siembra la confusión general (Idem., V, 11), se dice que es muy casta y persigue a los lujuriosos, aunque ¹²⁶: *kai melíttas, dé tinas erōtikas eînai pepysmai, ei kai pleíoyis sōphronoÿsin*.

¹²⁵ Eliano: NA, II, 57.

¹²⁶ Eliano: NA, XII, 37.

La abeja, claramente asociada a la I Función, nace de la putrefacción, pero concede su fruto mediante el fuego, que es lo más opuesto a ella, por estar en el mito griego asociado a lo seco, cálido e incorruptible ¹²⁷.

El animal pasa entonces, unido a su producto, de lo podrido a lo quemado; y por ello la miel, fruto nacido de un animal y producto elaborado por la propia naturaleza fuera de la sociedad, posee un *status* especial, ya que no es ni seca ni húmeda, ni las dos cosas a la vez, como muchos frutos, sino que, nacida de lo podrido, categoría que no abarca ningún producto natural, pasa a lo quemado, categoría a la que le ocurre lo mismo. Y al contrario que las plantas, no es ni cruda ni cocida ¹²⁸.

La miel posee un *status* ambiguo y excepcional por sus propiedades naturales, y por ello ocupa un lugar excepcional, apareciendo unida al poder real.

Este *status* no es exclusivo de la mitología griega, pues en la mitología sudamericana este producto ocupa un lugar clave dentro de las definiciones de Naturaleza y Cultura, Crudo y Cocido, sin aparecer unida al poder real, ya que en estos pueblos no hay reyes ¹²⁹.

La asociación de Aristeo con la miel y las abejas no es arbitraria, sino debida a que, como en los casos anteriores, el código personal y natural coinciden, y rey y animal poseen las mismas propiedades. Ambos, en efecto, curan y los dos expresan el tránsito del individuo excluido y apartado al individuo integrado en el grupo, el paso de la Naturaleza a la Cultura, respectivamente.

Aristeo y las abejas están unidos al poder real, al orden social equilibrado y armonioso que da a los hombres el Buen Rey protegido por las Musas, y a las abejas

¹²⁷ Más detalles sobre estos puntos pueden verse en Eliano: De. NA, I, 9, 10, 11, 58-60, junto con algunos otros; entre ellos hay que destacar la enemistad abeja-serpiente (NA, I, 58), presente también en Virgilio. Sobre estas propiedades, M. DETIENNE: *Les Jardins d'Adonis*, pág. 30.

¹²⁸ M. DETIENNE: Op. cit., pág. 35.

¹²⁹ Véase C. LÉVI-STRAUSS: *De la miel a las cenizas*, passim.

su buen gobernante. Los dos también están unidos al canto y la mántica.

Su correspondencia se extiende a todos los puntos de la naturaleza mitológica de Aristeo, de la que nos da un retrato animal. Este personaje es, pues, un verdadero rey: *metieta*, portador de la riqueza y la fecundidad, conoce el canto, la mántica y la *iátrica*, y su reino está asociado al orden derivado de sus nodrizas, las Musas. Pero el Buen Rey está lleno de ambigüedad; ha sido *kouros* y completado su iniciación, pero su madre y su hijo son *koré* y *kouros*, sobre todo el segundo, es decir, asociales. Y a raíz de la muerte de su hijo Aristeo, según dice Pausanias (X, 17, 3), abandonó su ciudad y partió a fundar colonias. Por una parte su *génos* se extingue, como los de los Titanes no integrados en los Olímpicos, y por la otra, también como ellos, pasa a ser absorbido por aquéllos, y en este caso por la ciudad de Cadmo, que recibe a cambio de Autonoe el aceite, la miel y la caza con trampas.

La boda de esta hija del primer rey es una alianza con el exterior realizada a nivel real y posee una contrapartida, ligada en cierto modo a la III Función, por su relación con la fecundidad (Aristeo sabe alimentar a muchos hombres), pero sobre todo a la I. La prosperidad y el alimento de sus súbditos dependen del rey, y lo que trae Aristeo es la inteligencia técnica, artificiosa, el uso del engaño y de la *metis*. Sólo se los aplicará al mundo natural; su mito recoge entonces, como el de Dédalo o los del Atica, la alianza del Soberano y el *Metieta*, aunque en este caso la actividad del segundo de ellos quede reducida a un nivel agrícola.

El hecho se explica, claro está, por el carácter tardío de las fuentes en las que aparece, cuyos autores no comprendían ya el sentido primitivo de esta alianza. Los problemas del mito divino aparecen igualmente reflejados en el mito heroico, y utilizando las mismas formas de matrimonio el monarca humano tiende un grupo de alianzas matrimoniales cuya función es la misma que la de las

uniones de Zeus: incorporar al monarca la *metis*, la fecundidad y los poderes de las restantes funciones.

Dejando entonces a un lado a Aristeo, Autonoe y su hijo Acteón¹³⁰, el matrimonio de Autonoe con Aristeo supone una alianza exterior realizada entre reyes. Por el contrario, el del rey Polidoro y su hermana Agave constituyen dos alianzas en el interior de la ciudad, realizadas entre la clase militar y la dinastía reinante.

Polidoro, el de los muchos regalos, se casa, como su padre, con una mujer proveniente del grupo de los *Spartoi*, Nigteida.

La figura de esta mujer es reciente¹³¹, y de ella tenemos una genealogía clara en Apolodoro (III, 5, 5), que, según Vian, sería el producto de la mezcla de varias narraciones diferentes.

Según Apolodoro, Polidoro se casó con Nigteida una vez que llegó a ser rey de Tebas; esta mujer era hija de Nigteo, un hijo de Ctonio. De ambos nació Lábdaco, que sería el padre de Layo. Este Ctonio es uno de los *Spartoi*, nacido de la tierra cuando Cadmo sembró los dientes del dragón, y pertenece a la misma generación que él, ya que como guerrero hábil nació adulto, según Apolodoro (III, IV, 1), quien cita a Ferécides (Fr. Gr. Hist., I, 3, F 22 a, b), al que contradice en este punto. Para el filósofo el episodio de los *Spartoi* sería posterior a la fundación de Tebas, pero no en la genealogía.

La misma filiación de Nigteida y el nacimiento de Ctonio como sembrado son recogidos también por Pausa-

¹³⁰ Sobre él también Higino: *Fab.* 180; Ovidio: *Met.*, III, 131-252, y Eurípides: *Bacantes* (337-341), quien afirma que la razón del castigo de Artemis fue la jactancia de Acteón, quien había afirmado ser mejor cazador que la diosa. Pausanias (IX, 2, 3) y Ovidio (loc. cit.) dan la versión del baño, pero Higino explica su muerte por su intento de violar a la diosa.

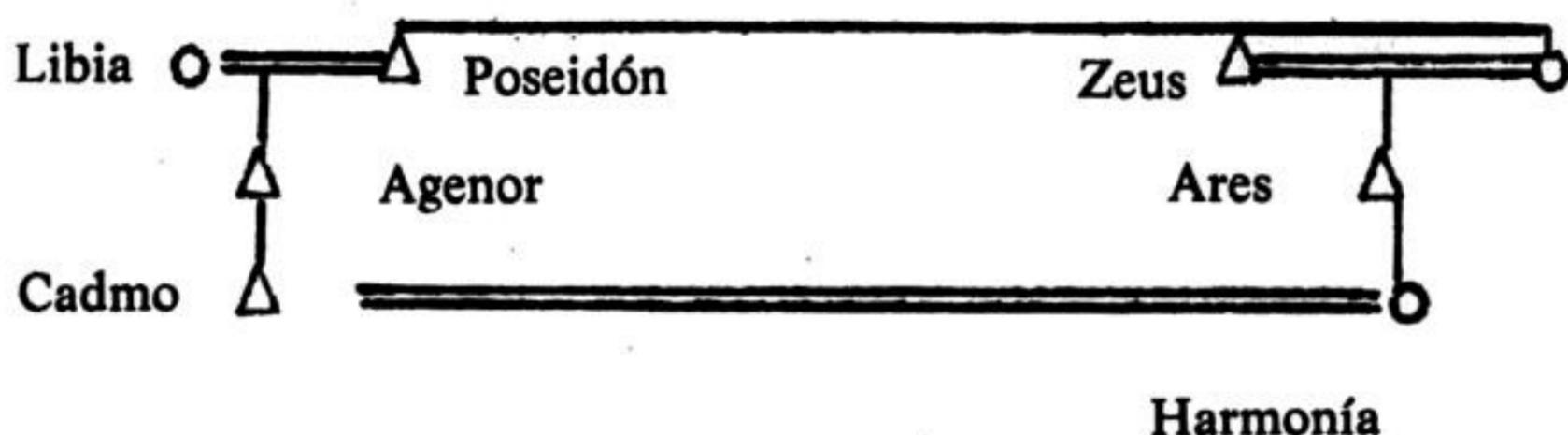
Diodoro Sículo (IV, 81, 1-5) recoge la historia completa a partir del rapto de Cirene, y da varias explicaciones de la muerte de Acteón: la de la violación y la de la jactancia en el momento de ofrendar las primeras piezas de la caza a la diosa.

Su padre, tras su muerte, partiría para Ceos (Diod. Sic., IV, 82, 1-3).

¹³¹ FRANCIS VIAN: *Les Origines de Thèbes*, pág. 234, n. 2.

nias ¹³², Ovidio ¹³³ e Higino ¹³⁴, pero el segundo excluye a Ctonio de los *Spartoi* supervivientes; en realidad para él sólo sobreviviría uno: Equión. Esta reducción prueba la pérdida de sentido del mito originario en este poeta, ya que los *Spartoi* siempre se definen como cofradía.

Tenemos entonces que la alianza entre el grupo real y el de los guerreros se extiende claramente a través del matrimonio entre dos generaciones sucesivas, por medio de dos tipos de matrimonio equivalentes. Ya que si aceptamos la genealogía fenicia de Cadmo, tenemos que su matrimonio con Harmonía es una unión entre *primos*, evidentemente, y el matrimonio entre Poliodoro y Nicteida es un matrimonio entre *tío-sobrino*, ya que el dragón del que surge adulto Ctonio es un hijo de Ares, y por tanto hermano de Harmonía, y en consecuencia Nicteo es primo de Poliodoro.



La alianza entre funciones y sus mecanismos, las formas de matrimonio, continúan, a nivel heroico, funcionando del mismo modo que a nivel divino. (Véase página 66.)

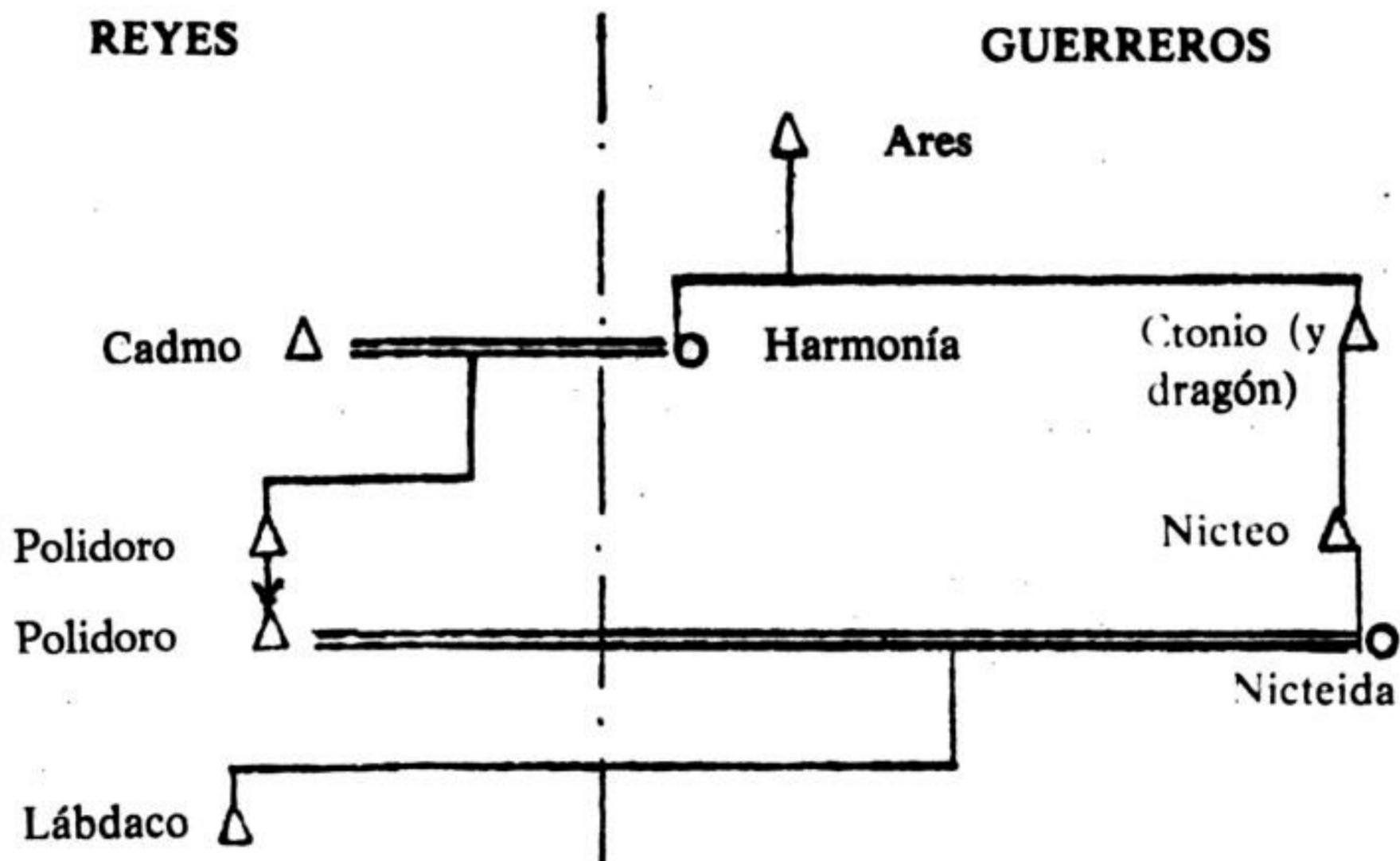
Polidoro será el sucesor de su padre en el trono, y en la misma Antigüedad se quiso dar una interpretación de su extraño nombre. Partiendo de una simple cita del nombre hecha por Eurípides (*Fenicias*, 8), un escoliasta afirma que se le dio este nombre al niño por los muchos regalos que recibió Harmonía el día de su nacimiento. Sin embargo, esta interpretación, como señala Vian ¹³⁵, es bastante dudosa.

¹³² Paus., IX, 5, 3.

¹³³ *Metamorfosis*: III, 126.

¹³⁴ Fab. 178.

¹³⁵ Op. cit., pág. 148, n. 3.



Para algunos autores, como M. Astour¹³⁶, Polidoro es simplemente un nombre sin historia, producto de una genealogía artificiosa; sin embargo, esto no es en absoluto cierto, ya que durante su reinado ocurrieron importantes hechos. Por ejemplo, cayó del cielo acompañado de un relámpago, sobre la cámara nupcial de Semele, un trozo de madera, al que Polidoro forró de bronce y denominó Dioniso Cadmo¹³⁷.

Su reinado comienza cuando Cadmo parte hacia Iliria; entonces Polidoro consigue el trono, quitándole el poder supremo a la familia de los *Spartoi*, que lo ostentaba durante la presencia de Cadmo¹³⁸.

Polidoro, devoto de Dioniso y rey pacífico, contrasta con Penteo, guerrero y enemigo de este dios, y dentro de esta hostilidad, Nonno incluye una historia según la cual¹³⁹: *hón parà Thébais skêptra labôn athémistos apenósphise Pentheys*.

¹³⁶ *Hellenosemitica*, pág. 164.

¹³⁷ Paus. IX, 12, 4.

¹³⁸ Paus. IX, 5, 4.

¹³⁹ *Dionysiaca*: V, 208-210.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

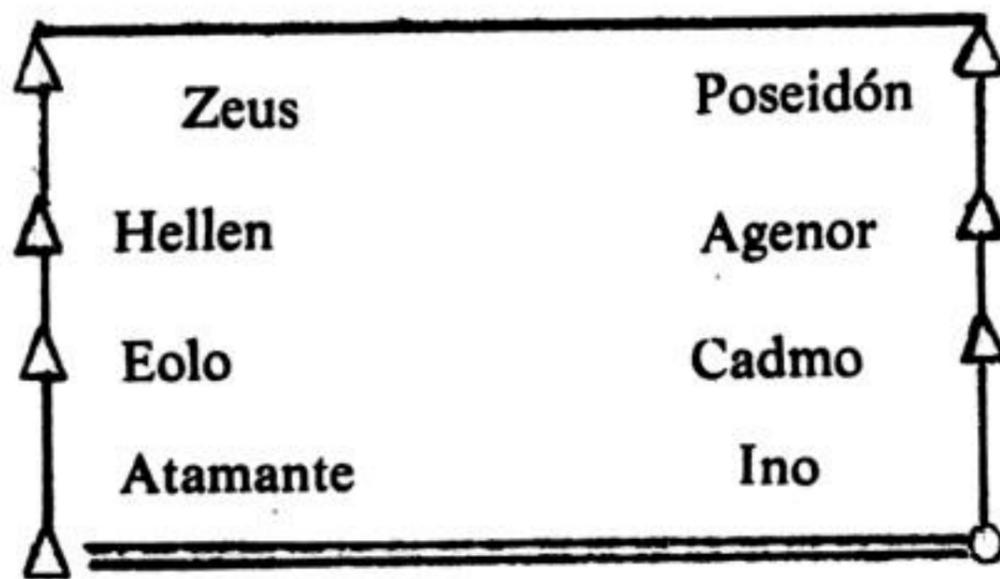
riamente un intercambio entre grupos, sea simétrico o no, sea directo o diferido. Pero no puede existir un grupo tan absorbente como los Olímpicos, a menos que se dé una situación excepcional de guerra o conquista.

En la familia de Cadmo se producen tres uniones matrimoniales con hombres y una con un dios, entre sus cuatro hijas; veamos entonces esta última unión humana.

Se trata de la de Ino. En la *Odisea* (V, 333) aparece como Leucotea, es decir, como transformada ya en una diosa marina. Pero antes de su metamorfosis había tenido una historia humana: había sido la mujer de Atamante, el cual casaba en segundas nupcias, pues antes había sido el esposo de Nefele, que le había dado dos hijos: Frixo y Helle.

Atamante era también otro monarca beocio e hijo de Eolo ¹⁴¹ y Euarete. Este Eolo era a su vez hijo de Hellen, hijo de Zeus, o, según otros autores, de Deucalión y Pirra.

Si aceptamos esta tradición defendida por algunos autores, según dice Apolodoro ¹⁴²: *hón ek Diòs gegennēsthai (énioi) légoysi* por la cual Hellen era hijo de Zeus, y la asociamos a la tradición fenicia de Cadmo, tenemos lo siguiente:



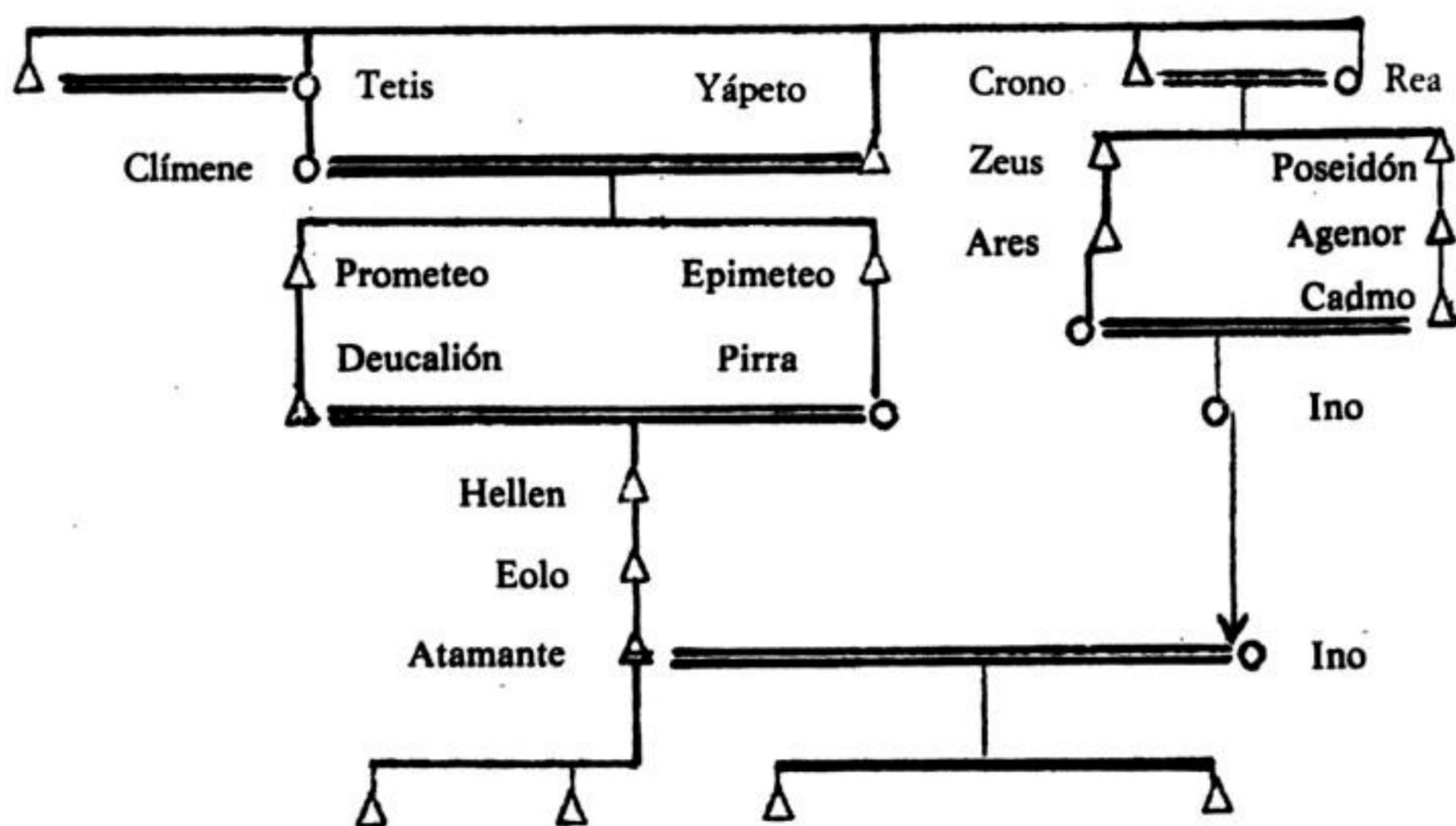
El matrimonio de Atamante e Ino es una unión entre *primos*. Si tomamos la tradición contraria, como Deucalión es hijo de Prometeo y Pirra lo es de Epimeteo, siendo estos dos hermanos hijos de Yápeto, un hijo de

¹⁴¹ Apolodoro: I, 9, 1.

¹⁴² Apolodoro: I, 7, 2.

Urano casado con una oceánide, y hermano del padre de Poseidón, tendremos en consecuencia, si seguimos aceptando la versión fenicia de Cadmo, esta nueva genealogía: el matrimonio entre primos es sustituido por otro entre una *tía* y *un sobrino*, aunque desplazado en una generación; dada la gran diferencia de edad que implica es lógico suponer que esta tradición sea tardía, ya que, incluso si eliminamos la versión fenicia de Cadmo sigue existiendo entre Ino y Atamante la misma diferencia de generaciones, anormal cuando la mujer es mayor que el hombre en el mito griego.

Estos hechos pueden apreciarse en el diagrama siguiente:



La diferencia de edad nos resulta aún más incomprensible si tenemos en cuenta que Atamante ya estaba casado antes de unirse a Ino, pero queda atenuada si tenemos en cuenta que como la filiación es patrilineal, la genealogía de Atamante debe desplazarse una generación hacia arriba, ya que el desplazamiento de Yápeto hacia abajo no corresponde a la realidad, sino que más bien subiría Clí-

mene. El matrimonio Ino-Atamante queda convertido entonces en una unión *tía-sobrino*.

Estructuralmente equivale esta versión a la anterior, en la que el matrimonio era entre primos, pero por las razones expuestas se puede considerar que esta segunda versión debe ser posterior aun en la forma atenuada *tía-sobrino*.

En todo caso la continuidad con las formas matrimoniales anteriores es total, genealógicamente, y funcionalmente se trata de un matrimonio entre dos *personajes reales* que sirve para establecer una alianza exterior entre ciudades.

Ino, en su mito, se encuentra estrechamente unida a su hermana Sémele y a su sobrino Dioniso.

Sémele, como ya hemos visto, se unió a Zeus, su bisabuelo en todas las versiones, y engendró a Dioniso. Esta unión, como ya hemos dicho, no debe ser considerada genealógicamente por disfrutar sus componentes de un *status* totalmente diferente; pero posee una gran importancia mitológica, ya que dará lugar al nacimiento de Dioniso, dios estrechamente unido a Tebas, y que, por la difusión de su culto, tendrá una gran importancia en relación con la familia de Cadmo: causará la muerte de su nieto Penteo y la desaparición de su hija Ino.

Acercas del mito de Ino existen dos versiones: en una de ellas es nodriza de Dioniso y es castigada por Hera. En efecto, a la muerte de Sémele, Ino convenció a Atamante de que recogiese al dios niño y le educase con sus hijos. Pero Hera, queriendo destruir, como en los demás casos, a los cómplices de los amores adúlteros de Zeus, los enloquece a ambos y cada uno de ellos mató a uno de sus hijos. Ino se arrojó al mar con el cadáver de su hijo Meliquertes y fue metamorfoseada en una diosa marina: Leucotea.

Esta diosa es bastante primitiva, ya que aparece en la *Odisea*¹⁴³; allí actúa como auxiliadora de los navegantes, y concretamente de Odiseo. A él le permite salir de una

¹⁴³ Od. V, 333 y sigs.; V, 346 y sigs.; 373; 459 y sigs.

tempestad y llegar a tierra, gracias a un velo (*krēdemnon*) que le ofrece, y que luego es recogido por ella, una vez que Odiseo hubo alcanzado la costa.

En esta versión tenemos, según Gustave Glotz, la supervivencia de un ritual de *ordalía* por el mar, consistente en el salto realizado desde una roca blanca al agua ¹⁴⁴.

El uso de estas rocas blancas estaría difundido, según G. Glotz, por todo el Egeo y con ellas se extendería el culto de Ino-Leucotea, que gozó de una gran popularidad y difusión geográfica, según demuestra Farnell ¹⁴⁵.

Para este último autor: «Se puede al menos apuntar la conclusión de que el tronco minio y las influencias cretociarias han tenido mucho que ver con el nacimiento y la difusión del culto de Ino-Leucotea y Palemón-Meliquertes» ¹⁴⁶.

Su culto, y por consiguiente su mito, están entonces enraizados en las más primitivas tradiciones beocias: las tradiciones minias. Este hecho lo reconoce también M. Astour, aunque como en su opinión los beocios fueron un contingente semítico-occidental asentado en Grecia, todo el ciclo mítico y ritual tendría su origen en el Oriente. Ino tiene paralelos en la *Asherah*, señora del mar de la mitología ugarítica ¹⁴⁷, relacionada con Baal. Este mito era conocido por los hititas, y por tanto en Asia Menor; del país de los Danuna pasaría a Beocia ¹⁴⁸.

Y lo mismo ocurriría con el de Meliquertes, figura que compara Astour con la del dios fenicio Melqart, y a la que relaciona con la práctica ritual de los sacrificios humanos ¹⁴⁹.

La deducción de estas instituciones a partir del mito no es del todo exacta, ya que en el segundo de los casos

¹⁴⁴ Véase: *L'Ordalie dans la Grèce Primitive. Etude de droit et de mythologie*, París, 1904, págs. 34-37; 117-118.

¹⁴⁵ L. R. FARNELL: *Greek Hero Cults and ideas of immortality*, Oxford, 1921, págs. 47 y 404-405.

¹⁴⁶ L. R. FARNELL: *Op. cit.*, pág. 47.

¹⁴⁷ *Hellenosemitica*, 206.

¹⁴⁸ M. ASTOUR: *Hellenosemitica*, pág. 207.

¹⁴⁹ M. ASTOUR: *Hellenosemitica*, págs. 209-212.

la comparación con el ritual no se encuentra en el propio contexto ritual griego, sino en el fenicio, dentro de la práctica de los sacrificios humanos a Melqart. Y en el primer supuesto tenemos que, por el propio contexto del mito de Ino, no es necesario suponer la existencia de una ordalía, ya que ella no necesita demostrar su inocencia bajo ningún aspecto, sino que se trata simplemente de un suicidio, debido al castigo de Hera, seguido de una recompensa por parte de los dioses opuestos a la esposa de Zeus.

En este sentido encontramos el mito tratado en Píndaro (*Olimpica*: II, 28 ss.), quien compara los sufrimientos de Ino con los de Sémele, los de ambas son causados por Hera como esposa celosa, y se relacionan con Dioniso. El poeta también compara sus recompensas: ambas son eternamente felices, la primera en el mar y la segunda en el Olimpo. El culto de Sémele está asociado al de las diosas del Olimpo, dice el propio Píndaro (*Pítica*, XI, 3 ss.), y el de Ino al de las Nereidas.

En esta versión Ino se halla exenta de toda culpabilidad y actúa empujada por la locura que le envía Hera. A partir de Píndaro encontramos esta tradición en Eurípides, quien la utiliza para señalar la inferioridad de la mujer en el matrimonio¹⁵⁰, al decir: *O gynaikôn léchos polyponon, hōsa btotois érexas ēdē kaká.*

Ino, en estas tradiciones, es entonces una víctima injustamente castigada por Hera. Así la describe Pausanias (en: I, 44, 7), donde da también la versión contraria, y donde la pone en relación, junto con su hijo, con el Istmo de Corinto y los Juegos Istmicos¹⁵¹. El la considera también una divinidad del mar¹⁵²: *Inō dè theôn eínai tōn thalassión.*

La Ino, enloquecida, inocente e injustamente castigada por Hera, aparece también en las fuentes latinas. Ovidio (*Metamorfosis*, IV, 513-562) describe su mito y señala que es Poseidón el que la acoge en las aguas marinas¹⁵³,

¹⁵⁰ Narra el mito en *Medea*, 1282-1292; 1291-1292.

¹⁵¹ También Pausanias: II, 1, 3.

¹⁵² Pausanias: IX, 5, 2.

¹⁵³ Met.: IV, 539-542.

y la mala conducta de Hera aparece en la boca de las sidonias, compañeras de Ino, que acusan a Hera de su crueldad y envidia con respecto a Ino. Esta crueldad se volverá en contra de ellas, a las que la diosa metamorfoseará en piedra o en pájaros.

En el mismo sentido trata el mito Ovidio en sus *Fasti*¹⁵⁴ y Servio¹⁵⁵.

Apolodoro, lo mismo que Pausanias, recoge a su vez esta versión y la opuesta. A la Ino enloquecida e inocente la considera también como diosa marina¹⁵⁶, poniéndola en relación con los Juegos Istmicos. Pero también nos da de ella el retrato opuesto¹⁵⁷ en otra versión, según la cual Ino odiaba a los hijos que Atamante había tenido de Nefele, su primera esposa, y concibió contra ellos el siguiente plan. Persuadió a las mujeres beocias de que tostasen las semillas del trigo antes de plantarlas; en consecuencia ese año no hubo cosecha, y el rey envió unos mensajeros a Delfos para realizar una consulta. Pero Ino persuadió a estos mensajeros para que dijese al rey que el oráculo había ordenado que sacrificase a Frixo, uno de los hijos de su primer matrimonio.

Así lo hubiera hecho si Nefele no los hubiera raptado con la ayuda de un carnero de oro que le había dado Hermes.

Pero después, e impulsado por Hera, que le enloqueció, Atamante mató a uno de los hijos de Ino, Learco, y ella se arrojó al mar con el otro: Meliquertes. Atamante entonces abandona Beocia y se va a asentar a un país llamado posteriormente Atamantia.

En este texto, Apolodoro no indica que Ino pasase a ser una diosa ni que fuese acogida por Poseidón, sino que se limita a decir escuetamente¹⁵⁸: *Inò dè Melikértēn meth' eaytēs eis pélagos érripsen*.

Tampoco aparece claramente la hostilidad entre Ino

¹⁵⁴ *Fasti*: VI, 485-505.

¹⁵⁵ Servio: *Ad Virg. Aeneid.*, V, 241.

¹⁵⁶ Apolodoro: III, 4, 3.

¹⁵⁷ Apolodoro: I, 9, 1-2.

¹⁵⁸ Apolodoro: I, 9, 2.

y Hera, sino solamente la de Hera y Atamante. Ello se debe probablemente a que en este caso Ino sigue el mismo modelo de conducta que la diosa: ella es, como Hera, una esposa que odia a los hijos de su marido que no son suyos; y, como ella, procede a llevar a cabo una serie de actos ocultos, sin el conocimiento de los hombres¹⁵⁹, o bien actos en los que participan hombres, como la consulta oracular, pero realizados claramente en contra de su marido.

Ino es entonces, en esta versión del mito, la esposa del rey rebelde, como Hera, y enemiga de la fecundidad de los campos y de los hombres, por una parte, y la esposa víctima de su matrimonio por la otra. Su mito heroico reproduce los caracteres esenciales de Hera, a nivel divino, y los continúa resolviendo en el mismo sentido. Ino plantea de nuevo los diversos aspectos positivos y negativos del *status* de la esposa en lo que afecta a la fecundidad propia y a la fecundidad del hombre independientemente de las relaciones que mantiene con ella. En su historia la esposa rebelde humana vuelve a aparecer como antifecunda en los dos niveles citados, y si extiende su actividad maternal fuera del matrimonio, como en el caso de Dioniso, es inmediatamente castigada por la diosa Hera, que actúa defendiendo la integridad de esta institución, por lo que se enfrenta, además de con el propio Zeus, con su hermano Poseidón, que da cobijo a Ino y la convierte en diosa Leucotea.

A través de la versión negativa podemos observar cómo el malestar estructural que parece caracterizar a los matrimonios entre dioses se encuentra igualmente reproducido a nivel humano.

En Pausanias (I, 44, 7) esta historia se encuentra en varios pasajes de su obra; así (I, 24, 2), al narrar el vuelo del carnero¹⁶⁰, o en (VII, 3, 6) donde nos da la descendencia de los hijos de Atamante, y donde indica que

¹⁵⁹ Dice Apolodoro (I, 9, 1), a propósito del tueste de las semillas: *lambánoysai de krúpha tōn andrōn toýto éprasson.*

¹⁶⁰ Paus. VI, 21, 11.

Atamante, junto con los minios, de Orcómenos fundó Teos.

Habla también de la descendencia de su tercer matrimonio con Temisto (IX, 3, 6), así como de su lugar de residencia originario, junto al lago Copais ¹⁶¹.

Del mito del sacrificio de los niños y de su entrada en el poder de Orcómenos proporciona Pausanias también alguna información ¹⁶². Esta versión es asimismo recogida por Higino ¹⁶³, que transmite además otra nueva tradición que se remontaría a Eurípides, probablemente recogiendo el argumento de la Ino del trágico: Atamante se casa en terceras nupcias con Temisto creyendo que Ino, que se había marchado al monte con las Bacantes después del fracaso del sacrificio, habría muerto.

Ino volvió al palacio y se presentó a Atamante, que la ocultó; enterada Temisto, decidió matar a los hijos de Ino, pero ésta había sido introducida precisamente por Atamante como criada de su esposa.

Temisto ordenó entonces a su sirvienta que vistiese a sus hijos de blanco y a los de Ino de negro, para matarles; Ino cambió los vestidos, y Temisto entonces, muertos sus hijos, se suicidó.

Esta historia también la relata Higino en otros lugares ¹⁶⁴. Allí se dice que a continuación Atamante se volvió loco y confundiendo a Learco, el hijo de Ino, con un ciervo, le mató; entonces Ino: «cum minore filio Melicerte in mare se deiecit et dea est facta» (Fab., IV, 5).

En esta versión la locura, como en Apolodoro, afecta sólo a Atamante, y ella vuelve a valorar la fecundidad de la esposa: Ino, y a condenarse la antifecundidad de Temisto.

La esposa que odia a los hijos de su marido que no son los suyos es criticada, pues terminará matándose a sí misma y a sus propios hijos. Y si se alaba a los hijos

¹⁶¹ Paus. IX, 4, 1.

¹⁶² Paus. IX, 34, 5-8.

¹⁶³ En su fab. II, y en fab. IV, en la que transmite una nueva tradición de la Ino: Euripidis.

¹⁶⁴ Fab. I, IV, 5, y V.

anteriores, tenidos por su esposo, es para indicar el predominio de la *filiación patrilineal*.

Las tres versiones del mito se complementan entonces, planteando todas un mismo problema que resuelven en una sola dirección ya prefijada anteriormente¹⁶⁵. A pesar de su diversidad aparente, la figura de Ino es unitaria: está caracterizada simplemente como esposa, con las notas positivas y negativas que tal *status* comporta, y Atamante aparece únicamente como esposo y rey, pero no dotado de ninguna propiedad especial, como las que, por ejemplo, poseía Aristeo.

El matrimonio de estos personajes es arquetípico, ya que plantea casi todos los problemas con los que esta institución aparece en el mito; su unión es un tratado de política exterior realizado entre dos casas reales: la tebana y la de Atamante, que puede ser Tesalia, Orcómenos, etc.

Tenemos, pues, ya todos los matrimonios que se originaron a partir de la familia de Cadmo. Si exceptuamos el de Sémele, veremos que todos los restantes continúan formalmente los de la mitología divina, ya que se reducen a un único tipo: la unión entre *primos* o *tío-sobrino* y viceversa, estrictamente equivalentes.

Tales matrimonios suponen una alianza con los miembros de la I Función, alianza que en este caso se realiza a nivel interurbano, y que posee dos aspectos: 1) La alianza simple con un rey: Atamante; 2) La alianza con una figura compleja de un rey *metieta*, oracular e iátrico, que posee además un control de la fecundidad, que será Aristeo. Este tipo de rey no es único en el Ciclo Tebano, ya que aparecerá posteriormente una figura similar a él con Amfiarao.

La alianza interior se realizará fundamentalmente con los guerreros, miembros de la II Función, siguiendo las mismas formas matrimoniales e introduciendo el princi-

¹⁶⁵ La segunda versión, la de Apolodoro, se encuentra también en Ovidio (*Fasti*: III, 852 al fin, y II, 628), que menciona los episodios de la semilla quemada, el falso sacrificio y el vuelo en el carnero de oro.

pio de *reciprocidad*, necesario para un desarrollo del intercambio a nivel pacífico.

Esté intercambio ordenado se realiza dentro de un sistema patrilineal y patriarcal, también a nivel heroico, en el que la fecundidad dentro del matrimonio es definida como una propiedad de la esposa únicamente en tanto que está subordinada al marido; se acepta la fecundidad masculina autónoma fuera del matrimonio, pero no la femenina, tal y como indican los mitos de los tres matrimonios de Atamante, ya que, al final de sus sangrientos matrimonios, este rey no se suicida, como dos de sus esposas, aunque una de ellas quede convertida en diosa, sino que parte a fundar colonias.

La unión del monarca con las dos Primeras Funciones y su relación con la III, aparece expresada en el caso de Antíope, la madre de Amfión y Zeto, constructores, e incluso en algún caso fundadores de la ciudad de Tebas.

El mito de éstos constituye la continuación lógica y necesaria del mito de Antíope, según ha demostrado F. Vian¹⁶⁶. Su historia y la de Cadmo, rivales en lo que a la constitución y fundación de la ciudad se refiere, no son opuestas, sino complementarias, porque: «Amfión y Zeto no son únicamente los réprobos de Tebas, son sobre todo los constructores de las murallas y, con este título, juegan su papel, un papel subalterno, pero indispensable en los orígenes de la ciudad»¹⁶⁷.

De entre ellos, Amfión posee una gran afinidad con Apolo: como él, es gemelo, músico, pastor y propietario de una lira mágica; y también aparece como esposo de Níobe, cuya relación con la fecundidad es evidente y cuyas siete hijas e hijos pasarán a ser los héroes tutelares de cada una de las Siete Puertas de Tebas¹⁶⁸. De todas estas hijas solamente sobrevivirá Cloris, la mayor, cuyo nombre se refiere a la fecundidad de las plantas, y que por tanto también se asocia a la III Función¹⁶⁹.

¹⁶⁶ *Les Origines de Thèbes*, págs. 69-75.

¹⁶⁷ F. VIAN: *Ibidem*, pág. 74.

¹⁶⁸ F. VIAN: *Op. cit.*, pág. 75; Higino: *Fab.* 69, 7.

¹⁶⁹ Véase Apolodoro: III, 5, 6, que dice que luego casó con Neleo.

También la relación de Zeto con la III Función es muy clara por sus actividades de agricultor, ganadero y cazador. Zeto se casa con Edón, el ruiseñor, pájaro caracterizado por su canto, melodía que varía con las estaciones, según Eliano (N. A., XII, 28), y que es amante de la música y de la fama, según Cármide de Marsella¹⁷⁰: *Chármidos akoýō tcý Massaliōtoy légontos philómoyson mèn eínai tèn aēdóna, éde dè kai philodoxon.*

No sólo eso, sino que el pájaro citado es el que posee, de entre todos los existentes, la voz más musical y más clara¹⁷¹; su canto era elaborado, y las madres lo enseñaban a sus hijos¹⁷². El ruiseñor era muy amante de la libertad, y su carne provocaba el sueño, dice este último autor, citando a Homero cuando habla del sueño como el más poderoso de los dioses, capaz de vencer a Zeus¹⁷³.

Zeto se relaciona, pues, con la III Función, pero también con un elemento asociado a la I normalmente: el *canto*, por lo que se hace similar a su hermano Amfión. Ambos poseen entonces una relación compleja con la fecundidad, pero es claro que están innegablemente asociados a ella, constituyendo en la leyenda de la fundación de Tebas la III Función, como ha indicado Francis Vian¹⁷⁴.

La madre de estos gemelos, Antíope, posee una leyenda que se ha complicado mucho debido a las rivalidades políticas existentes entre diversos cantones beocios.

De ella existen fundamentalmente dos genealogías, una la hace hija del dios río Asopo¹⁷⁵; su tumba, en esta versión y la opuesta, aseguraba la fecundidad al territorio de Tebas por su carácter de heroína de la fecundidad y por su vinculación con esta ciudad.

Esta conexión es mucho mayor en la otra genealogía,

¹⁷⁰ Eliano: NA, V, 38.

¹⁷¹ Eliano: NA, I, 43.

¹⁷² Eliano: NA, III, 40, y Aristóteles: *Hist. anim.*, 536 b, 17.

¹⁷³ Véase II., XIV, 233, y Eliano: NA, I, 43.

¹⁷⁴ *Les Origines de Thèbes*, págs. 242-243.

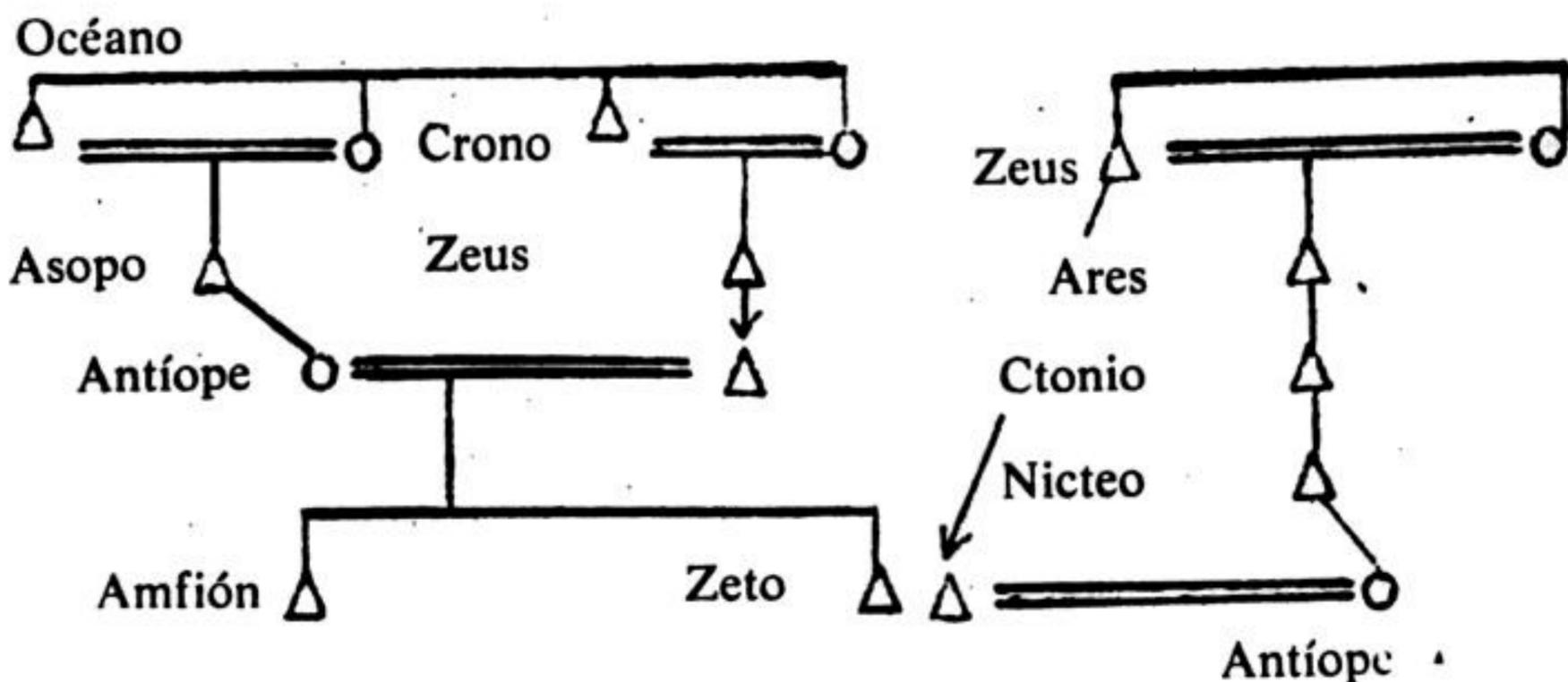
¹⁷⁵ Véase: Od. XI, 260-265, y Pausanias: II, 3, 2.

pues en ella se le hace hija de Nictéo, un hijo de Ctonio, el *Spartoi*, y por tanto, cuñada de Polidoro.

Esta tradición se encuentra en el propio Pausanias (II, 6, 2) y en Apolodoro (III, 5, 5), así como en Higino (Fab., 7), y en su Fab. 8 recoge la versión de Antíope que había expuesto Eurípides en su tragedia de este nombre.

En ambos casos Antíope es amante de Zeus, que es el padre de estos gemelos, lo que explica su asociación con la I Función.

Las dos genealogías son entonces como sigue:



En el primer caso vemos muy claramente que el matrimonio de Antíope es una unión *tío-sobrino*, y en el segundo, entre el tatarabuelo y la nieta. Además de esta unión divina, Antíope tuvo también a Epopeo, según Asio, al que cita Pausanias ¹⁷⁶.

Esta versión, como indica Vian, es un producto local de Sición, en donde Epopeo era rey, elaborado con el fin de poner a la heroína en conexión con su ciudad; los sicionios serían también los que con este mismo fin acabarían cambiando la tradición de Antíope hija de Asopo por la de Antíope hija de Nictéo. La tradición más primitiva nos muestra entonces la vigencia del matrimonio entre el *tío y la sobrina*.

¹⁷⁶ En II, 6, 4: *Antiópē d'éteke Zēthon kai Amphiona dion Asōpoŷ koyrē potamoŷ bathydinēentos, Zēni te kysamēnē kai Epōpēi poimēni laōn*

La elaboración de Sición pasará luego a Tebas, que la conservará, pero haciendo de Nictéo un autóctono hijo de Ctonio¹⁷⁷, y estableciendo un combate entre Tebas y Sición¹⁷⁸ debido al rapto de Antíope por Epopeo, que terminaría con la derrota de Tebas y la muerte del rey de Sición a causa de las heridas recibidas en la batalla; su sucesor devuelve a Antíope a los tebanos, y así finaliza la guerra. Esta versión es, como indica Vian¹⁷⁹, una reelaboración sicionia de la adaptación beocia para justificar a su ciudad.

Apolodoro (III, 5, 5) da otra similar, pero sustituye el rapto por la huida de Antíope para escapar de la ira de su padre al conocer el embarazo, y figura que Sición es derrotada por Tebas, Epopeo muerto y Antíope devuelta por la fuerza; ésta es, lógicamente, la versión tebana.

El matrimonio con Epopeo es sólo entonces una reelaboración de Sición y no lo tendremos consecuentemente en cuenta. Si hacemos abstracción de él podremos observar que Cadmo no se alía más que indirectamente, a través del matrimonio de Polodoro, con los personajes de la III Función, que aparecen un poco aislados con respecto a la familia real, aunque de hecho colaborarán con él levantando las murallas de la ciudad.

Este tipo de pacto no es, pues, matrimonial; en él hay que destacar que los miembros de la III Función poseen también propiedades de la I, debido a su origen paterno, y que nacen, en la tradición más primitiva, de la unión de un tío y su sobrina.

Esta función de la Fecundidad se halla así integrada tanto en la monarquía terrena como en la divina; y en ambas sigue un mecanismo similar, pues Zeus se asocia a los dioses de la fecundidad, excepto con Demeter, más mediante pactos que a través de uniones sexuales, casi exclusivamente centradas en las mujeres más relacionadas

¹⁷⁷ F. VIAN: *Les Origines de Thèbes*, págs. 194-197.

¹⁷⁸ Que recoge Pausanias: II, 6, 1-3.

¹⁷⁹ Op. cit., 196.

con el complejo mundo de la Soberanía, lo cual puede ponerse en relación con el desprestigio mítico de la III Función.

Hemos completado la historia de la familia de Cadmo, sus matrimonios, la instauración de la Soberanía real. A partir de ahora comenzaremos a considerar el reinado de Polidoro, quien se había unido a una mujer de las *Spartoi*: Nigteida.

El *reinado de Polidoro* no posee ningún incidente especial, aparte del problema de su sucesión. Cuenta Pausanias (IX, 5, 4-9) que este rey murió dejando a un hijo de corta edad: Lábdaco, lo que hizo necesaria una regencia. Como el rey difunto no tenía hermanos, el gobierno pasó a manos de Nigteo, el padre de la reina y hermano de Antíope, pero a su vez éste murió y la regencia pasó a su hermano, Lico.

Cuando Lábdaco creció, Lico le devolvió su poder, pero como murió pronto dejando también otro hijo muy joven, Layo, Lico asumió la regencia por segunda vez. Durante la misma, Amfión y Zeto reunieron un ejército y atacaron Tebas; ambos vencieron a Lico, que decidió sacar de la ciudad a Layo para que se conservase la raza de Cadmo ¹⁸⁰.

En su reinado los gemelos añadieron la ciudad baja, a la que llamaron Tebas, pues antes sólo existía la Cadmeia; pero sus familias se vieron afectadas por una maldición: la de Amfión fue diezmada por la plaga, y la de Zeto se terminó con la muerte de su hijo por error; con lo cual, al quedarse sin descendencia masculina las familias de los usurpadores, el reino volvió a Layo ¹⁸¹.

Esta versión, dice Vian, no es tebana y coincide con la versión sicionia que recoge Pausanias (II, 6, 2-3). Apolodoro ¹⁸² nos proporciona también otra versión de los hechos: según él, Lábdaco pereció como Penteo por haberse opuesto al culto de Dioniso, y como dejaba a su hijo Layo

¹⁸⁰ Paus. IX, 5, 6.

¹⁸¹ Paus. IX, 5, 9.

¹⁸² III, 5, 5.

con un año de edad solamente, el gobierno fue usurpado por Lico, el hermano de Nicteo. Ambos hermanos provenían de Eubea, de donde habían tenido que huir tras haber matado a Flegias; en un principio se habían refugiado en Hiria, pero habían sido introducidos en Tebas por Penteo, quien por amistad les había concedido el derecho de ciudadanía.

Lico fue elegido así *polémarchos* por los tebanos y posteriormente desempeñó el poder supremo por veinte años, hasta que fue asesinado por Amfión y Zeto. Ello se debería a que Nicteo, tras la huida de Antíope a Sición, se había suicidado y dejado a Lico el encargo de vengarle sobre Antíope y Epopeo; éste habría atacado la ciudad, matado al rey y traído a Antíope de vuelta, exponiendo a los gemelos, que se vengaron mediante el asesinato y usurparon el poder.

Para Apolodoro (III, 5, 6) Zeto casó con Tebe y Amfión con Níobe, siendo eliminados por los hijos de Leto: Apolo y Artemis, sus descendientes en el caso de Amfión. Zeto parece no tener descendencia masculina porque, después de la muerte de Amfión, el poder vuelve a manos de Layo, que también había sido apartado de la ciudad.

Esta es la versión verdaderamente tebana, como ya afirmó Vian¹⁸³ en ella no tenemos regencias, sino *usurpaciones* por la fuerza, obra de unos individuos pertenecientes a una *clase militar*.

Pero, sin embargo, podemos observar algunas reelaboraciones. Dentro del texto de Apolodoro se deduce que tras la muerte de Lábdaco debió poseer en primer lugar el poder Penteo, un jefe militar al cual Lico simplemente duplica, ya que las relaciones entre ambos no son claras. Apolodoro dice lo siguiente¹⁸⁴: *dià tén pros Penthéa oikeiòtēta egegónesan polítai*, es decir, «recibieron el derecho de ciudadanía por su amistad con Penteo». Esta es la traducción de Frazer¹⁸⁵, con la que no está de acuerdo

¹⁸³ Op. cit., págs. 199-201.

¹⁸⁴ III, 5, 5.

¹⁸⁵ *Apollodorus*, I, 337.

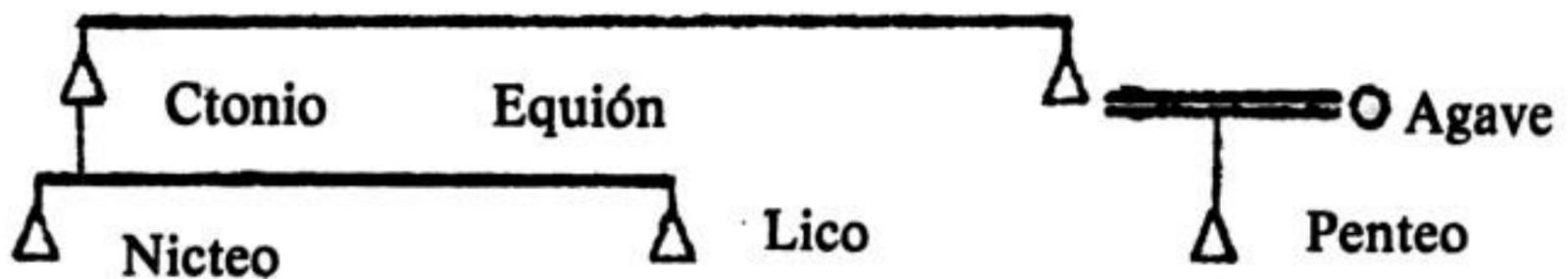
Francis Vian, quien traduce la frase así: «reçurent le droit de cité à cause de leurs liens de parenté (*oikeióteta*) avec Penthée»¹⁸⁶.

En realidad la traducción de Vian no es del todo correcta; la cambio porque, como ya señaló Vian, el párrafo es absurdo, pues si Lico y Nicteo fuesen familiares de Penteo, poseerían ya por sí mismos el derecho de ciudadanía.

Esto ocurrió primitivamente en la tradición tebana, pero a ella se mezcló la que los hacía habitantes de Hiria, y Apolodoro confunde ambas.

Lico es entonces un verdadero *Spartos*, que desempeña un papel idéntico al de Penteo; por ello es posible afirmar que: «la introducción de Lico en la historia de la dinastía de Tebas es un hecho secundario, pero que se remonta, sin embargo, a una fecha antigua, porque es anterior a los Cantos Ciprios. Este nuevo personaje ha sido modelado por los beocios según un tipo propio de Tebas: el jefe militar con vocación de regente»¹⁸⁷.

La proximidad de Lico y Penteo no es sólo funcional, sino también de parentesco, ya que ambos son primos hermanos:



A través de la historia de estas continuas tomas de poder por parte de la descendencia de los *Spartoi* podemos apreciar cómo en el mito se tiende a considerar a la clase militar como estrictamente especializada en su propia función guerrera, e igualmente, que todas sus tomas de poder son temporales y terminan fracasando, recuperando siempre en último término la soberanía la casa de Cadmo. Posteriormente volveremos a encontrarnos con

¹⁸⁶ *Les Origines de Thèbes*, 200.

¹⁸⁷ F. VIAN: *Ibidem*, pág. 200.

una nueva usurpación o regencia por parte de Creonte, el *Spartos* hermano de Yocasta.

Volviendo a Lábdaco y su padre Polidoro, su genealogía es citada por diversos autores, entre ellos Eurípides (*Fenicias*, 7/10), quien indica que el poder real que disfrutó Penteo no fue una usurpación, sino una concesión de Cadmo ¹⁸⁸.

Pero Penteo, que sustituye a Cadmo en su vejez, no es propiamente un *ánax*, sino más bien un ¹⁸⁹: *kratýnōn têsde thēbaias chronós*, un delegado de Cadmo que le ayuda a gobernar la ciudad, pero que no llega propiamente a ser rey.

Penteo, en las mismas Bacantes, sigue poseyendo el poder político, pero también toda la mentalidad y las características de un soldado ¹⁹⁰, y Eurípides así nos lo describe ¹⁹¹. Estas particularidades se encontrarán igualmente en todas las descripciones posteriores de Penteo, como, por ejemplo, en Nonno ¹⁹², que afirma que Polidoro fue desterrado de Tebas por Penteo, un *athémistos ánax*, lo que confirma en *Dionysiaca* (XLVI, 258-260). Esta tradición naturalmente contradice la de Eurípides, pero señala muy intensamente el carácter no real de Penteo y su *hybris* bélica, señalada también por Opiano (*Cyngetica*: IV, 295) y Ovidio (*Metamorfosis*: III, 511-563), pero este último no indica que Penteo expulsase a Polidoro, ni que recibiese el poder de Cadmo, sino que se limita a describirlo dirigiendo contra el dios al grupo de guerreros *Spartoi*.

Penteo es entonces la antítesis de Polidoro, él es guerrero y enemigo de Dioniso, mientras que Polidoro es soberano y amigo del dios, ya que como hemos visto en Pausanias (IX, 12, 4), instituye un culto a Dioniso-Cadmo.

¹⁸⁸ *Bacantes*: 44-46, 212-214.

¹⁸⁹ *Bacantes*: 660.

¹⁹⁰ F. VIAN: Op. cit., págs. 180-181.

¹⁹¹ *Bac.* 539-555, 994-1001.

¹⁹² *Dionysiaca*: XLIV, 184-187; XLV, 8-17, 86-89, 218-219; V, 206-210.

Esta hostilidad puede desembocar en la expulsión del rey, según se deduce en Nonno, pero normalmente es menos violenta. Penteo ayuda y releva del poder a Cadmo y ocupa el lugar vacante del rey al morir Polidoro, o tras su desaparición, en la que él mismo puede haber intervenido según la tradición tebana, ya que las «regencias» se encuentran en tradiciones diferentes.

Pero además de un rey auxiliar o temporal y de guerrero, Penteo conserva otro rasgo en su figura: el de víctima expiatoria, papel cumplido por los *Spartoi* a lo largo de la historia de la fundación de Tebas. Su figura correspondería entonces también, parcialmente, a la de los reyes temporales descritos por J. G. Frazer¹⁹³.

Este carácter de «dying god» es reconocido también por M. Astour para la figura de Penteo¹⁹⁴, aunque en vez de un opuesto hace de él un doblete de Baco, y en vez de un origen indoeuropeo le atribuye naturalmente un origen oriental semítico-occidental, que se extendería no sólo a su figura, sino a todo el movimiento dionisiaco¹⁹⁵. Como en los casos anteriores, la comparación de Astour es válida si tomamos elementos aislados, pero considerada en su conjunto es insostenible, porque en cada mito disgrega únicamente los elementos que le sirven para defender su argumentación, actuando de un modo arbitrario, y excluye los restantes, que en este caso son los esenciales, como, por ejemplo, el carácter guerrero de Penteo.

El mito de Polidoro se encuentra también en otras fuentes, pero muchas veces es citado solamente como un eslabón en la genealogía de la casa real de Tebas, como, por ejemplo, en Heródoto (V, 59), Diodoro Sículo (IV, 2) y en Higino (Fab., 179). En ningún caso se añaden caracteres nuevos a su mito, aunque pueden desarrollarse más los preexistentes, como en el caso de la expulsión de Penteo contra Polidoro, o bien la historia contada por Diodoro Sículo (XIX, 53), quien afirma que Polidoro

¹⁹³ *La Rama dorada*, passim, y F. VIAN: Op. cit., pág. 183.

¹⁹⁴ *Hellenosemitica*, pág. 174.

¹⁹⁵ *Ibidem*, págs. 176-204.

expulsó a los tebágenes y que éstos, bajo Amfión y Zeto, volvieron y le expulsaron a él.

Después de las usurpaciones a los regencias del grupo de los *Spartoi* en su primera fase el trono de Tebas vuelve a las manos de uno de los miembros de la casa de Cadmo, Lábdaco.

7) *Lábdaco*.—Su reinado fue breve, y según Apolodoro terminó con el enfrentamiento del rey con Dioniso; su figura es poco conocida. No sabemos quién pudo ser su esposa, y su personalidad se define fundamentalmente por su cojera.

Queda huérfano muy joven y por ello el trono de Tebas es ocupado por un usurpador o regente, y al morir ocurre lo mismo debido a que deja un hijo de muy temprana edad.

Su final es normalmente violento: o bien muere a causa de Dioniso, o bien es expulsado por Amfión y Zeto, que usurpan así el poder real en las versiones tebanas más primitivas. Una de ellas es recogida por Higino (Fab., 9), el cual afirma que: *Amphion et Zetus... Laiumque Labdaci regis filium in exsilium eiecerunt, ipsi ibi regnum obtinere coeperunt*. Dado que en todas las versiones Layo deja Tebas muy joven y que aquí no se hace referencia a ningún tipo de «regente» que gobernase en sustitución de Layo, podemos suponer que Higino recoge una tradición en la cual estos gemelos mataron o expulsaron también a Lábdaco con Layo.

No obstante, en otra de las fábulas (76) suministra Higino la tradición opuesta, ya que su lista de reyes de Tebas sigue el siguiente orden: Cadmus-Polidorus-Pentheus-Lábdacus-Lycus-Amphion et Zetus-Laius-Oedipus-Polynices et Eteocles-Creon; en este caso, pues, se inscribe más bien la tradición tebana de Apolodoro. Pero esto demuestra no sólo que Higino se inscribe en ella, sino también que, posiblemente, pudiese recoger otra tradición diferente, ya que Higino asocia muchas tradiciones opuestas.

Esta tradición posible sería la más primitiva de todas, y en ella faltaría Lico, personaje de introducción posterior

a la leyenda originaria, como ya hemos indicado, aunque también sería compatible con la existencia de Layo, pues después de su muerte dice Apolodoro que: *Láion de exébalon* (III, 5, 5).

Pero Higino también es mudo acerca de la personalidad de Lábdaco; aparte de en estas dos ocasiones, cuando normalmente lo cita es simplemente para indicar que era el padre Layo (como en Fab., 66 y 85).

En la tragedia ática, aparte de las alusiones genealógicas banales como la de Eurípides (*Fenicias*, 8-9), tenemos referencias a Lábdaco como el cabeza de una familia desgraciada, maldita por los dioses generación tras generación, y que inspira horror a los humanos ¹⁹⁶.

Genealógicamente el mito de Lábdaco es entonces un mito vacío, ya que no sabemos con quién se casa, y a nivel general sólo podemos señalar en su figura una hostilidad constante contra los miembros del grupo o clase de los guerreros, lógica en la figura de un rey, que puede ser ampliada a una hostilidad con Dioniso en la versión de Apolodoro, pero en ella tampoco se describe concretamente cuál fue su muerte.

Aparte de su definición como rey no guerrero, que es la única que encontramos de Lábdaco en todas las versiones, su carácter mítico fundamental es su *cojera*.

Este elemento es mitológicamente muy significativo, y en el mito de Layo no constituye una nota aislada, sino un elemento de una estructura más amplia que abarca a todo el conjunto de su familia, en opinión de C. Lévi-Strauss, quien ha realizado un análisis del mito en su *Antropología estructural* ¹⁹⁷.

El agrupa los elementos del mito en una tabla de episodios y propiedades colocados verticalmente que abarcan de Cadmo a Antígona.

En la primera columna se indican las relaciones, demasiado estrechas, entre parientes; en la segunda, estas mismas relaciones, pero demasiado hostiles; en la tercera,

¹⁹⁶ Por ejemplo, en Sófocles: *Edipo en Colono*, 215-221; *Antígona*, 594.

¹⁹⁷ Página 194.

la muerte de monstruos por personajes de esta familia, y en la cuarta, las deformidades o monstruosidades físicas que ella posee, concernientes a las piernas y la forma de andar.

Además de esta articulación vertical aparece otra horizontal, por la que elementos pertenecientes a las cuatro columnas se agrupan en una al pertenecer sucesivamente a un mismo personaje; y a nivel general el mito de toda esta familia viene a plantear el problema de las relaciones de hostilidad entre parientes y de su afectividad sexual, indicando que en ellas debe conservarse una buena distancia o una cierta medida, y que tanto una proximidad como un alejamiento excesivo conducen a una inmediata destrucción. Un símbolo de esta proximidad lo serían las piernas torcidas, que indicarían una excesiva proximidad de los labdácidas con la Tierra, la madre, en sentido figurado.

A través de su análisis, que más que nada constituye un ensayo, C. Lévi-Strauss no intentó agotar este mito o mitos, a los que, como él mismo indicó, ni siquiera conocía a fondo. Este análisis es entonces incompleto, ya que elimina muchos de los caracteres de los personajes, como su carácter político, o en el caso de Layo, por ejemplo, su relación con el homosexualismo, de una gran importancia en el mito. Por otra parte, hay que tener también en cuenta que estos mismos problemas, planteados en este caso a nivel heroico, han sido también desarrollados a nivel divino, al originarse el sexo, el matrimonio, la familia y el poder político del grupo social-familiar.

Por consiguiente no puede aislarse el problema en este único nivel, sino que debe ser considerado dentro del mito griego en general, tal y como hace Vian y como estamos haciendo en el presente trabajo.

La cojera de Lábdaco es entonces un elemento significativo en la figura de este rey, que por tanto no es una figura totalmente vacía, como pretende Astour¹⁹⁸. Y para

¹⁹⁸ *Hellenosemitica*, pág. 164.

apreciar su significación plena será necesario pasar a examinar el mito de su hijo Layo.

8) *Layo*.—Ya hemos visto cómo en su infancia este rey fue expulsado de la ciudad, viéndose obligado a refugiarse en la casa de Pélope.

Una vez crecido, Layo se enamoró del hijo de su huésped, Crisipo o «el de los cabellos de oro»; inventó así la homosexualidad, raptando al joven a continuación¹⁹⁹. La misma afirmación se encuentra en Higino²⁰⁰, quien especifica que la carrera de carros en la que Layo realizó el rapto tenía lugar dentro de los Juegos Nemeos, y Pélope recupera en esta versión a su hijo por la fuerza, lo que contrasta con la dada por escolio a Eurípides (*Fenicias*, 1760), según la cual Crisipo se suicidaría por vergüenza después del hecho.

Esta leyenda fue en un principio considerada como una elaboración no anterior a Eurípides, pero como señala Vian²⁰¹, esta opinión es errónea, ya que la homosexualidad tuvo una gran importancia en Tebas en época histórica, sobre todo en los círculos militares, fundamentalmente en el batallón sagrado de Epaminondas²⁰².

En él los soldados estaban unidos por vínculos eróticos, y por ello sería posible apuntar como hipótesis una cierta relación de las prácticas pederásticas con los *Spartoi*, como cofradía cerrada de guerreros²⁰³.

Este homosexualismo militar podría poseer un cierto carácter primitivo si se lo relaciona con los Männerbunde indoeuropeos, y a través de él Layo aparecería relacionado con la clase militar de los *Spartoi*.

¹⁹⁹ Apolodoro: III, 5, 5.

²⁰⁰ Fab. 85.

²⁰¹ Op. cit., pág. 226.

²⁰² Esta invención de Layo es recogida también por Eliano (NA, VI, 15), quien cita expresamente a Eurípides. Véase también sus *Varia Historia*, XIII, 5. Epaminondas, descendiente de los *Spartoi*, practicó el homosexualismo en su vida (Paus. VIII, 11, 8), pero la introducción en esta unidad militar de la costumbre puede deberse a influencia doria y no recoger, por tanto, nada primitivo.

²⁰³ A nivel hipotético.

Este amor homosexual de Layo traerá pesadas consecuencias para su familia, pues a causa de él se hará odioso a Apolo²⁰⁴, o bien a Hera²⁰⁵.

Hera habría lanzado sobre él una maldición, castigando así su falta sexual, por la que no podría tener normalmente sucesión, y Apolo le dio un oráculo indicándole que si tenía un hijo, éste le mataría.

La historia del rapto de Crisipo, personaje definido como *kouros*, objeto de rapto e incapacitado para llegar a la edad adulta, posee algunas variaciones de detalles (topográficos, etc., además de las que ya hemos visto, que han sido estudiadas por K. Kerényi²⁰⁶, que para nuestra finalidad carecen de importancia.

Pero Layo no hizo caso alguno de la advertencia dada por el oráculo y decidió casarse con Yocasta, una mujer de las *Spartoi*, hija de Meneceo, aunque también se da a esta mujer el nombre de Epicasta, haciéndola hija de este mismo padre.

Meneceo es un *spartos*, ya que es hijo de Oclaso, un hijo de Penteo, y tuvo como hijos a Creonte y Yocasta o Epicasta²⁰⁷. El matrimonio de Layo posee entonces la forma indicada en el gráfico A (pág. 91).

Si consideramos esta genealogía teniendo en cuenta el parentesco de Layo y Yocasta a través de los *Spartoi*, podremos observar que sube varios lugares apareciendo de la forma del gráfico B (pág. 91).

Es decir, Layo y Yocasta son *primos*, así como Layo y Epicasta, ya que esa mujer sería también hija de Meneceo; Layo continúa utilizando en esta versión de su matrimonio la misma forma establecida anteriormente. El matrimonio entre *primos* y su equivalente, el del *tío-sobrino*, constituye entonces una norma establecida por

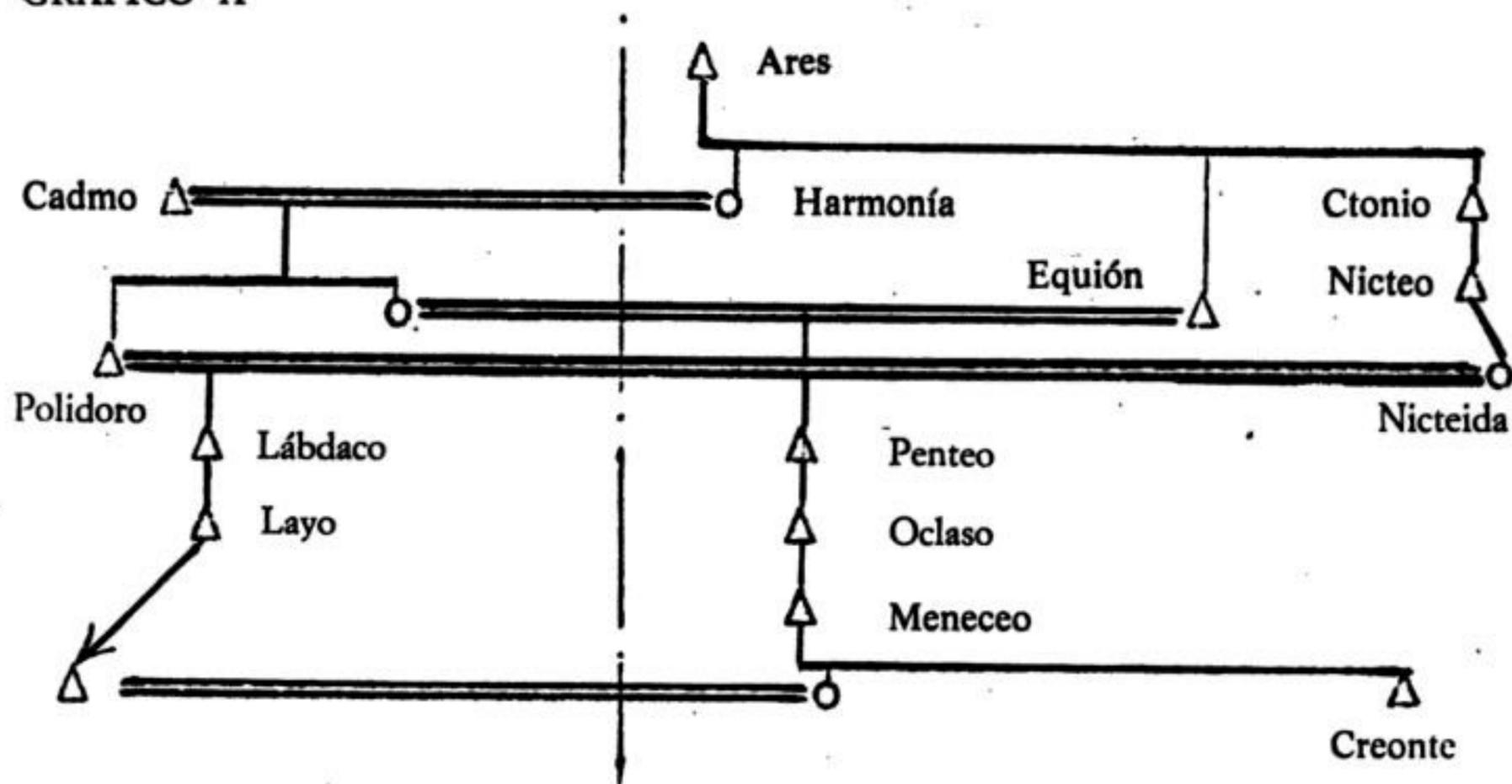
²⁰⁴ Esquilo: *Siete*, 689-691.

²⁰⁵ Escolio citado.

²⁰⁶ K. KERENYI: *The Heroes of the Greeks*, págs. 89-90.

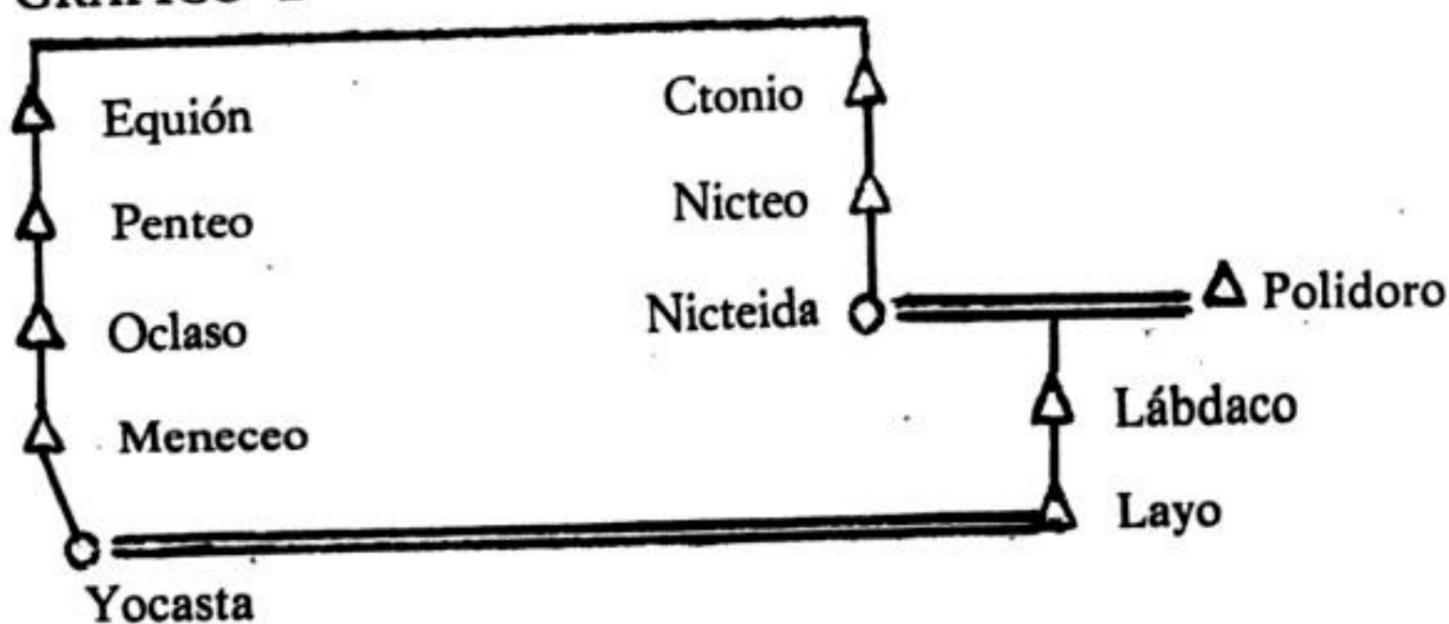
²⁰⁷ Sobre esta genealogía, Sófocles: *Antígona*, 156, 211, 1098; Apolodoro: III, 6, 8; Diodoro Sículo: IV, 67, 1, y Escolio Eurípides, ABMI; *Fenicias*, 942, y Eurípides, loc. cit., donde señala el carácter *Spartos* de Creonte.

GRAFICO A



el mito, tanto a nivel divino como humano y heroico, y es utilizado por su valor de alianza continua entre grupos por reyes y guerreros heroicos, únicos personajes de los que nos habla el mito, además de por los dioses.

GRAFICO B



Esta genealogía podría presentar un problema si se considera a Oclaso una figura tardía, pero en todo caso debería sustituirle otro *Spartoi* porque la ascendencia guerrera de Creonte, el hermano de Yocasta, es innegable²⁰⁸. Pero, dada esta situación, puede considerarse en consecuencia como bien establecida, y el matrimonio entre *primos* como primitivo y filológicamente válido²⁰⁹.

²⁰⁸ Véase F. VIAN: *Ibidem*, pág. 184, comentando el esolío a Eurípides, que es quien nos proporciona el eslabón de Oclaso.

²⁰⁹ El carácter tardío de Oclaso, cuyo nombre y genealogía sólo

Según otra tradición, la esposa de Layo no sería Yocasta, sino Euriclea, madre de Edipo en unas primeras nupcias, que habría muerto tempranamente, dejando a Layo viudo, y procedió entonces a casarse con Yocasta.

Esta Euriclea es una hija de Ecfante, y sería únicamente la madre de Edipo; su nombre nos la da el escolio a Eurípides (*Fenicias*, 13), pero sin indicar de quién es hijo Ecfante, por lo que esta tradición no es utilizable genealógicamente. Sólo poseemos esta indicación acerca de este matrimonio de Layo ²¹⁰, y puede poseer, quizá, un carácter tardío y estar elaborado con la finalidad de evitar el incesto al dar a Edipo otra madre y dejar a Yocasta sin sucesión de Layo. El incesto en él pasaría a ser un matrimonio con la madrastra.

Pero no se acaban aquí las variaciones posibles en los matrimonios de Layo, puesto que también lo conocemos como marido de Eurigania, hija de Hiperfante, de la que también habría tenido a Edipo.

Esta tradición la recoge Apolodoro (III, 5, 8), quien la atribuye a varios autores; de hecho se encuentra también en Pausanias, quien asimismo se limita a decir (IX, 5, 10): *eisi dè hoí gennēthēnai tà tékna phasin ex Eyryganeías autōi tēs Yperphantos*. Apolodoro, como este autor, se referirá a Eurigania no como esposa de Layo, sino de Edipo, sin indicar tampoco la genealogía del padre de esta mujer ²¹¹.

Dentro de esta tradición existen entonces dos variaciones: según la primera de ellas, Eurigania es la esposa de Layo y madre de Edipo, que se casa así con su madrastra: Yocasta; según la segunda de ellas, Layo se casó con Yocasta y tuvo con ella a Edipo, que se casó con Euriga-

está atestiguado en este escolio podría deberse a, según algunos autores, que su nombre derivase del verbo *oklázein*, «doblar las rodillas». Pero esto no es un criterio suficiente, como indica Vian, ya que tenemos otros muchos nombres mitológicos similares. Esta tradición puede ser entonces genuinamente antigua.

²¹⁰ Véase HOËFER: PW, VI, 1, Col. 1328.

²¹¹ Apolodoro: III, 5, 8, es a quien corresponde este texto.

nia, de la que tuvo sus cuatro hijos. Pero aquí aparecen aún otras variantes:

1) Eurigania, hija de Hiperfante, es la única esposa de Edipo, que nunca cometió, por consiguiente, un incesto con su madre: Yocasta; la tradición se halla recogida en el escolio a Eurípides (*Fenicias*, 1760).

2) La segunda versión ²¹² dice que Edipo se casó en primer lugar con Yocasta, su madre, de la que tuvo dos hijos: Frastor y Láonites, que fueron muertos por los Minios y Ergino. Yocasta murió, y un año después Edipo se casa con Eurigania, hija de Perifante, de la que tuvo sus cuatro hijos, y muerta ésta se casó con Astimedusa, hija de Estenelo.

El escoliasta cita a Ferécides ²¹³, quien a su vez utiliza probablemente la *Oedipoia* ²¹⁴, poema que atribuye la unión de Edipo con Eurigania, también según Pausanias (IX, 5, 11).

Esta segunda versión es la que, con respecto a Edipo, debe corresponder a la tradición más primitiva, pues el incesto siempre existió y fue reconocido por el propio Homero ²¹⁵; por otra parte, como dice Pausanias al comentar el pasaje, Epicasta, la hija de Meneceo no parece tener hijos con su hijo, debiéndole éstos ser atribuidos a Eurigania.

Pero éstas son las tradiciones concernientes a Edipo; volviendo a Layo observamos que se unirá con Eurigania, quizá con el mismo fin que con Euriclea: evitar el incesto entre Edipo y Yocasta. Y dado que el incesto se encuentra en las tradiciones homéricas, es posible que estas otras sean más tardías y traten probablemente de borrarlo.

Tampoco conocemos la genealogía de Eurigania, como en el caso de Euriclea; pero en este sentido es interesante tener en cuenta que Layo también se casa con Eurianasa,

²¹² Se halla en Schol. MTAB, Eurípides: *Fenicias*, 53.

²¹³ Fr. gr. Hist. I, 3, F.

²¹⁴ ALBERT SEVERYNS: *Le Cycle Epique dans l'école d'Aristarque*, pág. 213.

²¹⁵ Od. XI, 271-280.

hija de Hiperfante, como Eurigania, antes que con Yocasta, y también ella figura como madre de Edipo.

Debe haber entonces alguna razón para explicar la alianza con la familia de Hiperfante, pero no podemos obtener ninguna conclusión, ya que no sabemos cuál es el origen familiar de Eurigania ²¹⁶.

De Eurianasa aún tenemos otra tradición diferente, según la cual se habría casado no con Layo, sino con Minias, engendrando a Clímene (Scol. VQ, Od. XI, 326), pero naturalmente carece de valor en este caso.

Estos tres matrimonios de Layo son entonces muy tardíos, genealógicamente inutilizables y muy mal conocidos; tienen, quizá, como única finalidad eliminar el incesto de Edipo, aunque también podrían derivar de alguna tradición anterior diferente y no estar elaborados entonces con esta finalidad.

Y no se acaban aquí los matrimonios de Layo, ya que aparece casado también con Astimedusa, hija de Estenelo, que también será otra de las esposas de Edipo, y cuyo caso es igual a los anteriores ²¹⁷.

El único matrimonio plenamente válido entonces del rey Layo es el que realiza con su *prima* Yocasta, que concuerda además con los sucesos posteriores de la leyenda de Edipo. Los otros cuatro son el producto de una combinación de madres y madrastras, creada para borrar el incesto de Edipo, eliminándolo como hijo de Yocasta; y, aunque pudieron tener un origen diferente, posteriormente se utilizaron en este sentido.

Las cuatro mujeres tienen una función tan similar que C. Robert pretendió reducir las cinco esposas de Layo a una figura mítica común y única, la de la «Mutter Erde», que según él desempeñaría un papel fundamental en el mito de Edipo. El héroe fue interpretado por Robert como un «Vegetationsgott». Pero esta interpretación de todo este ciclo mítico ha sido ya justamente cri-

²¹⁶ Sobre *Eurigania* y *Eurianasa*, puede verse: BETHE: s. v. PW, VI, 1, col. 1327, y HOËFER: PW, VI, 1, col. 1318.

²¹⁷ Sobre ella, BETHE: PW, II, 1, col. 1869.

ticada por M. P. Nilsson²¹⁸ y tras su estudio es totalmente insostenible.

Las esposas de Layo no son la figura única de la Tierra Madre, sino que una, la originaria, es su prima, y las demás una creación tardía que quiso borrar el incesto de la leyenda de Edipo, elaborando estas leyendas matrimoniales, o reelaborándolas a partir de otras existentes²¹⁹.

El incesto es uno de los caracteres primitivos de este mito no sólo porque aparece en Homero, sino por su difusión dentro de la mitología griega, a la que haremos referencia al tratar de la figura de Edipo.

La genealogía y la unión matrimonial de Layo están entonces claras: rey de Tebas, alcanza el poder tras un exilio temporal y se casa con su prima Yocasta o Epicasta, hija de Meneceo y perteneciente a la familia guerrera de los *Spartoi*.

El mito de Layo se integra entonces en los mitos políticos de la casa real de Tebas y su carácter fundamental lo constituye la relación con el oráculo dado por Apolo, que le aconseja no tener hijos, puesto en relación, directa o indirecta, con su aventura homosexual con Crisipo.

Su invención de la homosexualidad está claramente atestiguada a partir de Eurípides, y a través de ella podría ponerse en relación con la clase militar de los *Spartoi*, pero únicamente de un modo muy hipotético. Plutarco establece esta relación²²⁰ diciendo que los soldados del Batallón Sagrado practicaban este tipo de amor porque lo había inventado Layo, pero, como ya indicamos, las costumbres de esa unidad militar no son definitivamente concluyentes en este sentido.

Pero además de señalar la relación de Layo con los grupos guerreros, la aventura erótica con Crisipo trae grandes consecuencias para el desarrollo del mito de su

²¹⁸ Véase *Der Oidipusmythus*, Opuscula Selecta, págs. 335-348.

²¹⁹ Sobre los matrimonios de Layo: LAMER: PW, XII, 1, cols. 482-483.

²²⁰ *Pelópidas*, XIX.

familia. Pues Hera, en castigo al *paránomos érōs* de Layo, envía a la Esfinge a Tebas ²²¹.

Y también es necesario tener en cuenta al analizar su mito el significado de su nombre, que le designa como «torcido».

La vulgata del mito de Layo dice que, en vista de que no tenía hijos, decidió ir a Delfos a consultar a Apolo, que le daría el oráculo sobre el nacimiento de su hijo que ya conocemos. Esto le habría llevado a exponerlo en el Citerón. Unos años después, cuando Edipo habría crecido en la corte del rey Polibo de Sición, y por un incidente cuya naturaleza varía según las versiones, Edipo mata a su padre durante un encuentro que tiene lugar en una encrucijada de Caminos ²²².

En el mito de Layo y Edipo aparece un tema muy común en la historia de las primeras generaciones divinas, tal y como la narra Hesiodo: el enfrentamiento del *hijo y el padre*. Este tema es uno de los «Marchenmotiven» más usuales; es muy bien conocido y ha sido estudiado en este caso concreto por Marie Delcourt y Franz Dirlmeier. Ambos analizan el mito de Edipo descomponiéndolo en motivos o temas aislados, que según ellos se habrían ido acumulando hasta formar este conglomerado mítico.

Este método es muy criticable, como ya observaba

²²¹ Según: Schol. Eurípides: *Fenicias*, 1760, 1-5, quien hace referencia a Pisandro de Laranda como narrador de la historia, originaria de la Oidipoia para Marie Delcour: *Oedipe*, París, 1974, pág. XXII.

²²² Una síntesis de esa versión, desde la primera consulta a Delfos hasta la partida de Edipo de la casa de Polibo, puede verse en Nicolás de Damasco (Fr. gr. Hist. II, F 7-8), además de, naturalmente, en el *Edipo Rey* de Sófocles y en los textos de Apolodoro y Pausanias ya citados, que resumen la leyenda; pueden también confrontarse con Higino, Fab. 66, que narra la exposición y la recogida de Edipo; 76, que incluye a Layo en la casa real tebana, y 9, que indica su subida al poder tras la caída de Amfión y de Zeto.

Para una exposición completa véase el artículo *Laios* de Lamer en PW, ya citado.

M. P. Nilsson²²³, en tanto que sólo considera a los motivos aislados y no tiene en cuenta la unidad argumental y el sentido del mito, que debe siempre ser incluido en un conjunto más amplio que sí mismo: en este caso en concreto las historias de formación de Tebas como ciudad.

Pero también es cierto que posee eficacia en el estudio de los temas aislados, como el enfrentamiento del padre y el hijo en el presente caso. Acerca de este motivo decía M. Delcourt que «es curioso que jamás se haya tratado de relacionar la lucha entre Edipo y Layo con la que enfrentó a Zeus y a Crono. El paralelismo es, sin embargo, chocante no sólo entre los mitos que son la cadena de las dos leyendas, sino también en los comentarios psicológicos y las justificaciones morales que constituyen la trama»²²⁴.

En efecto, ambas luchas constituyen un enfrentamiento por la *conquista del poder*, y llevan implícita una sustitución sexual del padre²²⁵. Y aunque en la época clásica no eran plenamente comprendidas, porque el parricidio era para los griegos el peor de los crímenes, primitivamente formaban parte de un *rito* por la conquista del poder. Layo, rey vencido, es sustituido política y sexualmente por su hijo Edipo, y así se explicaría la tradición contenida en Homero²²⁶, según la cual Edipo reinaría tranquilamente en Tebas, y tras la muerte de Epicasta vuelve a casarse. En este sentido Edipo y Layo repiten en sus mitos los de los destronamientos de los primeros reyes del Cielo, lo mismo que Ino expresaba a través de su matrimonio y los de Atamante las mismas cualidades de la esposa que posee la divina Hera, y lo mismo que, a nivel general, el mito heroico repite el mito divino,

²²³ *Der Oidipusmythos*, pág. 348.

²²⁴ MARIE DELCOURT: *Oedipe*, pág. 85.

²²⁵ MARIE DELCOURT: *Oedipe*, pág. 69, y FRANZ DIRLMEIER: *Der Mythos von König Oedipus*, Mainz, 1974, págs. 20 y sigs.

²²⁶ *Odisea*: XI, 271-280, e *Iliada*: XXIII, 678-680, en donde hace referencia a sus juegos funerarios, celebrados con toda solemnidad en la propia Tebas, donde tuvo lugar su muerte.

debido a que ambos son idénticos y expresan los mismos problemas de la única sociedad que los crea.

La lucha por el poder y el establecimiento de la sucesión se hallan presentes entonces en el enfrentamiento de Layo y Edipo. Y así como el primero de estos elementos tiene un paralelo en el mundo de los dioses de la Teogonía de Hesiodo, cuya consideración es necesaria para comprender el mito de Edipo, como ya indicó F. Dirlmeier²²⁷, el segundo de los caracteres se halla ausente del mito divino porque en él todos los monarcas se niegan a aceptar el hecho de la sucesión.

Las sucesiones reales que se conocen en los Cielos son violentas precisamente por esa razón, y a partir del momento en el que el rey de los dioses adquiere medios que lo hacen invulnerable a todo tipo de ataque se terminan las transmisiones del poder real.

Lo contrario ocurre en el mundo de los hombres, en el que, debido a la temporalidad y el carácter efímero que lo distinguen, la sucesión generacional se hace inevitable.

Esta sucesión debe *regularse* por un procedimiento no violento, y ello es lo que indica el mito de Edipo, a pesar de la interpretación de M. Delcourt. Dicha autora, en efecto, afirma todo lo contrario: que la sucesión violenta que conserva el mito sería el procedimiento normal de sucesión real en una época histórica muy primitiva. Esta sucesión se realizaría mediante un rito, y el *rito originario* habría sobrevivido en el motivo del *cuento* de la lucha del padre y el hijo con los siguientes caracteres: se da un conflicto de generaciones y se busca un enfrentamiento para la toma del poder, con un combate, carrera u algo similar como episodio central, en el que el joven vence siempre. Y al tema puede unírsele el del matrimonio con la princesa²²⁸.

Ahora bien, la situación es más compleja de lo que plantea esta autora. Porque si bien es cierto que se conocen en la Grecia histórica casos de *agones* por la mano

²²⁷ *Der Mythos von König Oedipus*, pág. 20.

²²⁸ M. DELCOURT: Op. cit., pág. 102.

de una princesa, lo que lleva implícito una toma del poder, estos *agones* no suelen acabar nunca con la muerte de los pretendientes y ocurre siempre en situaciones de excepción y nunca entre un padre y un hijo, pues en tal caso la herencia sería obligatoria y no plantearía ningún problema.

Estos *agones*, que a partir de un tema de cuento pretende deducir históricamente M. Delcourt, no tienen entonces nada que ver con esas occisiones del rey por su hijo, sino que se sitúan en otro contexto totalmente diferente.

Y tampoco se puede establecer una comparación exacta entre los ritos de sucesión normal en el trono y las sangrientas sucesiones de los primeros reyes del Cielo, porque ellas también corresponden a una situación de excepcionalidad; de anormalidad política en primer lugar, porque no son unos buenos reyes, sino unos tiranos, y de anormalidad sexual por otro lado, porque son unos amantes demasiado ávidos que impiden el nacimiento de sus hijos.

En sus reinos no existe la exogamia ni ninguna norma de parentesco o matrimonio, y por ello en los primeros estadios del desarrollo de la sociedad divina estaba permitido lo que posteriormente pudo constituir una falta sexual; en el de Layo y Edipo, por el contrario, sí, y por ello la casa real de Tebas comenzará a caminar hacia su fin después de ellos.

Las situaciones divina y heroica son comparables, aunque no en todos sus términos, pero como dos situaciones de anormalidad; por ello no se puede deducir de sus mitos la existencia de ninguna institución estable.

La anormalidad de Layo es muy clara en tres niveles: físico: es torcido; sexual: practica el *paránomos érōs*, y política: rapta al hijo de su huésped. De su primera anomalía sexual surge una segunda: su incapacidad para tener hijos normalmente, e incluso una tercera, la Esfinge²²⁹.

²²⁹ Para *Vaticanus Laurentianus*, XXXII, 33 (Delcourt, *ibídem*,

Este monstruo y sus enigmas servían como expresión del incesto que va a practicar Edipo, y, como ya hemos visto, también actuaba como contrapartida que la esposa sexual, Hera, enfrentaba al amor antinatural de Layo ²³⁰.

La anormalidad sexual en el caso de la Esfinge mántica queda expresada por la propia naturaleza incestuosa del enigma ²³¹, y por su relación con la muerte de los hombres. Y en segundo lugar, si tomamos el segundo de los casos, por el propio hecho de ser una hija natural de Layo, situándose por tanto fuera de la Ley. Esta anormalidad va unida en todos los casos a la muerte, al igual que la existente en el mundo divino, asociada al no nacimiento, su equivalente; y se completa en el caso de

XVI), la segunda deriva de la primera por una maldición de Pélope.

²³⁰ También en Apolodoro: III, 5, 8, es Hera quien envía a la Esfinge contra Tebas. Este monstruo expresa la anormalidad sexual en todas sus versiones. Tanto en ésta como en la que aparece como hija natural de Layo (Pausanias: IX, 26, 3) como en Schol. Eurípides: *Fenicias*, 1670, 35-40, según el cual la Esfinge era una profetisa que daba a los tebanos oráculos muy difíciles de comprender, cuyo no desciframiento traía la muerte.

²³¹ Esta naturaleza ha sido puesta de manifiesto por C. LÉVI-STRAUSS, quien señala que «entre la solución del enigma y el incesto existe una relación, no externa y de hecho, sino interna y de razón. Y ésta es la razón por la que civilizaciones tan diferentes como las de la antigüedad clásica y las de la América indígena pueden asociarlos independientemente. Como el enigma resuelto, el incesto aproxima a los términos destinados a estar separados: el hijo se une a la madre, el hermano a la hermana, así como el que da la respuesta reúne, en contra de lo esperado, los términos de la pregunta» (*Anthropologie Structurale Deux*, París, 1973, pág. 34). E igualmente inciden en este punto J. P. Vernant y P. Vidal-Naquet, quienes al tratar del enigma de la Esfinge señalan que «al identificarse a sí mismo con sus jóvenes hijos y su viejo padre a la vez, Edipo salta las fronteras que deben mantener al padre rigurosamente separado de sus hijos y del abuelo, para que cada generación humana ocupe en el transcurso del tiempo y en el orden de la ciudad el lugar que le corresponde» (*Mythe et tragédie en Grèce Ancienne*, París, 1972, pág. 130), y como consecuencia de esa identificación, de esa unión de términos de parentesco que deben de permanecer separados, Edipo contraerá él mismo un matrimonio en el que se van a confundir la esposa y la madre.

Edipo con la anormalidad física de sus pies hinchados. Por ello el paralelismo de los malos reyes divinos y humanos es bastante amplio, y aún podría extenderse en un punto más si aceptamos una interpretación que da Georges Devereux a propósito de la automutilación de Edipo en Sófocles.

Según él, el cegamiento de Edipo es el equivalente de una castración y un suicidio simbólicos, debido a la relación existente entre el falo y los ojos a nivel simbólico. Y, como es de sobra conocido, sabemos que se aplica a los delitos sexuales de los dioses como castigo.

El cegamiento es su equivalente a nivel humano, y por ello podemos decir que el paralelismo entre las faltas sexuales y políticas de los primeros dioses y las de Layo y Edipo se extiende aún en un grado más ²³².

Naturalmente en contra de la primitividad del símbolo se podría argüir que esta simbología no es la originaria porque se halla en el Edipo de Sófocles, que corresponde a una tradición plenamente ática, como ya indicó B. M. W. Knox ²³³; pero como la tradición del cegamiento es perfectamente conocida en los Cíclicos, y la ática es únicamente la tradición de su llegada a Atenas, podemos considerar que el simbolismo de la castración pertenece a una tradición beocia antigua, aunque no sea la primitiva, pues ésta sería aquella en que Edipo continúa, reinando sin dificultad, y que explicita uno de los aspectos sexuales del mito de Edipo que hace de él un paralelo del de Urano-Cronos-Zeus ²³⁴.

Este cegamiento, además de encontrarse en la Oidipoia y Tebaida, debió ser una invención o bien una recopilación a partir de una tradición local, tal y como afirma

²³² Véase *The Self-Blinding of Oidipous in Sophokles: Oidipous Tyrannos*, JHS, 1973, págs. 42-45 y passim.

²³³ Véase *Oedipus at Thebes*, New Haven, 1957, passim.

²³⁴ Sobre el cegamiento en el Ciclo, y concretamente en la Oidipoia: A. SEVERYNS: *Le Cycle épique dans l'école d'Aristarque*, páginas 214-215. Cabría la posibilidad de que Edipo reinase ciego, con lo cual las dos tradiciones cíclicas se unirían, pero un rey ciego no puede disfrutar del poder, como Fineo, por ejemplo.

el escolio de Aristónico (Ar. BHQ, en Od. XI, 275) y Eustacio (ad Od. XI, 279: 1684. 2), así como (Ar. A. en Il. XXIII, 679) y como asegura indirectamente el propio Homero al señalar que Edipo murió como rey en Tebas.

El cegamiento destacaba los aspectos sexuales unidos a la Soberanía y completaba el paralelo con las castraciones y destronamientos divinos; a través de los mismos F. Dirlmeier pretende establecer una conexión entre el mito de Edipo y el Próximo Oriente, por medio del Ciclo de Kumarbi-Cronos.

En su opinión, el mito de Layo-Edipo sería pregregio y perteneciente a un substrato cario-egeo-minorasiático porque en él se encuentran los motivos del enfrentamiento padre-hijo, de la Esfinge y de la boda con la madre.

Además, no sería de un origen indoeuropeo, sino semítico, ya que antes de los Hititas el mito está documentado entre los Hurritas²³⁵, y pasaría a Grecia en la segunda mitad del II milenio²³⁶.

Una hipótesis similar es defendida por M. Astour, quien también supone que el mito de Edipo es de origen «West-semitic»²³⁷.

Tanto la deducción de Dirlmeier como la de Astour son inexactas porque aíslan, sobre todo en el primero de los casos, un motivo mítico, abstrayéndolo del conjunto al que pertenece; ello les lleva a defender este origen semítico del elemento, que sólo es sostenible si se le considera como algo aislado, pero no dentro de su conjunto. Ya que si incluimos a Edipo en su grupo nos encontraremos con que es solamente uno de los miembros de la casa real de Tebas, cuya historia expone el mito explícitamente indoeuropeo de las tres funciones.

Layo es entonces un rey, cuyo mito es inexplicable si no se le relaciona con el de su hijo Edipo y que se carac-

²³⁵ *Der Mythos von König Oedipus*, págs. 44-45.

²³⁶ *Ibidem*, pág. 47.

²³⁷ *Hellenosemitica*, passim.

teriza por no ser un buen gobernante. En su vida sexual y conducta política está siempre presente la ilegalidad. Es además un rey físicamente deforme «torcido», que se define como lo opuesto a un esposo y un padre. Su matrimonio está maldecido por Apolo y Hera, y por practicar una falta sexual, como los primeros reyes divinos, será violentamente arrebatado del poder por su hijo, que además de utilizar este procedimiento mitológicamente arcaico de sucesión volverá a practicar una forma de matrimonio muy primitiva: *la unión con la madre*.

Es posible que Edipo haya sido un buen hijo-esposo, en alguna versión primitiva, pero es poco probable; en Homero las Erinnias de Yocasta causarán la desgracia de Edipo, y en los Cíclicos aparece cegado, y por tanto castigado por su falta sexual.

Quizá en Homero Yocasta se suicidase, y de este modo arrojaba sus Erinnias sobre su hijo; pues si no sería absurda la presencia de estas diosas que corresponde al sistema de venganza familiar, en el que el *suicidio* era utilizado por los débiles como medio de venganza, porque el individuo, la familia y la tribu pasaban a estar amenazados directamente por las Erinnias del muerto ^{237 bis}.

Además, es muy probable que se colgase, como indica Sófocles ^{237 tri}, porque en el mito griego el suicidio por ahorcamiento es un gesto típicamente femenino ²³⁸.

El Edipo dichoso en matrimonio feliz con su madre parece entonces no haber existido nunca. Y aunque después del suicidio de Yocasta vuelve a casarse varias veces y muere como rey, sin embargo la descendencia de todos sus matrimonios sufrirá la maldición caída sobre la familia, que desembocará en la ruina de Tebas.

El matrimonio de Layo y su descendencia serán entonces considerados como malditos por Apolo y Hera. Este matrimonio, no obstante, se realiza siguiendo una norma

^{237 bis} Véase GUSTAVE GLOTZ: *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, París, 1904, pág. 66.

^{237 tri} *Edipo Rey*, 1261-1262.

²³⁸ GEORGES DEVEREUX: *Tragédie et poésie grecques. Etudes ethnopsychanalytiques*, París, 1975, pág. 123.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



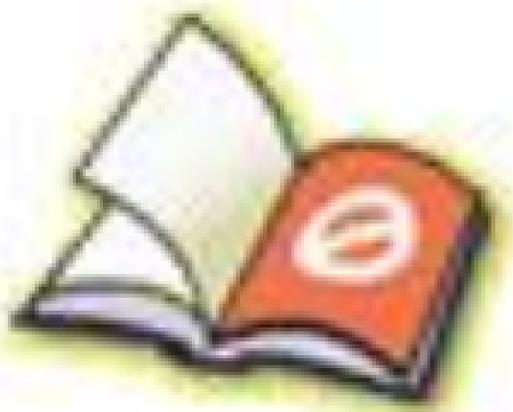
You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



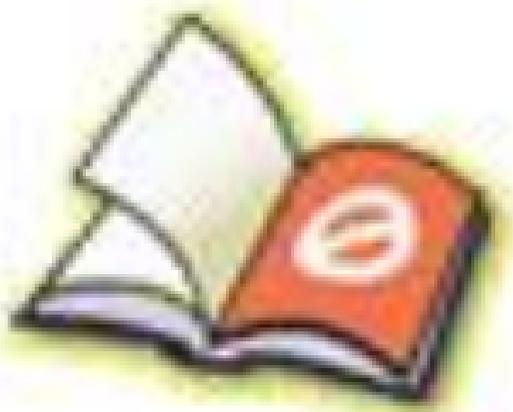
You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



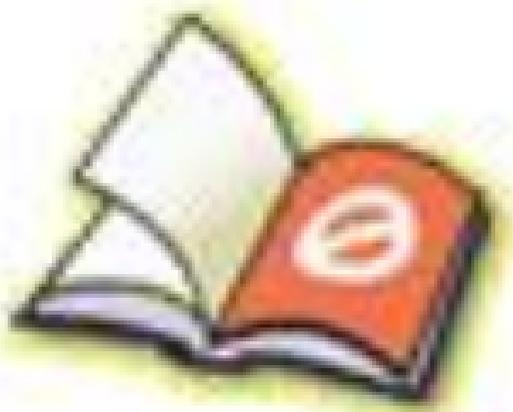
You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



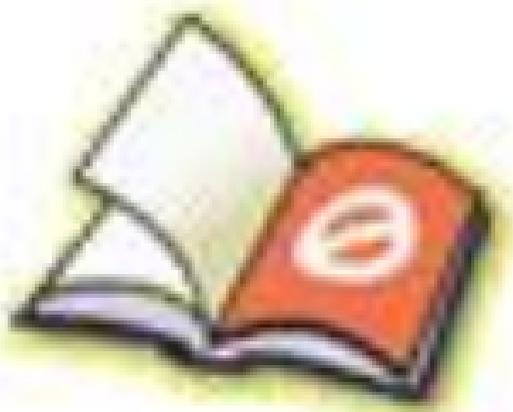
You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



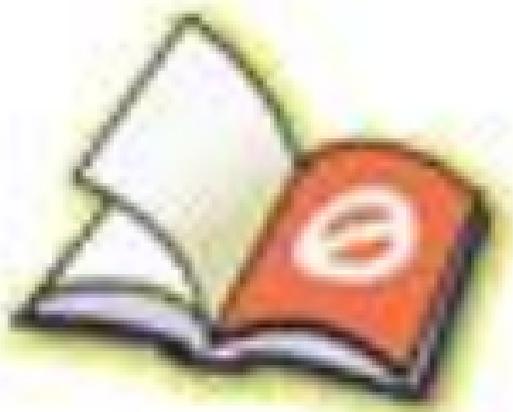
You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



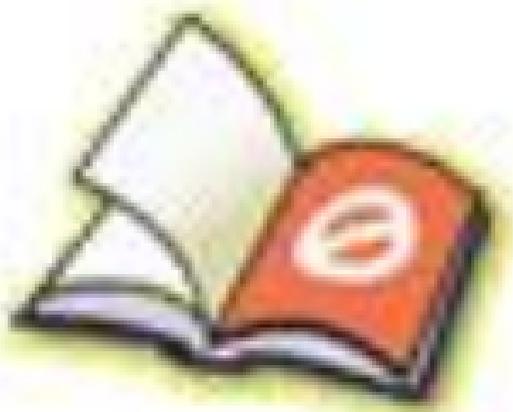
You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



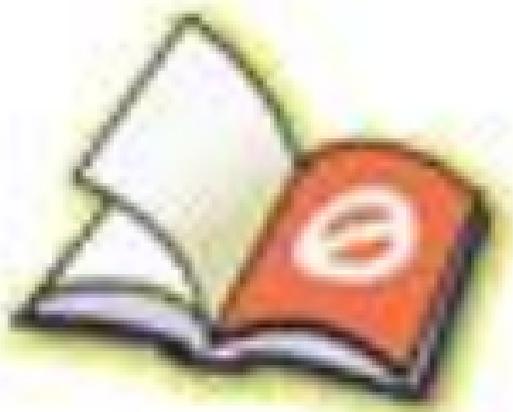
You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



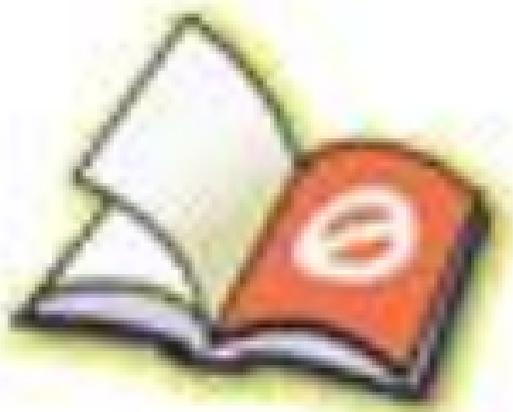
You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



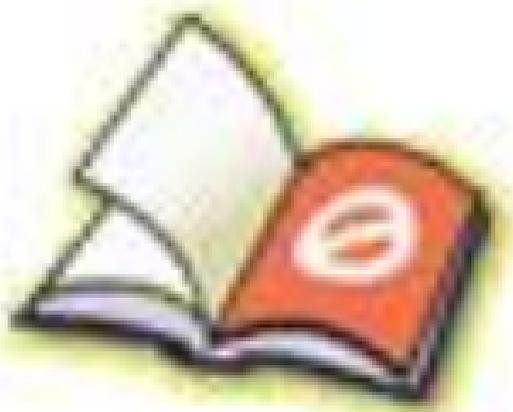
You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



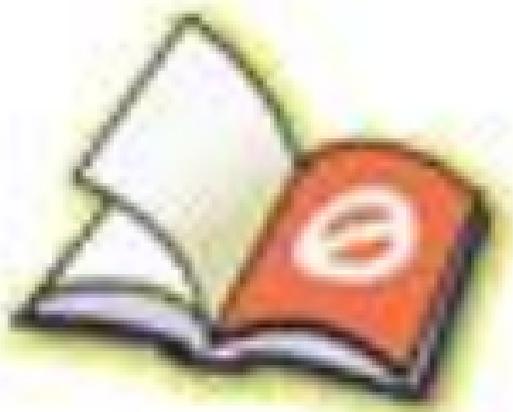
You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



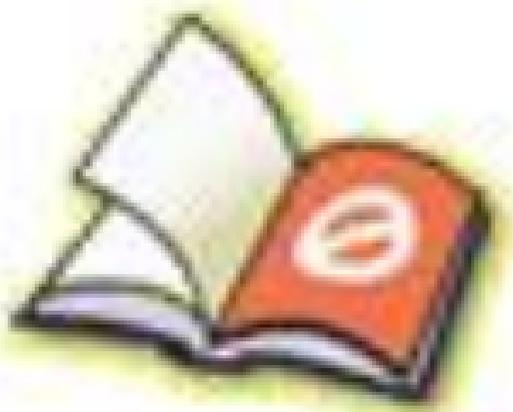
You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



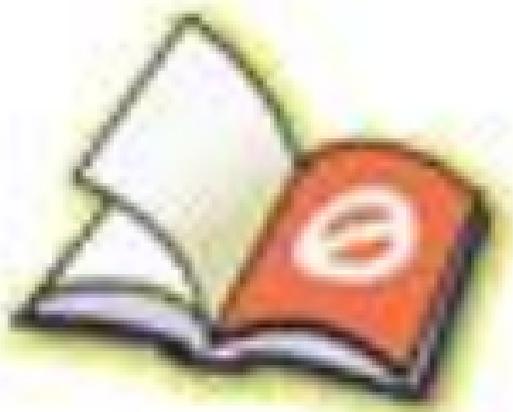
You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



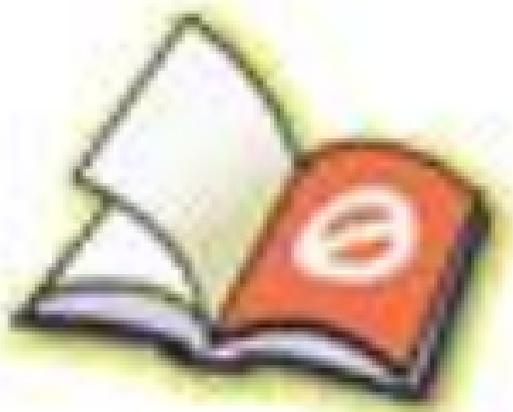
You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



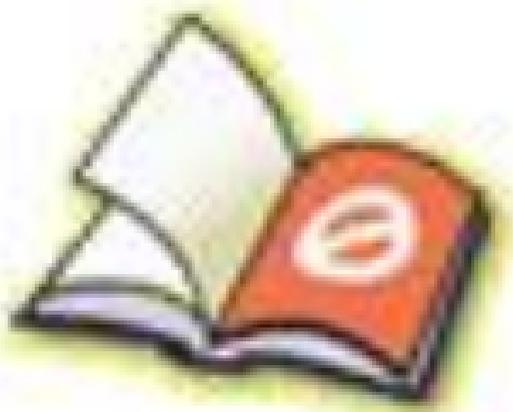
You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



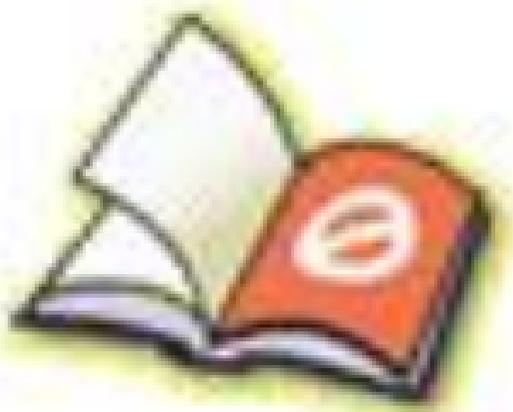
You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



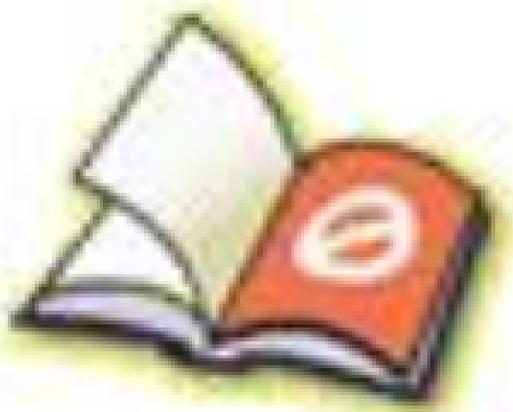
You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



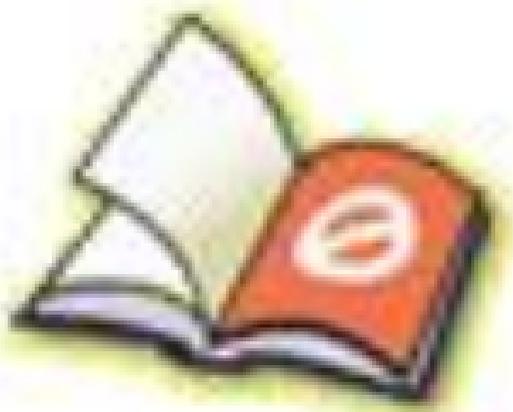
You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

INDICE

Introducción	7
El ciclo tebano...	11
Conclusión	211



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

JOSE BERMEJO

MITO Y PARENTESCO EN LA GRECIA ARCAICA

El presente estudio es, en cierto modo, la continuación del libro titulado: **Introducción a la sociología del mito griego**, que apareció con el número seis de esta misma colección.

En él había construido una teoría y elaborado una metodología que permitiese llevar a cabo un análisis sociológico y, por tanto, histórico del mito griego. Ahora se trata de estudiar cómo el sistema de parentesco y matrimonio de una cultura concreta aparece reflejada en sus mitos. Es decir, tendremos que observar si el mito expone una teoría que explique y justifique la institución del matrimonio, los principios de la exogamia, es decir, aquellas normas sociales establecidas que me señalan con quién debo y con quién no puedo casarme; asimismo, todo el mundo de las complejas relaciones sociales, económicas y políticas que supone el parentesco en una sociedad primitiva.

Si queremos captar íntegramente la vida social del hombre, de la cual el pensamiento no es más que una de sus partes, deberemos analizarla dialécticamente, observando cómo funcionan en ella las mutuas relaciones de condicionamiento entre pensamiento y sociedad, y partiendo en este caso concreto del principio de que el pensamiento mítico posee una validez propia.

akal bolsillo

Material com direitos autorais