

F. Díez de Velasco - M. Martínez - A. Tejera (Eds.)

# Realidad y Mito



EDICIONES  
CLÁSICAS



## CAPÍTULO 1

### EL MITO Y LA REALIDAD

Francisco Díez de Velasco  
Universidad de La Laguna

«Mito y realidad» es también el título en español de una obra fundamental de reflexión de Mircea Eliade<sup>1</sup> sobre el problema del mito. Cuestión no resuelta (y afortunadamente irresoluble) la determinación de lo real en el mito ha dado nacimiento a buena parte de las estrategias de análisis del material mitológico creadas por la investigación occidental<sup>2</sup>. Desde que comenzó a aceptarse que el lenguaje del mito escondía algo más que narraciones absurdas e irreales y desvarios de poetas y mentes «primitivas» y «salvajes» se ha intentado ahondar en la comprensión del legado mitológico con los «personales ojos» de cada generación, llegándose tras los traba-

---

<sup>1</sup> Barcelona 1968, traducción por Luis Gil de la edición francesa titulada *Aspects du Mythe*, París 1963; la edición en inglés apareció como *Myth and Reality*, Nueva York 1963.

<sup>2</sup> Entre una bibliografía cada vez más extensa, véase la introducción general muy clarificadora en Bermejo, J.C. *El mito griego y sus interpretaciones*, Madrid 1988. También, entre otros, Vernant, J.P. *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid 1983 (París 1974) cap. 9, 170-220; Kirk, G.S. *El mito. Su significado y funciones en las distintas culturas*, Barcelona 1973 (Cambridge 1970) caps. I, II y VI; o García Gual, C. *Introducción a la mitología griega*, Madrid 1992, 193-281; más anticuado pero con referencias a los autores antiguos, medievales y modernos Gruppe, O. *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit* Roscher Lexikon suppl. 1921. Resulta polémico Detienne, M. *La invención de la mitología*, Barcelona 1985 (París 1981). Una introducción de L. Duch que revisa la investigación alemana (particularmente filosófica) sobre el mito se incluye en el primer volumen del *Diccionario de Mitologías* de Y. Bonnefoy (trad. española, Barcelona 1996).

jos de G. Dumézil<sup>3</sup> o C. Levi-Strauss<sup>4</sup> a delimitar los estudios mitológicos como una disciplina con un perfil propio y refinados métodos de análisis<sup>5</sup>. El mundo antiguo y muy especialmente el heleno es prolijo en mitos, transmitidos con el amor del anticuario o remozados hasta hacerlos irreconocibles por poetas o filósofos dando forma a un laberinto en cuyas vueltas se desgranaban variantes y versiones muchas veces sólo intuitivas por los lectores modernos. Los últimos años han visto crecer el papel de la iconografía<sup>6</sup> como nueva fuente de versiones, de narraciones superpuestas que diversifican la fragua del mito; añaden a la libertad del poeta en la creación

<sup>3</sup> La obra de Dumézil es extensa y estuvo en elaboración permanente hasta la muerte del sabio francés. En traducción española contamos con algunos trabajos como *Mito y epopeya I ss.*, 1977 ss. (trilogía publicada en París de 1968 a 1973 reeditada en 1995); *El destino del guerrero*, México 1971 (París 1969, 1985<sup>2</sup>); *Los dioses de los germanos*, México, 1973 (París 1959); *Del mito a la novela*, México 1973 (París 1970); *Escitas y Osetas. Mitología y sociedad*, México, 1989 (París 1978). Una aproximación ponderada al método de Dumézil en español la ofrece Scheid, J. «Leer a Dumézil» en *La religión en Roma*, Madrid 1991, 69-91 (Roma 1983; París 1985). Bibliografía en Scott-Littleton, C. *The New Comparative Mythology*, Berkeley/L.A., 3ª ed. 1980, obra a la que hay que añadir las últimas elaboraciones del autor entre las que destacan *Mariages indoeuropéens*, París 1979; *Apollon sonore*, París 1982; *La courtisane et les seigneurs colorés*, París 1983 (hay traducción española, México 1989); *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, París 1985; una aproximación general de la obra de Dumézil en el contexto de los trabajos comparativos en historia de las religiones indoeuropeas en Scott-Littleton, C. «Indoeuropean religions: History of the Study» en M. Eliade (ed.) *Encyclopedia of Religions*, Nueva York 1987, vol. 7, 204-213. Interesa sobre la polémica desatada en torno a la ideología de este autor García Quintela, M. «¿Historia de la historiografía o caza de brujas?: el caso Dumézil» *Historia y Crítica* III, 1993, 139-161.

<sup>4</sup> Las obras de reflexión mitológica de Levi-Strauss se pueden consultar en traducción al español, en particular *Mitológicas I-IV*, México 1968-1981 (París 1964-1971). En *Mito y significado*, Madrid 1987 (Toronto 1978) se puede encontrar una bibliografía del autor (realizada por H. Arruabarrena) hasta 1985 con inclusión de las traducciones al español. En general sobre el método de Levi-Strauss y su importancia en la historia de las religiones véase Leach, E. «Structuralism» en M. Eliade (ed.) *Encyclopedia of Religion*, 14, 54-64.

<sup>5</sup> Por ejemplo la utilización de la semiótica en el análisis mitológico en las obras de Calame, C. «Le discours mythique» en Coquel, J. L. (ed.) *Sémiotique. L'école de Paris*, París 1982, 85-102 o *Illusions de la mythologie*, Limoges 1991.

<sup>6</sup> El volumen de los estudios iconográficos se puede calibrar en Frontisi, F./Lissarrague, F. «Vingt ans de vases grecs. Tendances actuelles des études en iconographie grecque (1970-1990)» *Metis* V, 1990, 205-224 y Verbanck-Piéard, A. «015 Sources iconographiques» en Motte, A. (y otros) *Mentor*, Lieja 1992, 67-74. La importancia de la iconografía como fuente de los estudios de mitología resulta evi-

y recreación mitológica la inspiración del artesano que transforma, para adecuarlo al nuevo lenguaje de la imagen (cuya técnica domina como para desarrollar una expresión compleja y a veces autónoma<sup>7</sup>), el ya de por sí abigarrado lenguaje tradicional del mito (soportado en palabras dichas o escritas). Tanta elaboración incomoda a algún historiador de las religiones<sup>8</sup> que propone el rito como explicación principal del mito y que consecuentemente pide la expulsión del mito griego del «Olimpo» del comparativista en el que, con la desaparición del díscolo, campearían solamente mitologías más comprensibles, quizás por sustentarse en sociedades en las que la transmisión cultural no cuenta con los instrumentos mnemónicos (la escritura y el libre uso de la misma<sup>9</sup> y sus correlatos míticos –*Mnēmosýnē*,<sup>10</sup> madre de las musas<sup>11</sup>, dadoras de inspiración a los creadores del mito– que justifican la libertad de modificar la narración tradicional e incorporar versiones nuevas) con los que contaba la sociedad helena. Y si bien el mito griego no estaba en estado «puro» cuando se escribió<sup>12</sup> (recordemos que nada se mantiene sin cambio, no hay una estructura «eterna» sino adaptación perma-

---

dente con el repaso de los hasta ahora ocho volúmenes dobles publicados del *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Munich-Basilea 1981 ss.

<sup>7</sup> Véase el trabajo pionero de Dugas, C. «Tradition littéraire et tradition graphique dans l'antiquité grecque» *Recueil Dugas*, París 1960 (1937) 59-74 o buena parte de las contribuciones del coloquio *Image et céramique grecque* (Lissarrague, F/ Thelamon, F. (eds.) Rouen 1982, Rouen 1983, 7-42; un ejemplo en Díez de Velasco, F. «Representaciones de Caronte en el pintor de las Cañas» *Archivo Español de Arqueología* 64, 1991, 239-240.

<sup>8</sup> Es el caso de Eliade, M. «Mythe cosmogonique et histoire sainte» *La nostalgie des origines*, París 1971 (*The Quest*, Chicago 1969), 125-126.

<sup>9</sup> Sin las restricciones que imponen en su uso (especialmente sagrado) las autoridades allí donde la sociedad se dota de religiones eclesíásticas. Sobre este tema véase Svenbro, J. *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, París 1988.

<sup>10</sup> De caracteres extremadamente complejos, Véase Vernant «Aspectos míticos de la memoria», cap. II de *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona 1973 (París 1965) o Simondon, M. *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V siècle avant J.-C.*, París 1982.

<sup>11</sup> Véase al respecto Otto, W. *Las musas. El origen divino del canto y del mito*, Buenos Aires 1981 (Dusseldorf 1955).

<sup>12</sup> En lo que insiste Eliade, M. «Le mythe vivant et l'historien des religions» *La nostalgie des origines*, París 1971, 125-132.

nente a una sociedad en constante mutación –y la utilización de la escritura ya es un elemento determinativo de un cambio cultural y social notable–) no es menos cierto que en muchos casos deja rastrear la realidad ritual que le dió origen. Un buen ejemplo lo ofrece un tema estrella de la investigación de los últimos tiempos: los ritos de iniciación. Desde el magistral y pionero trabajo de H. Jeanmaire<sup>13</sup>, el no menos admirable de A. Brelich<sup>14</sup> y las reveladoras aportaciones de J. P. Vernant y P. Vidal-Naquet<sup>15</sup> a los detallados trabajos de K. Dowden<sup>16</sup> o C. Sourvinou-Inwood<sup>17</sup> y los coloquios monográficos de los últimos años<sup>18</sup>, numerosos investigadores insisten en desentrañar en la mitología griega las iniciaciones de jóvenes. Este rito de paso, a la luz del método comparativo, ilumina la comprensión de diversos mitos griegos aunque se resiste en la mayoría de los casos a desvelar la sociedad y la época determinada que imaginariamente rememora. La sociedad micénica, con sus palacios, burócratas y monarcas parece poco adaptada a ritos de paso que la organicen en estrictos grupos de edad. Parece en ese contexto bien difícil que la iniciación cumpla para todos los miembros del grupo social; debe hacerlo sólo para unos pocos (reyes o nobles, cuyo estatus superior viene determinado tras la consecución de la hazaña iniciática, lo parece ejemplificar el mítico Teseo<sup>19</sup>). Pero el fin del mundo micénico determinó un nuevo cambio en esos rituales que

---

<sup>13</sup> *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille 1939.

<sup>14</sup> *Paides e Parthenoi*, Roma 1969.

<sup>15</sup> Recopiladas en *La Grèce ancienne 3. Rites de passage et transgressions*, París 1992, algunos de los trabajos que interesan para el tema pueden leerse en español en Vidal-Naquet, P. *El cazador negro. Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, Barcelona 1983 (París 1981).

<sup>16</sup> *Death and the Maiden: Girl's Initiation Rites in Greek Mythology*, Londres/Nueva York 1989.

<sup>17</sup> *Studies in Girls' Transitions*, Atenas 1988.

<sup>18</sup> Por ejemplo Bianchi U. (ed.) *Transition Rites*, Roma 1986 (Roma 1984); Ries, J. *Les rites d'initiation*, Lovaina 1986 (Lovaina 1984); *L'initiation* 2 vols. Montpellier 1992 (Montpellier 1991); Levêque, P. *Les rites de passage dans l'antiquité*, *MEFRA* 102, 1990, 7-137.

<sup>19</sup> Y en una cultura del otro extremo del Mediterráneo el rey Habis tal y como lo narra en este volumen A. Tejera o en «El mito de Habis: poder y sociedad en Tartesos» *Tabona* VIII, II, 1992-1993, 553-561.

casa mal con una vuelta atrás (a la situación del cumplimiento del rito para todos los miembros del cuerpo social en una sociedad de «clases de edad»). Una iniciación por estrictos grupos de edad como se nos testimonia en Esparta sólo afecta a esos aristócratas «iguales» que lideran el grupo social y por muchos caracteres arcaicos que subyazcan en la iniciación espartana no se puede olvidar que resulta una adaptación extrema con el fin de crear un estado hoplita competitivo. Puede resultar arcaico en la forma (que extrajo del imaginario social –y a este respecto el mito cumple muy bien como medio de portar información sobre alternativas –del prestigioso pasado mítico– al modo organizativo real como veremos más adelante) pero resulta moderno en el resultado (la creación de la máquina bélica hoplita más poderosa del Peloponeso –y de Grecia durante siglos– capaz de procurar el sojuzgamiento de mesenios e hilotas y la preeminencia sobre los vecinos (muy especialmente los argivos). La diada mito-ritual parece pues negarse a morir<sup>20</sup> como estrategia de análisis de la realidad subyacente tras algunos relatos, pero hay que ser conscientes de que el mundo del mito ya no sirve como paradigma de comportamiento en el ritual iniciático entre los griegos históricos puesto que está testimoniando ritos fuera del tiempo real, ubicados en el tiempo imaginario de los héroes; resultan reelaborados recuerdos de un pasado a los que no podemos exigir que se rijan por las leyes de la memoria histórica; muestran ritos inexistentes y no operativos, lo que termina determinando que la tradición mítica resulte incomprensible para los propios narradores, que la reelaboran por tanto sin el escrúpulo de faltar a la fidelidad respec-

---

<sup>20</sup> Por ejemplo los trabajos de Fontenrose, J. *The Ritual Theory of Myth*, Berkeley 1971; Sabbatucci, D. *Il mito, il rito e la storia*, Roma 1978; Burkert, W. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley 1979, *id.* *Homo Necans*, Berlín 1972 o más recientemente Versnel, H.S. «Greek Myth and Ritual: the Case of Kronos» Bremmer, J. (ed.) *Interpretations of Greek Mythology*, Londres 1987, 121-149, aunque los presupuestos metodológicos están modificados respecto de los de los ritualistas de Cambridge (Véase respecto los recientes trabajos de Ackermann, R. *The Myth and Ritual School: J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, Nueva York 1991 y Arlen, S. *The Cambridge ritualists: an annotated bibliography of the works by and about J.E. Harrison, G. Murray, F.M. Cornford and A.B. Cook*, Nueva Jersey, 1990 o Calder, W.M. (ed.) *The Cambridge Ritualists Reconsidered*, Urbana 1991). Una perspectiva interesante en este punto la aporta Calame, C. «Mythe et rite en Grèce: des catégories indigènes?» *Kernos* 4, 1991, 179-204.

to del rito real<sup>21</sup>. Nos encontramos pues ante mitos que recuerdan ritos que un día debieron ser pero que ya no existen y que incluyen elementos imaginarios reelaborados (pensemos en el fruto de la cópula bestial de Pasifae, el imposible Minotauro).

Pero no siempre es así en el material mítico griego (aún a costa de contradecir a Mircea Eliade<sup>22</sup>); hay mitos que dan su razón de ser al rito desarrollado en un santuario, resultan por ello mitos «vivos». Los misterios de Eleusis son en buena parte la reproducción de los sufrimientos de Demeter. Las procesiones délficas recuperan el tiempo mítico en el que el dios tomó posesión del santuario<sup>23</sup>. En esos espacios religiosos privilegiados se cumple la función del mito como paradigma del comportamiento, que muestra a los hombres que el camino que ellos toman, en el tiempo legendario fue surcado por primera vez por los dioses.

Y es que el mito sirve como laboratorio imaginario que expresa pautas de comportamiento modélicas que pueden servir como base para la elección de alternativas sociales en momentos en los que el cambio resulta apremiante. La guerra de Troya pudo ser esgrimida como modelo en la aventura panhelénica asiática de Alejandro. El rey romano, figura que en el mito concentraba los poderes religiosos, políticos y militares resultaba el contraejemplo en la época republicana, dotándose la constitución de toda suerte de medios de protección para hacer abortar cualquier intento de personalizar todo el poder en un solo individuo. Pero ante una crisis de inadecuación de las instituciones políticas a la realidad imperial como la que se produce en la tardía república, a la hora de buscar un modelo de gobierno que no sea exclusivamente importado, el mito ofrece una posibilidad que enraiza en el remoto pasado romano. Augusto, retoño de la *gens Iulia*, es consciente de poder justificar presentarse como un nuevo Rómulo, pero el mito le enseña a actuar limando

---

<sup>21</sup> Como ocurre por ejemplo con la mitologización de prácticas esotéricas tal y como aparece en Díez de Velasco, F. «Serpentine Power in Greece and India» *Yavanika* 3, 1993, 13-31 y en la contribución en este mismo tomo.

<sup>22</sup> «No se conoce un solo mito griego en su contexto ritual» parece una aseveración algo excesiva (*Nostalgie des origines*, París 1971, 126).

<sup>23</sup> Tal como aparece en la contribución de A. Motte a la segunda semana canaria sobre el mundo antiguo, también Dowden, K. *The Uses of Greek Mythology*, Londres/ Nueva York 1992 cap. 6.

los caracteres perniciosos del modelo. Acumula progresivamente el poder político, militar y sacerdotal, pero sin que aparezcan como evidentes lo que se podrían interpretar como actuaciones abusivas para el imaginario senatorial que había ido edificando la tradición mítica de los orígenes de Roma. El mito resulta pues no solo un modelo de comportamiento para el presente sino también una reserva de modelos de comportamiento aplicables a muy diversas circunstancias, sirviendo pues como medio de adaptación a situaciones cambiantes<sup>24</sup>.

El mito cumple entre los griegos, en esta misma línea, un sutil papel de modelo ideal. La iconografía nos testifica de modo suficiente esa búsqueda en la narración mítica del ideal en el que se desearía ver reflejado lo cotidiano. Los vasos funerarios con la escena de la despedida del guerrero expresan la heroización del difunto al que se desea equiparar al modelo del noble y valiente Héctor y los valores aristocráticos que se asocian a los señores homéricos; la escena de los hermanos Hypnos y Thanatos tomando al difunto en sus brazos hablan de la identidad que se quiere establecer entre el que acaba de morir y el héroe Sarpedón<sup>25</sup>. Las escenas de Iliupersis o de combates de centauros y humanos recuerdan que los griegos que usan los vasos decorados en sus banquetes, han realizado hazañas comparables a las de los Aqueos del pasado venciendo a los persas y tienen la fuerza de sojuzgar y esclavizar a los bárbaros vecinos como si de bestiales centauros se tratase. Estamos ante un lenguaje alusivo que prefiere el referente mítico a la expresión del hecho histórico quizás porque gracias al mito se realiza la alquimia de superar la triste y degenerada edad contemporánea transmutándola en la prestigiosa edad heroica.

---

<sup>24</sup> Otro tanto ocurre con la figura del rey entre diversos pueblos indoeuropeos, que aunque no tenga un correlato real en un momento histórico determinado, existe en el imaginario mitológico asociado al modo de estructuración de la sociedad de los hombres del pasado, de los héroes o de los dioses. Este imaginario puede ser esgrimido en caso de necesidad para sustentar el surgimiento de la institución monárquica y diversas palabras indoeuropeas existen para darle nombre (Véase Benveniste, E. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid 1983 (París 1969), 243 y ssgs.).

<sup>25</sup> Véase Díez de Velasco, F., *Los caminos de la muerte*, Madrid 1995, 27-35.

Esta búsqueda (y confección) del modelo ideal resulta ser una de las causas de la multiplicación de versiones míticas de episodios parecidos que se ubican en lugares diversos y que enmarañan a veces hasta lo inverosímil el acervo mitológico antiguo. Las ciudades, los linajes, los santuarios, los grupos sociales, los monarcas en la época helenística, utilizan el mito como referente y justificación de su posición frente a los demás y lo crean o lo modifican según sus necesidades. Los linajes preeminentes de la época oscura justifican su poder en míticas líneas privilegiadas de parentesco que les hacen entroncar con los grandes guerreros de la edad heroica<sup>26</sup>. La semente de Heracles se convierte en un poderoso medio de justificación de la desigualdad en las ciudades dorias, por ejemplo<sup>27</sup>. Se trazan así una serie de líneas imaginarias por las que la sangre de los héroes e incluso de los dioses justifica el poder de los aristócratas, diseñando una maraña de descendientes y regodeándose en los vecuuetos del parentesco de un modo que revela como en un espejo (el espejo del mito) la estructura de la sociedad que los ha creado<sup>28</sup>. Son mitos de la edad oscura (aunque utilicen el referente del pasado heroico y en algún caso transmitan íntegros motivos míticos muy anteriores) amañados según las necesidades del auditorio al que se dirigían y al que los aedos se debían para su supervivencia y prestigio. Resultan pues mitos vivos de un modo diverso al del mito reflejo del rito; la realidad que oculta el mito en este caso es la de la justificación de la estructura social.

El sinecismo provoca un nuevo cambio al multiplicarse los mitos locales<sup>29</sup> creando una abigarrada geografía que podríamos definir como mítico-política<sup>30</sup> y que sirve para justificar la historia local

---

<sup>26</sup> Véase por ejemplo Brelich, A. *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958, 141-151.

<sup>27</sup> Véase Sergent, B. «Le partage du Péloponnèse entre les Héraclides» *RHR* 192, 1977, 121-136 y 193, 1978, 3-25.

<sup>28</sup> Véase el tratamiento del tema que realiza Bermejo, J.C. *Mito y parentesco en la Grecia arcaica*, Madrid 1980 o recientemente en «Mito e historia: Zeus, Hera y el reino de los cielos» *Gerion* 11, 1993, 37-74 recopilado en *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid 1996.

<sup>29</sup> De Polignac, F. *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société. VIII-VII siècles av. J.-C.*, París, 1984.

<sup>30</sup> Aunque en otro horizonte cultural hay que hacer mención a los trabajos que sobre la mitología política ha realizado M. García Pelayo (*Mitos y símbolos políti-*

en sus diversos avatares<sup>31</sup>, y que en muchos casos entronca (reutilizándola) con la mitología de los linajes. Antagonismos y preeminencias locales se reflejan en mitos y otro tanto ocurre con la resistencia a los intentos de hegemonía. El mito se amaña para reflejar nuevas situaciones como es el caso de la inclusión de la mención de Atenas en el catálogo de las naves homérico<sup>32</sup>, probablemente retocado para hacer valer en el pasado imaginario y de modo retroactivo la importancia que tenía en el contexto general griego la ciudad en la época del esplendor tiránico<sup>33</sup>. Los mismos personajes míticos eran tratados de modo diverso según el origen local de la tradición. Un buen ejemplo lo ofrece el rey Minos. La mayoría de las narraciones (entre las que se cuentan las homéricas y la iconografía<sup>34</sup>) presentan al monarca cretense como el personaje más poderoso de su tiempo (y que tras su muerte imparte justicia sobre la caterva de difuntos). Pero una tradición mítica ateniense hace de él un tirano sanguinario sobre el que prevalece el héroe Teseo. Juego de versiones contrapuestas que se expresa de modo ejemplar en el diálogo platónico *Minos* (318 d) en los términos siguientes: (habla el disci-

---

cos, Madrid 1964 —recopilado en *Obras Completas I*, Madrid 1991, 907-1031— o «Mito y actitud mítica en el campo político» *Obras Completas III*, Madrid 1991 (1974), 2723-2748).

<sup>31</sup> El caso ateniense es tratado de modo muy interesante por Loraux, N. *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division de sexes*, Paris 1981; también Montanari, E. *Il mito dell'autoctonia. Linne di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma 1981.

<sup>32</sup> Son las interpolaciones de época de Pisistrato a los versos 546-566 del canto II de la *Iliada*, aunque no todos los especialistas están de acuerdo en ello. De hecho la aseveración de Dieuquidas de Megara (485 F 6 Jacoby, en Diógenes Laercio I, 57) no está libre de controversias ya que la parte que nos interesa y que especificaría la interpolación de Pisistrato no aparece en el texto original de Diógenes y es un intento de hacer comprensible el pasaje por parte de los editores modernos (veanse por ejemplo los comentarios de Jacoby, F. *Die Fragmente der griechischer Historiker* II, 2, 392 y (en contra) Kirk, G.S. *The Iliad: a Commentary I*, 179 y ssgs, con la bibliografía principal del tema del catálogo de las naves).

<sup>33</sup> Otros ejemplos de utilización del mito (en este caso de Heracles) en la época de Pisistrato los encontramos en los trabajos de Boardmann, J. («Herakles, Peisistratos and Sons» *RA* 1972, 57-72; «Herakles, Peisistratos and Eleusis» *JHS* 95, 1975, 1-12) o Williams, D.J.R. («Herakles, Peisistratos and the Alcmeonids» *Images et céramique grecque*, Rouen 1983, 131-140).

<sup>34</sup> Bazant, J. «Minos I» *LIMC VI*, 1992, 570-574.

pulo) «...de Minos se pretende que era hombre cruel, duro e injusto» (contesta Sócrates) «eso es, querido, un mito ático y trágico»<sup>35</sup>. Este Minos tirano tiene su contrapartida en el Teseo de moral dudosa de ciertos episodios, como por ejemplo el del absurdo rapto de la impúber Helena por el maduro monarca ateniense, visiones míticas tras las que subyacen las realidades de los enfrentamientos entre ciudades griegas de los que no se libran (como no podía ser menos) sus mitos más queridos. Y es que para la Atenas de la época democrática Teseo era el rey modélico, fundador del sinecismo y «padre» del gobierno igualitario, suerte de gran héroe ático que presentar como contrapartida del «dorio» Heracles de hazañas sin cuento. En torno a Teseo y su gesta se grana un elenco de narraciones retocadas que resultan modélicas en un análisis que intente iluminar el binomio mito-realidad. Empezando por el propio nombre del héroe que tiene correlatos micénicos, hasta llegar al Teseo de la mitología política de la ciudad arcaica y clásica mostrado como precursor de las instituciones del momento (Atenas hegemónica sobre la comarca del Ática y Eleusis, ciudad isonómica) pasando por el héroe de la leyenda de rasgos extremadamente reveladores (para los especialistas modernos) en su estructura mítica aunque quizás incomprendidos para los narradores antiguos (criado lejos de su padre –lo que resulta una clara testificación de la institución del *fostering*– que sufre una prueba iniciática típica –la muerte del toro– que emprende un viaje a tierras lejanas –del que trae una esposa de rango semejante al suyo, Ariadna, hija del rey Minos, aunque la pierda por el camino, de modo por otra parte bastante confuso, incluso para el caprichoso «lenguaje» del mito<sup>36</sup>– y que a su vuelta –y tras el despeñamiento de su antecesor, que es difícil no interpretar como un catapontismo– se convierte en el monarca de la ciudad) el

<sup>35</sup> «... τὸν δὲ Μίνων ἄγριόν τινα καὶ χαλεπὸν καὶ ἄδικον.»  
«Ἄττικόν, ὃ βέλτιστε, λέγεις μῦθον καὶ τραγικόν.»

<sup>36</sup> El trato a Ariadna se inserta en la tradición del Teseo infame, que actúa como un canalla con la que le ha ayudado a cumplir su hazaña. Aunque en otras versiones la actuación de un dios (Dioniso) obliga al héroe al abandono. Los caracteres divinos que presenta Ariadna trazan una figura muy compleja que parece testificar una época en la que el papel de la mujer en la estructura social resulta incompatible con el que tiene en la Atenas que se mira en Teseo, no es de extrañar que de un modo expeditivo se la suprima del relato.

mito presenta una figura cuyos avatares van parejos con la historia de la ciudad que lo adoptó<sup>37</sup>.

La capacidad de modificar la herencia mitológica para adecuarla a un cambio político tiene otro excelente ejemplo en la Atenas clisténica, donde se instaure el culto de los héroes epónimos de las recién creadas diez tribus territoriales utilizando para ello el mismo lenguaje mítico que empleaban los linajes nobles (basar la cohesión –ya no la preeminencia– en la relación –en este caso cultural, refrendada por el oráculo de Delfos, más que imaginariamente genética– con personajes de la mitología heroica)<sup>38</sup>. Las nuevas tribus actúan por medio de los instrumentos mitológicos más tradicionales, como si de grupos parentales extensos se tratase aunque la relación entre los miembros de la tribu ya no radica en el parentesco (aunque imaginario como era el caso de las antiguas tribus jonias) sino en la vecindad.

Amañar el mito para prestigiar el presente (por medio de crear o entroncar con un pasado glorioso) lo hicieron no sólo linajes y ciudades sino también los santuarios (Delfos a la cabeza como demostró Jean Defradas<sup>39</sup>). Conseguir por medio del mito entroncar con el oráculo de Delfos o incluso presentarse como más antiguo<sup>40</sup> era un buen medio de propaganda para conseguir un aumento de clientela: era un medio aceptado y aceptable de alcanzar esos fines aún a costa de modificar la realidad.

La creación mítica aparece pues como un terreno abierto, un lenguaje pautado al uso para la defensa de una argumentación y comprensible por todos como base de reflexión; la filosofía no podía menos que utilizar (y evidentemente también criticar) esta po-

<sup>37</sup> Para las características iniciáticas de Teseo véase Diez de Velasco, F. «Anotaciones a la iconografía y el simbolismo del laberinto en el mundo griego: el espacio de la iniciación» Olmos, R. (ed.) *Teseo y la copa de Aison*, Madrid 1992, 175-200 con bibliografía; añádase Segal, C. «The Myth of Bacchylides 17. Heroic Quest and Heroic Identity» *Eranos* 77, 1979, 23-37.

<sup>38</sup> Véase Kearns, E. «Change and Continuity in Religious Structures after Cleisthenes» *HPTH* 6, 1985, 189-207 y *The Heroes of Attica*, Londres 1989.

<sup>39</sup> *Les thèmes de la propagande delphique*, París 1972.

<sup>40</sup> Véase el ejemplo de Dodona estudiado por Parke, H. W. «Mighty Zeus» *Hermatena* 111, 1971, 24-33.

tencialidad. El mejor ejemplo es Platón<sup>41</sup>, que utiliza el lenguaje mítico (tan adecuado por otra parte para la exposición en el diálogo) para llevar al lector por los caminos argumentales que le interesan aunque para ello rediseñe o incluso invente mitos. El relato de la Atlántida, tan certeramente interpretado por Pierre Vidal-Naquet<sup>42</sup>, recrea un reino del remoto pasado que se parece demasiado a la Atenas volcada al mar (y expansionista y democrática) que Platón desprecia como para no resultar sospechoso. Y qué decir de la isla Panquea de Evémero<sup>43</sup>, lugar donde el mito y la realidad confluyen, donde se puede incluso leer una estela erigida por el propio Zeus, dios hecho hombre (dios que un día fué hombre). Nos hallamos ante un argumento que dirimiría definitivamente el problema que nos ocupa si no supiésemos que no es más que la invención de un filósofo que utiliza lo imaginario para reducirlo a real, jugando con lo improbable mediante lo improbable, siendo impío (al dudar de los dioses) sin parecer serlo (puesto que no es una opinión personal lo que expone sino la transcripción de una inscripción antigua que guarda el «saber verdadero» sobre la humanidad de los dioses).

El mito sirve pues para expresar lo que el lenguaje cotidiano no puede hacer sin provocar rechazos. Criticar a los dioses o poner en tela de juicio la orientación política de Atenas se puede hacer si se solapa en el lenguaje intemporal e irreal del mito; el teatro griego y especialmente la tragedia explotó este recurso de modo magistral. Como clarificó Louis Gernet<sup>44</sup> y luego J.P. Vernant y P. Vidal Na-

---

<sup>41</sup> Véase el cómodo trabajo de introducción de Droz, G. *Los mitos platónicos*, Barcelona 1993 (París 1992) y el esencial Brisson, L. *Platon, les mots et les mythes*, París 1981.

<sup>42</sup> «Atenas y la Atlántida. Estructura y significación de un mito político» *El cazador negro. Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, Barcelona 1983 (París 1981 -*REA* 1964), 304-329.

<sup>43</sup> Narración transmitida principalmente por Diodoro de Sicilia (V, 41-46), recogida por Winiarczyk, M. *Evhemeri Messenii Reliquiae*, Stuttgart/Leipzig (Teubner) 1991, 22-32. A comentar la «teología» de Evémero dediqué la intervención en la Tercera Semana Canaria sobre el Mundo Antiguo (abril, 1994); a finales de ese año publicó Domínguez, V. *Los dioses de la ruta del incienso*, Oviedo donde estudia los pasajes de los que presenta una traducción al español.

<sup>44</sup> «La tragédie grecque comme expression de la pensée sociale» (cursos impartidos en la Ecole Pratique des Hautes Études -París- de 1957 a 1959) *Les grecs sans miracle*, París 1983, 295-298.

quet<sup>45</sup> el mito trágico es un medio de narrar el conflicto. La escena se convierte en un espejo por el que desfilan comportamientos indeseables para ser digeridos por un público que experimenta una biculturalidad imaginaria (sin dejar de estar en su tiempo se inserta por unas horas en la intemporalidad del mito). El tirano, el parricida, el incestuoso, el canibal expresan ante todos su comportamiento sin que por ello se genere una impureza insoportable para la ciudad puesto que el evento es sagrado y por tanto libre de generar *miasma*. Son un medio de catarsis<sup>46</sup> al expresar una realidad que no puede mostrarse pero cuya existencia, aún larvada, conviene tener presente y en cierto modo experimentar. Una sociedad patriarcal genera un conflicto estructural insoluble entre los miembros varones de la familia; como catarsis la escena trágica muestra al parricida (incluso involuntario) Edipo, cuyo espantoso castigo resulta paradigmático. Una sociedad que relega a la mujer a un papel secundario provoca un conflicto estructural entre géneros que se materializa en las figuras fantasmagóricas de las Amazonas o en la impía Clitemnestra<sup>47</sup>, reflejos del miedo del varón a la alteridad de la mujer. El mito teatral cumple pues la labor social de mitigar el conflicto actuando de válvula de escape, suerte de terapia socializadora de la que el grupo emerge más cohesionado.

Y es que el lenguaje del mito es diferente, más conveniente que el lenguaje común para expresar las «otras realidades» cuya intuición permite que aflore una comprensión más completa (no sólo racional) del mundo. El subconsciente se expresa en el mito mucho mejor que por medio del lenguaje racional, y otro tanto ocurre con esos «misterios» que rodean al hombre sin que llegue a comprenderlos completamente (la muerte, la naturaleza, la feminidad y masculinidad, los orígenes, ...) o a los anhelos imposibles de reflejar en el estrecho mundo de lo cotidiano (por ejemplo la utopía). El mito permite rozar la ilusión de la comprensión totalizadora del mundo, y su lenguaje lleno de matices presenta una alternativa estructurada, adaptable y sencilla para interpretar la cambiante reali-

---

<sup>45</sup> *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, París 1972; *Mythe et tragédie deux*, París 1986.

<sup>46</sup> Véase por ejemplo Devereux, G. *Dreams in Greek Tragedy*, Oxford 1976.

<sup>47</sup> Como expresa Carlos García Gual en este mismo tomo.

dad. Realidad que por otra parte resulta un vago concepto de límites inseguros, sobre todo cuando se refiere a la subjetiva configuración de los mundos personales interiores. Y es que el lenguaje del mito, si aceptamos que hunde una de sus raíces en las fabulaciones del trance, aparece como una sonda en los mundos de conciencia alterada que resultan espejos en los que se refleja la realidad consciente. El lenguaje del mito, dada su especificidad, es capaz de penetrar en esas otras diversas «realidades» que hay más allá de la realidad social ofreciéndonos un producto tras cuyo absurdo potencial se puede esconder nuestra incapacidad para adentrarnos en sus complejidades con los instrumentos de análisis forjados por la razón.

Realidad y mito componen pues un mosaico en el que el mito puede ser la estrella de una propedéutica continua para una mejor comprensión de la realidad y sus infinitos matices. De ahí el valor en nuestro mundo moderno del estudio de las mitologías (especialmente la griega) en las que muy poco es desechable a la hora de intentar un análisis holístico de la realidad (o mejor de las múltiples «realidades»). Desde los límites de la *oikouméné*, y desde unas islas que en el mundo antiguo navegaron en el indeterminado mundo entre el mito y la realidad<sup>48</sup> sirvan como muestra los estudios que a continuación se presentan y que forman la primera entrega de una colaboración interdisciplinar entre filólogos clásicos, historiadores de la antigüedad, historiadores de las religiones y arqueólogos que tomó el título de «Primera Semana Canaria sobre el Mundo Antiguo»<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Véanse los muchos trabajos que ha dedicado al tema Marcos Martínez (por ejemplo *Canarias en la mitología*, Tenerife 1992 o la contribución en este tomo); más general por ejemplo Jouan, F./Deforge, B. *Peuples et pays mythiques*, París 1988.

<sup>49</sup> Desarrollada en la semana del 6 al 10 de Abril de 1992 en la Universidad de La Laguna, partió de una idea de los tres coeditores de este volumen, y en esta primera entrega fueron secretario José Delgado Delgado y director Francisco Díez de Velasco. El lapso transcurrido entre la presentación de originales (1993) y su definitiva publicación lleva a que en la mayoría de los casos las bibliografías tengan como fecha final el año 1992.