

MITO Y RITUAL: UNA APROXIMACIÓN

ANTONIO LÓPEZ EIRE

Universidad de Salamanca

Abstract: Myth and ritual both act to strengthen or reinforce the identity and coherence of a social group. Myth, as language, is pragmatically a mode of acting in the world. And ritual is, as a symbolic action, a highly political and social activity because its practical and immediate aim is now second to the aim of social and political communication. Myth and ritual share other features, such as analogy, causality, strong paradigmatic character, the use of genealogies and ages for computing time, etc.

A José Ribeiro Ferreira, excelente poeta, filólogo y amigo.

El mito es una realización a la máxima potencia del lenguaje, que es fundamentalmente pragmático y político-social, y no es exclusivamente poético (aunque sí puede llegar a serlo al igual que lo puede ser el lenguaje), sino, sencillamente, una aplicación intensa del lenguaje en sus dimensiones esenciales y básicas que son la pragmática y la político-social.

Pero antes de avanzar decididamente en esta dirección, debemos dejar bien claro en qué sentido decimos que el mito es lenguaje.

Insistimos, pues: el mito es lenguaje en el sentido en que al lenguaje lo define hoy día la moderna Lingüística Pragmática¹, una lingüística ya no histórica ni comparada, una lingüística que concibe el lenguaje como acción² en una comunidad político-social, una lingüística que ha salido

¹ S. Levinson, *Pragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

² J. L. Austin, *How to do things with words*, Oxford 1962. *Quand dire c'est faire*, trad. fr., París 1970. *Palabras y acciones*, trad. esp., Buenos Aires 1971. *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. esp., Barcelona 1982.

definitivamente de los laboratorios en los que hasta entonces se estudiaba la lengua (la *langue* de Saussure)³ como una abstracción o modelo colectivo virtualmente existente pero nunca completo en el cerebro de cada hablante, una lingüística, en suma, que parte del principio de que hablar es hacer algo en una comunidad político-social y que cada vez se permite menos el lujo de ser «estructural» o de operar con el «lenguaje internalizado» (*I-language*) propuesto por Chomsky⁴.

Ésos son, en efecto, lujos o pretenciosas ostentaciones: definiciones del lenguaje no por sus efectos sino por su «esencia». Pero ¿quién conoce la esencia de las cosas? No seré yo quien hable aquí de la esencia del mito (ni de la esencia de nada divino o humano), sino tan sólo de sus funciones y virtualidades, que son las del lenguaje pragmático y político-social. El mito es un retazo de lenguaje que funciona espléndidamente como lenguaje, es decir, operando en la colectividad político-social que lo cuenta, lo escucha, lo disfruta, lo retiene en la memoria, como corresponde a la cultura oral⁵ en la que el mito nace, lo recuenta y lo vuelve a escuchar miles de veces.

Sólo en ese sentido el mito es, a nuestro entender, lenguaje, y no en el de las teorías lingüísticas de Saussure y Chomsky. Sólo el modelo de la Lingüística Pragmática, por tanto, se acerca con éxito, a nuestro juicio, a lo que funcionalmente es el mito.

Para entender un mito hay que tener bien clara en la mente la idea de que nadie habla o cuenta algo sin ningún propósito y que el hombre habla para actuar, para ejercer una influencia sobre sus semejantes, pues no en vano el ser humano es un animal político-social por naturaleza.

³ F. de Saussure, de *Cours de linguistique général*, París 1922. *Curso de lingüística general*, trad. esp., Buenos Aires 1945.

⁴ N. Chomsky, *Knowledge of Language: Its Structure, Origin and Use*, Nueva York 1986.

⁵ E. Havelock, *A Preface to Plato*, Grosset and Dunlap, Nueva York 1967 (1ª ed., Oxford 1963). *The Literate revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, Princeton University Press, Princeton, N. J. 1982. *The Muse Learns to Write*, New Haven, Conn., 1983.

ONG Jr. S. J., W. *Rhetoric, Romance and Technology: Studies in the Interaction of Expression and Culture*, Cornell University Press, Ithaca 1971. *Interfaces of the World*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York 1977. "Literacy and Orality in Our Times", *ADE Bulletin* 58 (1978) 1-7. *Orality and Literacy: The Technologizing of the World*, Methuen, Londres 1982.

Ya Aristóteles, filósofo griego del siglo IV a. J. C., dejó dicho y explicado que el ser humano es un animal político-social y que por eso emplea lenguaje, coincidencia esta (la de la sociabilidad y la del lenguaje) que resulta ser una prueba evidente –según la teleológica filosofía propia del Estagirita– de que la Naturaleza no hace nada en vano⁶.

No creemos, por tanto, que el mito se pueda definir, aislar conceptualmente y presentar al público ni a través de la Lingüística Histórica y Comparada ni a través del andamiaje de la Lingüística Estructural. Es decir, no se atina en la diana de lo que es un «mito» ni analizando palabras equivalentes de lenguas emparentadas a la de los mitos estudiados para establecer así etimologías lingüísticas más o menos disparatadas que darían cuenta de los mitos más antiguos de las poblaciones hablantes de esas lenguas o de la lengua originaria de la que presuntamente todas ellas, la de los mitos y sus «hermanas», derivan, ni tampoco escudriñando y desentrañando en todos y cada uno de los mitos presuntas estructuras o motivos recurrentes, cuyo señalamiento e identificación derivan las más de las veces de la pura arbitrariedad del mitólogo. Ni la Lingüística Histórica y Comparada ni la Lingüística Estructural nos ayudan a conocer lo que es un mito.

Quedan, por tanto, fuera de nuestra consideración –no hay más remedio que eliminar a la hora de deslindar conceptos y valorar metodologías– las interpretaciones del mito como lenguaje que formularon Friedrich Max Müller (1823-1900) y Claude Lévi-Strauss.

Efectivamente, el mito, en nuestra opinión, no es algo lingüístico en el sentido en que formuló este aserto, en el siglo XIX, Friedrich Max Müller⁷, el docto estudioso del sánscrito, catedrático de Lingüística Comparada en Oxford desde 1868, que, obnubilado por el recién inaugurado método de la Lingüística Comparada, de la Lingüística Indoeuropea, hizo caso omiso de la vertiente social y política del mito, tan importante, y sometió los mitos indoeuropeos a mera indagación lingüística matizada por una portentosa imaginación romántica y «mitopoeítica», realizando sobre sus significantes numerosos estudios comparativos y etimológicos que le llevaron a la conclusión de que el mito primario y

⁶ Arist., *Pol.* 1253 a 9.

⁷ F. M. Müller, *Introduction to the Science of Religion*, Londres 1873, reimpr., Londres 1899.

original de los indoeuropeos y, por tanto, también de los griegos, era el meteorológico.

Para él, en efecto, el mito derivaba de los intentos del hombre primitivo por conceptualizar el temor religioso que sentía día a día ante fenómenos meteorológicos naturales como la aurora, el sol y las nubes.

Los mitos eran, siempre según él, evidentes alegorías de la Naturaleza, tal como lo probaba la Lingüística Comparada, que demostraba que la raíz del nombre de la suprema deidad de los indoeuropeos, que subyacía en los diferentes nombres adjudicados por las diferentes lenguas de la familia indoeuropea a ese mismo dios supremo –*Dyaus* en indio antiguo, *Zeus* en griego, *Ju(piter)* en latín– significaba «luz celestial».

Esa luz celestial, que era para Adalbert Kuhn (1812-81), otro indoeuropeísta partidario de reconstruir la protomitología indoeuropea a base de la reconstrucción de la lengua indoeuropea mediante la Lingüística Comparada, el rayo, era, sin embargo, para el ya mencionado Friedrich Max Müller, autor de una paradigmática, romántica y tierna novela de amor, *Deutsche Liebe*⁸, la aurora. Como se ve, la imaginación voluble y aun volátil y volandera se mueve a mayor velocidad que la deducción sesuda y se acomoda siempre, como es de esperar, a nuestros más personales e íntimos gustos, sentimientos y prejuicios⁹.

Pero como no hay mal que por bien no venga, a la vista de esta errónea interpretación podemos hoy día concluir que para saber algo del mito no hay que acudir al lenguaje para someterlo a las metodologías propias del Historicismo, el Comparativismo y el funesto Romanticismo, que ya huelen a añejo siglo XIX¹⁰, aunque, por desgracia, trabajos en esta orientación todavía se siguieron practicando en el recién acabado siglo XX¹¹. No obstante, a pesar de ciertos intentos¹² por mantener la

⁸ F. M., Müller *Deutsche Liebe*, Leipzig 1857.

⁹ Su padre había escrito y publicado otra novela del mismo género titulada *Die schöne Müllerin*, «La hermosa molinera».

¹⁰ M. Olender, *Les langues du paradis. Aryens et Sémites: Un couple providentiel*, París 1989.

¹¹ G. Dumézil, *The Destiny of the Warrior*, trad. ingl., Chicago, Ill. 1970. J. Puhvel, "The Indo-European Strain in Greek Myth", en S. M. Burstein-L. A. Okin (comps.), *Panhellenica: Essays in Ancient History and Historiography in Honor of Truesdell S. Brown*, Lawrence, Kans. 1980, 25-30. Comparative Mythology, Baltimore 1987.

«nueva Mitología Comparada» de Georges Dumézil (1898-1986), cada vez resulta más claro (al menos para quien esto escribe) que semejantes tentativas se apoyan en muy endeble soportes y se resisten a todo tipo de verificación¹³.

G. Dumézil se propuso reconstruir las instituciones socio-políticas básicas de los remotos indoeuropeos a fuerza de comparar mitos y rituales de los pueblos griego, iranio, indio y celta, que hablaban, como es bien sabido, lenguas derivadas del Indoeuropeo. Intentaba, por tanto, prestigiar y restaurar el estudio comparativo de las religiones y mitologías indoeuropeas tan desacreditado por las exageraciones, excesos y descuidos de Friedrich Max Müller puestos de manifiesto en sus muchas veces inaceptables etimologías. Por ello, consciente de los fallos de su predecesor, aun manteniendo con firmeza la premisa de que los mitos indoeuropeos se podían reconstruir de la misma manera que las formas lingüísticas de esa presunta lengua común llamada «Indoeuropeo», él, a diferencia de F. M. Müller, no se valió tanto de las etimologías como de la comparación de las estructuras de los mitos.

Y además se separa claramente de éste por cuanto que, fuertemente influido por las doctrinas de E. Durkheim (1858-1957)¹⁴, el padre de la escuela sociológica francesa, y Jane Harrison, la autora de un libro clave en Mitología y Religión griegas titulado *Themis* pero subtítulo –esto es importante– *A Study in the Social Origins of Greek Religion*¹⁵, estaba plenamente convencido de que los mitos y los rituales se encontraban inextricablemente entrelazados, razón por la que sus estudios de mitología no podían dejar de ser, pese a todo, funcionales o sea, volcados sobre la función del mito, y no deberían por tanto reducirse, como los de Max Müller y Kuhn, a una alegoría de los mitos apoyada en datos (más o menos fia-

¹² C. S., Littleton, *The New Comparative Mythology: an anthropological Assesment of the Theories of Georges Dumézil*, 3ª ed., Berkeley y Los Angeles, California, 1982. J. Puhvel, *op. cit.*

¹³ W. W. Béliet, *Decayed Gods: Origins and Development of Georges Dumézil's "Ideologie Tripartite"*, Leiden 1991.

¹⁴ S. Lukes, *Émile Durkheim: His Life and Work*, Londres 1973.

¹⁵ J. E. Harrison, *Themis. A Study in the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge 1912; 2ª ed., 1927; reimpr. con *Epilegomena to the Study of Greek Religion*, Nueva York 1962.

bles) procedentes del estudio de la Lingüística Comparada de las primitivas lenguas indoeuropeas.

En cualquier caso, operando así, o sea, utilizando los mitos para desenterrar el remoto pasado de la Prehistoria humana, Dumézil, proporcionaba nueva savia y hacía revivir de algún modo el método de investigación propuesto y practicado por Friedrich Max Müller y Adalbert Kuhn.

En efecto, para estos últimos los mitos de los pueblos indoeuropeos reflejaban, a través de las etimologías resultantes de la comparación de sus respectivos lenguajes, la mentalidad «mitopoética» de los «primitivos» y «salvajes» hombres indoeuropeos del remoto pasado.

Según Dumézil, ya en pleno siglo XX, comparando las estructuras de los contenidos de los mitos y los rituales de los pueblos indoeuropeos se podían reconstruir, si no las mentalidades «mitopoéticas» de esos nuestros ancestros, sí al menos las instituciones del primitivo pueblo común indoeuropeo de las que llegaban indiscutibles reflejos a los mitos y los rituales de los pueblos particulares de la común estirpe indoeuropea.

Así, caminando por esta vía, alcanzó la conclusión de que las instituciones de los indoeuropeos reposaban en tres clases sociales, la de los reyes y sacerdotes, la de los guerreros, y la de los agricultores y comerciantes, tripartición que se reflejaba en la «trifuncionalidad» (*trifonctionnalité*) del mito.

Yo creo, efectivamente, que en los mitos y en los rituales y en la poesía y en las vallas publicitarias y en el lenguaje en general hay reflejos de la sociedad en la que están implantados y se desenvuelven, de la misma manera que hay heroicos guerreros en la epopeya homérica y canónigos (uno de ellos don Fermín de Pas) en *La Regenta* de Clarín. Pero no me atrevería, como hace Dumézil, a llegar al extremo de postular una estructura «trifuncional» de las instituciones indoeuropeas basándome simplemente en que fueron tres las diosas coquetas que entre sí rivalizaron por «la manzana de la discordia» en el famoso «Juicio de Paris».

Además, lo más triste de esta metodología de Dumézil y sus seguidores es el hecho, reconocido por el mismo inventor o «*prôtos heuretés*» del método¹⁶, de que rara vez se encuentran rastros de tal

¹⁶ G. Dumézil, "Les trois fonctions dans quelques traditions grecques", en *Hommage à Lucien Febvre: Éventail de l'histoire vivante*, II, París 1953, 25.

tripartición o estructura trifuncional (que, por lo demás, parece ser –según afirma– muy frecuente en otras mitologías indoeuropeas) en los mitos griegos.

Al parecer, en el «Juicio de Paris»¹⁷ Hera representaría la función del soberano, regente o sacerdote, Atenea la del guerrero y Afrodita la del productor (seguramente porque con sus encantos sugiere la fertilidad humana comparable a la fertilidad de los campos del agricultor)¹⁸. Troya cayó porque Paris, con su mala cabeza, rompió el orden establecido al anular el orden jerárquico que de mayor a menor importancia ostentan las tres funciones personificadas, respectivamente, en las diosas Hera, Atenea y Afrodita.

No convence. El mito no es, por tanto, a nuestro juicio, lenguaje que haya que explorar en este sentido y con estas metodologías.

Ni tampoco ha de ser concebido ni explorado en el sentido y con el método con que lo hizo Lévi-Strauss¹⁹, que, aunque adopta una postura que se acerca más a nuestra propuesta que la historicista-comparativa de Friedrich Max Müller y la interpretativa-funcionalista de Dumézil, pues vio en el mito un sistema comunicativo similar o análogo al lenguaje en su aspecto o corte sincrónico –hasta aquí sí estaríamos más o menos de acuerdo–, comenzó, sin embargo, a desafinar en el momento de fijar *ad libitum* las estructuras básicas del lenguaje mítico, los famosos *mitemas*. De nuevo el subjetivismo, que ya hemos encontrado en Friedrich Max Müller y Adalbert Kuhn y Georges Dumézil, vuelve a hacer estragos. Pero esta vez los desmanes proceden de una nueva plaga que asoló el universo mundo a comienzos del siglo XX, el Estructuralismo.

El mejor trabajo –para nuestro gusto– de Lévi-Strauss fue precisamente su primer intento de abordar el mito como lenguaje, o sea su

¹⁷ Apollod. *Epit.* III, 2.

¹⁸ G. Dumézil, *op. cit.*, 1953, 25-32. Cf. 26-8. C. S. Littleton, *op. cit.*, 1982, 212 y J. Puhvel *op. cit.*, 1987, 133.

¹⁹ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París 1958; 2ª ed. 1961; 3ª ed. 1968. Trad. ingl. *Structural Anthropology*, Londres- N. York 1963. *Antropología estructural*, trad. esp., Buenos Aires 1972. *La pensée sauvage*, París 1962. *El pensamiento salvaje*, trad. esp., México 1964. *Mythologiques. Le cru et le cuit*, París 1964. Anteriormente escribió estos importantes libros de Antropología: *La vie familiale et sociale des indiens nambikwara*, París 1948. *Les structures élémentaires de la parenté*, París 1949. *Race et histoire*, París 1952. *Tristes Tropiques*, París 1955.

artículo titulado «The Structural Study of Myth»²⁰, que es una reducción de lo mítico a lo lingüístico, o, si se prefiere, una interpretación del mito como fenómeno lingüístico sobre la base de que la lengua es el medio universal de información y comunicación del ser humano. Hasta aquí estamos de acuerdo. ¡Qué duda cabe de que se piensa y se comunica con lenguaje! Es más, creemos que no es posible entender el mito sin considerarlo una entidad lingüística y que, por tanto, quien se aleje de la concepción del mito como un retazo de lenguaje provisto de los rasgos y propósitos y virtualidades y funciones que son propios del lenguaje emprende un camino equivocado. De manera que, en un principio, el antropólogo francés no iba, a nuestro juicio, en absoluto descarriado.

Más tarde, sin embargo, en el primer volumen de su amplia obra *Mythologiques*²¹, ya un irreconocible Lévi-Strauss compara el mito no sólo con la lengua sino también con la música, transformando los *mitemas* en *hipermitemas* que coinciden en haces de mitos y que, procediendo por paralelismo, oposición o inversión, generan esas sinfonías modificables que son los mitos básicos y sus inevitables «variaciones». Recordemos que en musicología las «variaciones» son las distintas formas que puede adoptar un mismo tema musical con el propósito de la mera alteración o del propio ornato, pero sin dejar por eso de ser en todo momento reconocible. Es verdad que en los mitos hay «variaciones» en el sentido de diferentes versiones de un mismo y bien reconocible tema, pero empeñarse en ver simples «variaciones» allí donde dos frases significan cosas distintas («Edipo se casa con su madre» y «Antígona entierra a Polinices»), eso ya es otro cantar y revela muy a las claras el audaz subjetivismo del mitólogo.

Pues bien, en tanto este ilustre antropólogo considera que el mito es un sistema de comunicación social comparable al lenguaje, su teoría nos parece aceptable. La discrepancia empieza –prescindiendo ahora de la posterior comparación del mito con la música– en el mismo momento en que, a partir de esa comparación, empleando conceptos expuestos por el lingüista ginebrino Ferdinand de Saussure²², intenta llevar a cabo un

²⁰ C. Lévi-Strauss, C., «The Structural Study of Myth», *Journal of American Folklore* 68, 270 (1955) 428-44. Cf. *op. cit.* 1968, 227-55.

²¹ C. Lévi-Strauss, C., *Mythologiques. Le cru et le cuit*, París 1964.

²² F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, París 1922. *Curso de lingüística general*, trad. esp., Buenos Aires 1945.

análisis estructural del mito para descubrir la universalidad de determinadas estructuras míticas (lo que en el lenguaje sería la *langue*) que subyacen bajo los mitos particulares y concretos (que vendrían a ser comparables a la *parole* saussureana).

Pero, como decimos, tampoco es ése el correcto camino por el que, a nuestro juicio, hay que entender el mito. Suponiendo que el lenguaje esté estructurado, como resulta que con el lenguaje pensamos, las estructuras o «mitemas» que Lévi-Strauss descubre en los mitos responden inevitablemente a las estructuras de su francés nativo. Nosotros también partimos de que el mito es lenguaje, pero pensamos que el mito es un retazo de lenguaje, ajeno al criterio de veracidad, y que, por ser lenguaje, sirve para hacer cosas, es decir, es pragmático, y concretamente sirve para hacer cosas en el área de lo político-social.

El hombre –ya lo hemos dicho– es un animal político y, como la Naturaleza no hace nada en vano (he aquí un rasgo claro de la teleología aristotélica), dotó al hombre de lenguaje racional o *lógos* con el que pensar y comunicar a sus conciudadanos lo beneficioso y lo nocivo, lo justo y lo injusto. Y así, mientras que los demás animales, que pueden llegar, todo lo más, a ser gregarios pero nunca político-sociales, son capaces de expresar sentimientos de placer o dolor, el hombre piensa y comunica lo que es beneficioso para la convivencia político-social. Hasta aquí Aristóteles en la *Política*²³.

Pues bien, el mito es un fragmento de lenguaje caracterizado –desde el punto de vista de la Lingüística Pragmática– como una acción («hablar es hacer»)²⁴, y en ese sentido el mito se relaciona estrechamente con el ritual²⁵, que es una imitación de una acción redirigida de lo privado a lo político-social, porque ha perdido su significado primitivo e inmediato, y resulta así ser enfáticamente significativa porque tiene un enorme peso e

²³ Arist. *Pol.* 1253 a.

²⁴ J. L. Austin, *How to do things with words*, Oxford 1962. *Quand dire c'est faire*, trad. fr., París 1970. *Palabras y acciones*, trad. esp., Buenos Aires 1971. *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. esp., Barcelona 1982. J. Searle, *Pragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge 1983. J. M. Sadock, 1974. B. Schlieben-Lange, 1975; 1987. R. W. Dassenbrock, 1986. H. A. W. Beale, 1987. G. Reyes, 1990; 1994. M. V. Escandell Vidal, 1993.

²⁵ W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, University of California, 1979.

importancia político-social. Así que, teniendo en cuenta esta coincidencia funcional de mito y ritual, podemos afirmar que con el mito que se cuentan unos a otros los miembros de una comunidad y con los actos o acciones que invariablemente realizan al unísono respetando siempre unas normas prescritas (ritual), los ejecutores de ambas prácticas están realizando una y la misma e importantísima función, a saber: la de reforzar la compacidad y cohesión del grupo social en el que están integrados.

Ya sabemos o sospechamos, por tanto, que el mito es lenguaje pragmático y político-social y que el ritual es una acción mimética y simbólica significativa muy marcada en su realización²⁶, pues es, al igual que el mito, fuertemente pragmática y político-social.

Nosotros ligamos el concepto de «mito» al de «ritual» porque ambos intentan decir algo de forma muy marcada a la comunidad que de ellos hace uso con el fin irrenunciable de aglutinar compactamente a sus miembros, y también porque ambos son significativos y se expresan analógicamente. En el mito esa función se lleva a cabo con palabras y en el ritual con simples acciones o con la combinación de palabras y acciones.

Quede, pues, claro que nosotros no vemos en el mito una mera cara del ritual, como exageradamente propone la «escuela ritualista», con toda justicia y eficacia atacada y desprestigiada por J. Fontenrose²⁷ y de Langhe²⁸ al demostrar que no todos los mitos están asociados a rituales

Hecha esta precisión, ya estamos en condiciones de afirmar que el mito es un tipo especial de lenguaje que convivió con el ritual y, en su trayectoria hacia lo profano, ayudó al nacimiento del lenguaje-pensamiento o *lógos* o lenguaje pensado y comunicado de índole poética, filosófica e histórica.

Pero de mostrar la exactitud de este último aserto nos preocuparemos en un futuro trabajo. Ahora sólo nos vamos a interesar por la demostración de que el mito y el ritual, siendo realidades diferentes –el

²⁶ Tan marcada que C. Calame intentó descomponer los rituales griegos en «ritemas» y «rasgos de ritual» analógicamente a los «sememas» y «semas» de Greimas. Cf. C. Calame, 1973

²⁷ J. Fontenrose, *Python: A Study of Delphic Myth and its Origins*, Berkeley-Los Angeles 1959. *The Ritual Theory of Myth*, Berkeley-Los Angeles 1966.

²⁸ R. de Langhe, *Myth, Ritual and Kinship*, Oxford 1958.1958, 131.

mito es lenguaje y el ritual es acción asociada o no a lenguaje-, coinciden, sin embargo, en ser ambas «acciones», pues «hablar es hacer», y en tener como objetivo común el de aglutinar y fortalecer con fuerte cohesión al grupo social que cuenta determinados mitos y practica determinados rituales.

El mito y el ritual coinciden, además, en ser analógicos; en el empleo del cómputo por las sucesivas generaciones, prefiriendo de esta suerte el cómputo genealógico al cómputo cronológico; en realizar la asociación de *nomina* y *numina*; en valerse del prestigio de los lejanos orígenes, de las *arkhai* y los arquetipos; en basarse en el principio de causalidad que extienden a la mera sucesión de eventos, poniendo así en práctica el principio de *post hoc ergo propter hoc*; en el concepto de la circularidad del tiempo o «mito del eterno retorno»²⁹; y, por último, en la ejemplaridad o paradigma que ambos exhiben (el mito y el ritual son paradigmáticos e inalterables en su parte sustancial, es decir, en su meollo analógico más significativo).

Pero la primera y más importante coincidencia del mito con el ritual, de la que en este trabajo vamos a tratar más por extenso, pues en su torno giran todas las demás, es que uno y otro son realizaciones enderezadas al mismo fin, a saber: a reforzar la cohesión de un grupo político-social, aquel grupo social precisamente que cuenta y recuenta los mismos mitos y practica una y otra vez dentro del concepto de la circularidad del tiempo («mito del eterno retorno») los mismos rituales.

Pues bien, los mitos griegos son retazos de lenguaje con los que se piensa y comunica lo que es beneficioso para la convivencia político-social. Los mitos griegos identifican a los diferentes pueblos helénicos que los cuentan, los conceptualizan como grupo político-social, los distinguen de los demás, les conceden una entidad prestigiosa que, por remontarse al pasado remoto en el que convivían los dioses con los hombres o sólo existía la Tierra primigenia, intentan que sea internacionalmente reconocida y aceptada, los justifican ante otros pueblos y les enseñan todo un conjunto de discursos didácticos, argumentativos y

²⁹ M. Eliade, *Myth and Reality*, Nueva York 1963. *Mito y realidad*, trad. esp., Guadarrama, Madrid 1968; 2ªed.1973. *Le mythe de l'éternel retour. Archetypes et répétitions*, Gallimard, París 1951. *El mito del eterno retorno*, trad. esp., Alianza, Madrid, 1972.

poéticos resultantes del secular diálogo de los hombres del grupo social con el mundo del entorno.

Por ejemplo: El héroe epónimo, típico de los mitos griegos, da sentido al pueblo que cuenta y escucha muchas veces el mito de sus orígenes, merced a la autoridad del mágico poder de la palabra. ¿Quiénes son los mantineos? Los ciudadanos de la ciudad arcadia Mantinea, cuyo nombre deriva de un glorioso héroe llamado *Mantineo* que fundó la ciudad. (Observemos, de paso, el carácter analógico de la argumentación del mito: *nomina-numina*: Afrodita³⁰ se llama como la «espuma», *aphro-*, porque nació de la «espuma», *aphrós*; y de la misma manera los mantineos han heredado el nombre de su héroe epónimo Mantineo. El lenguaje nombra analógicamente pero *de verdad* a la cosa que designa, por eso son válidos el mito y el ritual).

¿Quiénes son los tegeos? Los habitantes de Tegea, ciudad arcadia fundada por el famoso héroe *Tegeates*, o sea, *Tegeata*³¹. (Observemos ahora, de paso, la obsesión genealogista de los mitos. Allí donde hay un pueblo, hubo antaño una familia principal cuyo cabeza de familia dio nombre primero a la familia y al clan y luego a todo el pueblo o grupo étnico. Los pueblos son extensiones de los clanes y todo –hasta el tiempo– se computa por la sucesión de generaciones: «Cual la generación es de las hojas, / del mismo tipo es la de los varones. / Unas hojas al suelo esparce el viento, / otras, en cambio, hace brotar el bosque / al florecer con fuerza, y sobreviene / entonces la sazón de primavera»³²).

Los epónimos, sin embargo, en realidad, nacen míticamente del nombre de las tribus: De la tribu de los dríopes surgió *Dríope* (*Dríops*), posiblemente de la tribu de los pélopes (no documentada) surgió el nombre de *Pélope* (*Pélops*), y de la de los licaones o licaonios salió el nombre de *Licaón*.

En gran medida los nombres de los cincuenta hijos de Licaón corresponden a los de héroes epónimos de numerosas ciudades del Peloponeso. Pausanias nos informa de que existió una tribu de los aqueos en Argo que se llamaba la de los «dánaos»³³.

³⁰ Hes. *Th.* 195.

³¹ Paus. VIII, 3, 3-4.

³² Hom. *Il.* VI, 146-8.

³³ Paus. VII, 1, 7.

Sin duda esta tribu alcanzó indudable relevancia porque en Homero la voz «dánao» sirve para nombrar metonímicamente a todos los griegos independientemente de la tribu particular a la que pertenezcan. (Observemos, de paso, cómo los mitos funcionan por esos dos procedimientos analógicos propios del lenguaje³⁴ que son la metáfora y la metonimia. El padre fundador da nombre a la tribu y el nombre de una tribu prestigiosa se extiende a otras que no lo son tanto. Así, a base de metáforas y metonimias, es como funciona y se recrea el lenguaje).

Quiero decir que en Homero un «mirmidón» puede ser llamado «dánao», lo mismo que un «castellano» (creo yo, aunque ahora esto ya no se sabe con seguridad en España) puede ser llamado «español», y sin embargo todavía no existe en los poemas homéricos el nombre gentilicio posterior de «heleno» referido a todos los griegos, pues los *hélmenes* (ésta es la voz de la que deriva el mítico epónimo *Héllen*) son los miembros de una tribu de Tesalia³⁵ que ya iba adquiriendo cierta importancia por cuanto que junto al nombre de *hélmenes* encontramos la denominación *panhélmenes*³⁶ para aludir al conjunto de todos los *hélmenes* puesto ya al mismo nivel de importancia que el alcanzado por los «aqueos», tan importantes en la obra homérica.

Así pues, del nombre de *hélmenes* deriva el del mítico epónimo *Héllen*, que, cuando los *hélmenes* ganaron importancia, pasó a denominar al padre de todos los griegos, que era a su vez, según la saga mítica tesalia, hijo del primer hombre: Deucalión.

En el *corpus* mitológico de Tesalia campan por su respeto no sólo los *hélmenes* y *panhélmenes*, sino además montes tan importantes como el Osa, el Pelio, el Olimpo, donde habita buena parte de los dioses, los llamados «olímpicos», bajo la autoridad de Zeus, así como Deucalión y Pirra, los padres de Helén (*Héllen*), que sobrevivieron al Diluvio Universal que Zeus envió como castigo a la estirpe de los hombres, en particular de ciertos hombres como los licaones o licaonios, que en el altar de Zeus Liceo en Arcadia celebraban sacrificios humanos y degustando las entrañas de sus víctimas se volvían lobos³⁷. (Bajo este mito se ocultan

³⁴ G. Gerber, *Die Sprache als Kunst*, Mittler'sche Buchhandlung, Bromberg 1872.

³⁵ Hom. *Il.* II, 684.

³⁶ Hom. *Il.* II, 530.

³⁷ Pl. *R.* 565d-e.

claves de un ritual de iniciación de jóvenes al que no es ajeno el nombre y el personaje mítico de Licurgo –obsérvese la raíz *luk-*, «lobo», del nombre *Lukoúrghos-*, el legendario legislador y reformador espartano. Observemos, pues, de paso, que ya estamos ante uno entre los muchos casos en que el mito se encuentra con el ritual. El mito y el ritual, aun siendo distintos, se encuentran debido al hecho de que cumplen una misma e idéntica función).

De los nombres de las tribus surgen, por tanto –en virtud de un razonamiento analógico y genealógico que asimila los pueblos a las familias y busca la honra más alta en los predecesores del remoto pasado y estima que la valentía de los ancestros produce causalmente la de los descendientes– los nombres de los héroes epónimos.

Pero los mitos lo cuentan todo esto al revés en virtud de esa innegable función político-social del mito. ¿Por qué si no? Para eso está el mito: para vigorizar las relaciones político-sociales entre los componentes de una comunidad humana a base de aglutinarlos y hacerlos sentir miembros de un mismo organismo. Y para eso está también el ritual, que es una pragmática manera de actuar, de obrar con gestos y palabras, que tiene una innegable función político-social. Veamos algunos ejemplos de ello.

El paso de la niñez a la juventud se ritualiza para que se cumpla debidamente tan importante y definitiva transición (es un proceso esencial para la supervivencia de una tribu o grupo social) y así aparecen los niños que se vuelven «lobos» en Arcadia y «toros» en Éfeso y los que se mueven como «manadas» o «reatas» (*agélai*) en Creta, y aparecen asimismo y en consecuencia los «boyeros» (*bouagoí*) que los dirigen, como ocurría en Esparta.

Se mataba la niñez de estos niños en transición a adultos simulando ritualmente un asesinato real, un ritual del que quedan huellas en una tragedia de Eurípides, en la que se pone en conexión con el degollamiento sacrificial que estuvo a punto de sufrir Orestes entre los tauros³⁸. También –como veremos más adelante– se les desnudaba en público para hacer público y notorio su sexo masculino y viril. Y lo más importante era mostrar en público y ritualmente la muerte de la infancia indiferenciada en cuanto al sexo, pues la niñez indiferenciada de los

³⁸ E. *IT* 1458-61.

muchachos se convertía ya en una época o etapa vital desaparecida y pasada para siempre.

Detengámonos un instante a reflexionar: El ritual simula una matanza de lo que se quiere eliminar, y lo hace, como cabe esperar de un ritual, analógicamente a lo que hacemos cuando queremos deshacernos realmente de un ser vivo que nos molesta. Los actos rituales, que son en un principio miméticos, pueden con el paso del tiempo volverse opacos y poco claros, pero no obstante siguen siendo simbólicos y hasta cierto punto interpretables por el grupo social que practica el rito, para quienes, en cualquier caso, siguen teniendo un profundo valor y un claro significado político-social.

Pero, volviendo ahora al carácter pragmático y político-social del mito en cuanto que fomenta el sentimiento de pertenencia a una misma comunidad, hemos de decir que, en el mito griego de las genealogías étnicas, o una comunidad la funda un glorioso héroe epónimo que por tanto (por eso se llama *epónimo*) da su nombre y con su nombre su gloria, valía y mérito al linaje o comunidad que funda, o bien reconoce ser población autóctona, lo que también es ciertamente un blasón o título de gloria.

(Observemos, de paso, el respeto que muestra el mito por los venerables y alejados orígenes de las realidades presentes: los ancestros son héroes ilustres de remotos tiempos que dan brillo a sus descendientes del tiempo presente. En la mítica poesía de Homero, en la que contemplamos el afán de los héroes de antaño por ser celebrados por la fama (*kléos*), percibimos asimismo, a través de las heroicas y míticas genealogías, la diferencia existente entre los hombres de ahora y los hombres de antaño, porque, entre otras cosas, harían falta dos hombres de hoy para mover las piedras que fácilmente levantaban los famosos héroes del pasado. El remoto tiempo de los héroes era mejor)³⁹.

Vemos, pues, cómo una tribu es gloriosa o bien si posee un antepasado heroico que la fundara en el remoto y prestigioso tiempo del mito, que sólo se calcula por el cómputo de las sucesivas generaciones, o bien si es autóctona, es decir, si ha nacido de la propia tierra, la Tierra, *Gaya* o *Gea*, que es la divinidad más antigua que imaginarse pueda.

Toda la mitología griega exhibe una tensión continua entre el nuevo orden de Zeus y los principios lejanos pero venerables de la Madre Tierra

³⁹ Hom. *Il.* XII, 445-9.

o Gaya o Gea, esa Madre Tierra que, primeramente, sin intervención de ningún elemento masculino, engendró al Cielo o Urano que la cubre y a los Montes y al Mar o Ponto, personificación masculina del elemento marino, y después se apareó con este Ponto o Mar masculino⁴⁰ y también con Urano o el Cielo⁴¹ y de esta unión nacieron seis dioses Titanes y seis diosas Titánides.

Pero la mítica historia de las divinas generaciones sigue, y resulta que luego el más joven de los Titanes, Crono, castró a su padre Urano y reinó en el mundo hasta que fue destronado por Zeus, el padre de los olímpicos y garante de la estabilidad tras los anteriores tiempos convulsos, por Zeus, que desde entonces en adelante va a ser el «padre de los dioses y los hombres»⁴².

Hay, pues, dos etapas decisivas en los tiempos remotos y prestigiosos de la Mitología griega: La primera parte protagonizada por la Tierra, época primitiva y aún generadora de monstruos y vestiglos; y la segunda etapa, ya más humana, en la que son decisivos los Titanes (el hijo de uno de ellos, de Jápeto, y de la bella Océánide Clímene «de hermosas canillas», fue Prometeo, que robó el fuego a los dioses para dárselo a los hombres)⁴³, y en la que asimismo se sitúan los benéficos tiempos de Crono, y en la que, además, Zeus va a engendrar a mortales semidivinos, los héroes esforzados que, como Heracles, terminarán limpiando la tierra de espantosos monstruos y vestiglos y liberando al filantrópico Prometeo castigado por Zeus. Pues, en efecto, Heracles, el hijo del dios Zeus y la mortal Alcmena «de hermosas canillas», libertó al humanitario Prometeo⁴⁴.

Pues bien, veamos asimismo ejemplos de cómo las tribus o comunidades político-sociales se sienten orgullosas no sólo de proceder de un ancestro común descendiente de Zeus, sino de ser autóctonas, o sea, de haber nacido de la Madre Tierra, de Gaya o Gea.

Sin salirnos de Tesalia, interesante región, tal como estamos viendo, desde el punto de vista de la Mitología griega, el héroe epónimo Driope, ya citado, era hijo del río Esperqueo, de la misma manera que el primer

⁴⁰ Hes. *Th.* 238.

⁴¹ Hes. *Th.* 132.

⁴² Hom. *Il.* I, 544 *al.*

⁴³ Hes. *Th.* 507 *ss.*

⁴⁴ Hes. *Th.* 526 *ss.*

hombre de la mitología argiva, otra importantísima mitología de la Cultura griega, Foroneo, descendía también él de un río, el Ínaco⁴⁵, y del mismo modo que más tarde, en la Época de la Primera Gran Colonización (la de la costa de Asia Menor), el epónimo de la ciudad de Éfeso se llamaba precisa y casualmente «Éfeso» (*Éphesos*) y resultaba ser además hijo del río Caistro que por esa región fluye. Los ríos son hechura de la Tierra, pues todos ellos son derivaciones de Océano⁴⁶, hijo de Gaya y Urano, de la Tierra y del Cielo, y siempre han estado en ella y han brotado en ella, y por eso Aquiles prometió un mechón de su pelo al río Esperqueo⁴⁷ y en el río Lusio de Arcadia Rea bañó a su recién nacido niño Zeus⁴⁸.

Proceder de los ríos, esos veneros de la Madre Tierra, es importante para las tribus, pues el hecho mismo de tenerlos por ancestros implica una venerable antigüedad de la comunidad, y además los ríos son seres divinos, a los que los jóvenes ofrendan mechones de su pelo al llegar a la pubertad⁴⁹ y a cambio ellos les nutren como «nutridores de muchachos» (*kourotrophoi*)⁵⁰, y son, además, divinidades que defienden y no dan la espalda a quienes frecuentan sus aguas, como demostraron el río Escamandro, que fluía por la llanura troyana, y el río Erásino, que no abandonó los ciudadanos argivos a su suerte cuando Argos estaba a punto de caer en manos del rey espartano Cleómenes⁵¹.

Recordemos, asimismo, que los ríos eran objeto de culto y rituales, pues Hesíodo recomendaba rezar una plegaria y lavarse las manos antes de cruzar un río⁵², y el río Esperqueo contaba con templos sobre los ribazos a un lado y otro de sus fluidas aguas⁵³, y, según Jenofonte, los adivinos o arúspices les hacían sacrificios mientras se libraban las batallas⁵⁴, y el río Arqueloo, que era el río arquetípico o río por

⁴⁵ Paus. VII, 2, 7.

⁴⁶ Hom. *Il.* XXI, 196. Hes. *Th.* 337.

⁴⁷ Hom. *Il.* XXIII, 142.

⁴⁸ Paus. VIII, 28, 2.

⁴⁹ Así, en Figalia; cf. Paus. VIII, 24, 12.

⁵⁰ Hom. *Il.* III, 276.

⁵¹ Paus. II, 20, 6.

⁵² Hes. *Op.* 737.

⁵³ Hom. *Il.* XXIII, 148.

⁵⁴ X. *An.* IV, 3, 18-9.

autonomasia de la antigua Grecia, poseía un templo compartido con las Ninfas a orillas del Iliso, río del Ática, tal como leemos en los hermosos comienzos de ese bello diálogo platónico que es el *Fedro*⁵⁵.

La Tierra o Gaya o Ge, al igual que sus ríos, era *kourotrophos* o «nutridora de muchachos» y, por ejemplo, en Atenas, a la entrada misma de la Acrópolis, poseía un santuario compartido con Deméter Khlóe⁵⁶, y es bien sabido que en el oráculo de Delfos imperaba Gaya antes que Apolo y que asimismo esta diosa poseía un oráculo en Olimpia, donde todavía Pausanias contemplaba un santuario y un altar de cenizas dedicados ambos a la primigenia diosa Tierra⁵⁷. El prestigio de la Tierra o Ge o Gaya, pues, como diosa primaria y primordial tras el primitivo Caos imperante⁵⁸, era enorme.

Por tanto, buenos y deseables héroes epónimos de las tribus podían o bien descender de la Tierra o de ríos, o sea, ser autóctonos, o bien haber nacido del encuentro amoroso de dioses con mujeres mortales. En los mitos griegos, efectivamente, se cruzan autoctonías con descendencias divinas y hay mitos en los que se nota que se prefieren con mucho las autoctonías, aunque al final, con mucha frecuencia, los más de ellos recurren al padre Zeus, el «padre de los dioses y los hombres»⁵⁹.

Por ejemplo: En la genealogía de Esparta⁶⁰ (en el mito, relato con lenguaje fuertemente analógico, Esparta tiene su genealogía), tal y como nos la refiere Pausanias⁶¹, el héroe epónimo del territorio, *Lélege*, epónimo de los más antiguos habitantes del país, los «léleges», era autóctono o hijo de la propia tierra. Su hijo *Múles*, en transcripción al español, *Mílete*, o sea, «el del Mijo», descubrió el «mijo» (en griego antiguo *múle*) y se lo enseñó a moler (los amarillos granos del «mijo» también así llamados) a sus súbditos en una ciudad que se llamaba *Alesiái*⁶², o sea, «Moliendas» (observemos de nuevo la analogía puesta en juego), y tuvo por hijo a

⁵⁵ Pl. *Phdr.* 230 B 5.

⁵⁶ Paus.I, 22, 3.

⁵⁷ Paus.V, 14, 10.

⁵⁸ Hes. *Th.* 116 ss.

⁵⁹ Hom. *Il.* I, 544 *al.*

⁶⁰ C. Calame, "Spartan genealogies", en J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, Londres, 1987, capítulo 8.

⁶¹ Paus.III, 20, 2.

⁶² Paus.III, 20, 2.

Eurotas⁶³, el río que riega la llanura espartana, el cual tuvo por hija a Esparta⁶⁴; pero, como éste murió sin hijos, dejó el trono a Lacedemón, cuya estirpe remontaba a Zeus, y éste, epónimo de los «lacedemonios», se casó con Esparta, la hija de Eurotas, y tuvo un hijo llamado Amiclas⁶⁵, con lo que, gracias a esta sarta de mitos cargados de autoctonía, por un lado, quedan perfectamente situados en el mapa el río Eurotas y las ciudades de Esparta, Alesias y Amiclas, pero, por otro, gracias a la presencia de Lacedemón –ya por fin no un héroe autóctono, sino descendiente de Zeus– se colman de prestigio los habitantes de Esparta, llamada así a partir de la autóctona heroína Esparta, pero cuyos habitantes son ya los «lacedemonios», los descendientes de un vástago de Zeus, el «padre de los dioses y los hombres»⁶⁶.

Los «léleges» son una población autóctona, nacida de las piedras que sembraron Deucalión y Pirra arrojándolas por encima del hombro⁶⁷, y aparecen por aquí y por allá en la Mitología griega. Reaparecen, por ejemplo, en la Lócride, como habitantes de la región hasta la llegada de *Lokros*, que, naturalmente, dio nuevo nombre a esa vetustísima y autóctona población nacida de las piedras sembradas en la madre Tierra⁶⁸.

Por tanto, hay que reconocer que, por el camino de la autoctonía o el de la descendencia de divinas estirpes, el caso es que los pueblos, las ciudades y las tribus necesitan sus mitos para existir, subsistir y afianzarse como entidades político-sociales provistas de su propia y diferenciada identidad.

Los mitos sirven para esto. Si se quiere enfatizar el hecho de que un determinado pueblo es independiente de todos los demás del entorno, entonces se recurre a la autoctonía.

Los arcadios son autóctonos, porque su ancestral antepasado común es Pelasgo, un héroe nacido de la tierra o autóctono, tal como lo refería Asio de Samos (600 a. J. C.) en un par de versos que nos ha transmitido Pausanias⁶⁹.

⁶³ Paus.III, 1, 1.

⁶⁴ Paus.II, 16, 4.

⁶⁵ Paus. III, 1, 2.

⁶⁶ Hom. *Il.* I, 544 *al.*

⁶⁷ Apollod. *Bibliotheca* I, 7, 2.

⁶⁸ Hes. *Fr.* 234 M-W. Str. VII, 7, 2, p. 322.

⁶⁹ *Asius Fr.* 8 Kinkel, en Paus. VIII, 1, 4.

Pero puede interesar igualmente, en un determinado momento histórico, imbuir en los habitantes de Arcadia la idea contraria, o sea, la de que los arcadios no están aislados sino emparentados con gloriosos héroes epónimos de la vecindad.

Entonces se inventa otro mito o, si se prefiere, una versión bien diferente del mito de los orígenes de los arcadios: los arcadios proceden de su antepasado Pelasgo, pero, en esta ocasión se hace hincapié en el hecho de que éste era hijo de la pareja formada por la hija de Foroneo, el primer hombre según la mitología argiva, llamada Níobe, que era, a su vez, la primera mujer de la humanidad según esta misma mitología local, y Zeus, nada menos que «el padre de los dioses y los hombres»⁷⁰. Esta versión del mito era la que, según Apolodoro⁷¹, se leía en la obra de Acusilao, mientras que Hesíodo defendía la autoctonía de Pelasgo.

La autoctonía en el mito sirve para determinados propósitos, y la genealogía divina sirve también para propósitos de la misma índole, que pueden ser diferentes en su especificidad, pero son siempre, en uno y otro caso propósitos político-sociales. Se diferencian los propósitos del mito en lo específico, pero son idénticos en lo genérico. La autoctonía está cargada del prestigio de la enorme antigüedad y de la muy probada y unánimemente admitida argumentación etiológica y analógica en virtud de la cual sólo los habitantes autóctonos de una tierra determinada son los legítimos dueños de ella.

La genealogía divina comporta también –ello es obvio– un gran prestigio y tiene una ligera ventaja sobre el mito etiológico y es que nos sitúa ya en el mundo civilizado con religión y templos y rituales y mitos, todo lo cual es el sello garantizador de una cultura viva.

En cambio, con los autóctonos, las cosas no están tan claras, porque, según refiere Heródoto⁷², las prestigiosas autoridades oraculares de Dodona sabían que los descendientes de Pelasgo, los «pelasgos», por antiguos que fuesen, que lo eran en verdad, todavía no habían oído nombrar a los dioses, pese a que ya los veneraban con ofrendas y con ritos, pero, al no conocer sus nombres, no habían alcanzado todavía el nivel requerido de los *helenos*, que culturalmente eran merecedores de tal nombre. Los helenos, eso sí, habían recibido de los pelasgos el nombre de

⁷⁰ Hom. *Il.* I, 544 *al.*

⁷¹ Apollod. *Bibliotheca* II, 1, 1.

⁷² Hdt. II, 52, 1.

los dioses que era el que a estos últimos les habían proporcionado, a su vez, los egipcios⁷³.

En efecto, los pelasgos, según el Padre de la Historia, ofrecían sacrificios a los «dioses» (*theoi*) invocándoles con este indeferenciado nombre de «dioses» (*theoi*), pero sin especificar a uno o a otro. En realidad, pues, estaban ya en el buen camino de la civilización, porque se estaban acercando a la verdadera esencia de los dioses a los que llamaban «dioses» (*theoi*) porque en ellos veían a los «fundadores» (*théntes*) del orden del mundo (de nuevo la analogía en el mito: En griego, las voces «dioses» (*theoi*) y «fundadores» (*théntes*) se parecen mucho). Pero este pasado en el que los «pelasgos» aún desconocían el nombre de cada uno de los dioses, y por tanto no eran aún los «helenos de pro» que iban apareciendo en los mitos griegos ya bien consolidados, cuya tendencia al panhelenismo es evidente, no era muy atractivo.

En cualquier caso, el tener a mano o disponer con relativa facilidad de un héroe epónimo es siempre el principio del que hay que partir para emprender luego ya, en el mito, la singladura de la autoctonía o la de la genealogía divina o heroica. (Observemos, de paso, cómo, tanto en el caso de la autoctonía como en el de la genealogía divina o heroica, siempre son los lejanos y remotos orígenes los que proporcionan el prestigio y el brillo al pueblo que cuenta el mito de su remota procedencia y por tanto de su vetusta y por ello honorable identidad).

Esto es así porque el pensamiento o lenguaje mítico, al igual que el lenguaje en general, es –ya lo hemos dicho– más analógico que analítico y nos informa de lo que cada cosa es, no por su «esencia» («el agua es oxígeno e hidrógeno»), sino por su causal origen o procedencia («los mirmidones, *murmídones*, se llaman así porque proceden de las «hormigas», en griego *múrmekes*). El lenguaje asimismo nos dice (por lo menos a mí) cómo son las cosas de la realidad y no lo que las cosas realmente son.

Estoy seguro de que una serpiente, en latín *serpens*, posee muchas características que no se nombran cuando uno dice en latín *serpens*, voz que sugiere un animal que reptar (*alia animalia gradiendo, alia serpendo ad pastum accedunt*)⁷⁴, por lo que, si sólo elegimos una, estamos

⁷³ Hdt. II, 52, 2-3.

⁷⁴ Cic. N. D. II, 47, 122.

metonimizando, fijándonos sólo en una parte del objeto real que designamos.

Lo que nos llama la atención de la serpiente mentada en latín, *serpens*, es su manera de avanzar y yo me conformo con eso cuando me refiero a ella y no digo que ese animal en la realidad cambia la piel o su escamosa epidermis todos los años y que es un ofidio ovíparo de lengua bífida y sangre fría. Luego en el uso del lenguaje yo procedo a través de esas analogías que se establecen respecto de la visión de la realidad mía y de mis conciudadanos, y que son las productoras de las metáforas y las metonimias («el vino es sangre», metáfora del ritual) y de las metonimias («los ofidios son reptantes o serpientes», metonimia del lenguaje).

Pues bien, el mecanismo del lenguaje mítico, de esa porción de lenguaje que es el mito, es un mecanismo analógico. Un río que serpentea (son muchísimos los ríos cuyos cursos van formando ondas) y que se llama «Serpiente» (*Ophis*) aparece en un mito arcadio que explica cómo Antínoe, la hija del rey Cefeo, trasladó a los mantineos a un nuevo emplazamiento, por donde el susodicho río discurría ondulante, y este traslado de población lo hizo valiéndose de una serpiente como guía (prestigioso animal ctónico o hijo de la tierra o autóctono), siguiendo con este comportamiento las instrucciones de un oráculo⁷⁵.

Otro ejemplo del carácter analógico del discurso mítico: El mito no nos dice que todos los griegos son congéneres porque poseen el mismo «código genético» o el mismo RH negativo (como al parecer, los vascos, lo que también es otro mito), sino que los hijos de Helén (“Griego”), amante de la guerra, fueron Doro, Juto y Eolo aficionado a la equitación⁷⁶ o que los hijos de Helén y la ninfa Otreide fueron Doro, Juto y Eolo⁷⁷.

El discurso mítico procede, efectivamente, por el sendero analógico, que es el sendero propio del lenguaje. Se analogizan o se hacen paralelas en este mito que comentamos la estructura familiar y la estructura del grupo o nación. Si los héroes epónimos de las tres grandes estirpes griegas proceden del mismo padre, no hay manera de invalidar el

⁷⁵ Paus. VIII, 8, 5.

⁷⁶ Hes. Fr. 9 M-W.

⁷⁷ Apollod. *Bibliotheca* I, 7, 3.

parentesco de los griegos, de la misma manera que, de quienes descienden de los mismos padres que yo, no tengo más remedio que decir que son mis hermanos.

Y todavía podemos ir más allá y rizar el rizo: Si Jon es hijo de Juto, por un lado, con lo que estaría emparentado con los respectivos epónimos de las otras dos estirpes griegas, pero, por otro, es hijo de Creúsa, hija del autóctono héroe del Ática llamado Erecteo, los atenienses son hijos de ilustre padre griego y de heroína descendiente de un héroe autóctono, lo que representa el colmo de la suerte: estar aristocráticamente emparentado con los ancestros comunes de los griegos o helenos y ser a la vez singularmente independiente como lo son los hijos de la tierra o «autóctonos». ¿Qué más puede faltar?

Sólo faltan un par de cosas: un antepasado divino y una tumba de un héroe epónimo provista de su correspondiente mito y ritual. (Observemos que ya estamos otra vez ante un caso de confluencia de mito y ritual). Ya con esos dos complementos, la prestigiosa identidad y la deseable cohesión de los jonios está servida. Sólo faltaba, pues, un antepasado divino con su mito bien contado y ampliamente difundido, y el culto a él tributado.

Y ambas cosas se lograron. Eurípides, en su *Jon*, modifica el mito haciendo saber que el padre del héroe Jon que dio su nombre como héroe epónimo a los jonios (los atenienses eran por parte de padre jonios o descendientes de Jon), no fue propiamente el héroe Juto sino el dios Apolo, que embarazó a Creúsa, la hija del autóctono héroe Erecteo.

Al nacer el niño, su madre lo abandonó en una canastilla para que su padre se cuidara de él. Hermes lo llevó al templo de Apolo en Delfos, donde recibió la educación debida. Al cabo de algún tiempo, Creúsa se casó con Juto y, como el matrimonio tardaba en tener hijos, acudieron ambos cónyuges a pedir consejo al oráculo, donde la respuesta a Juto fue que considerara hijo suyo al primer niño con el que se topara en el sagrado recinto.

Este niño resultó ser, naturalmente, Jon, y, aunque Creúsa en un principio se mostró remisa y aun reacia a aceptarlo como hijo propio, a la postre, al reconocer la canastilla en la que había expuesto al niño y que una sacerdotisa del templo había tenido la precaución de guardar, lo reconoció y admitió como fruto de sus entrañas.

El prestigio de ser jonio (o más bien jónico-ático) crecía de acuerdo con la versión del mito de Jon de la que se valió Eurípides para componer

su tragedia que llevaba por título el nombre del héroe⁷⁸: Jon era hijo de Creúsa, la hija más joven de Erecteo, el rey autóctono de Atenas, y del dios Apolo⁷⁹.

Hasta aquí Eurípides en su esfuerzo por lograr la aceptación de la mítica adscripción de un padre divino al héroe epónimo de los jonios y de los atenienses que era Jon. Pero no para aquí este relato de clara intencionalidad política y nítidamente favorable a los atenienses.

Se contaba que, estando los atenienses en guerra con los eleusinos, llamaron en su ayuda a Jon, que a la sazón era rey de los egialeos, en una región, Egialeo, situada al noroeste del Peloponeso, y en esa guerra murió y en consecuencia fue enterrado en el Ática. Se contaba, en efecto, por tanto, que Jon, el héroe epónimo de los jonios, estaba enterrado en el Ática (para ser más precisos, en el demo ático de Pólemo) y que desde su tumba dispensaba su apoyo a los atenienses⁸⁰, pues todos los héroes protegían y ayudaban desde su sepultura a los habitantes de la tierra en que yacían.

Todo este mito de los divinos y autóctonos orígenes de Jon y de su enterramiento en el Ática no puede tener más función principal que la de incrementar el prestigio de Atenas convirtiéndola en madre patria o metrópoli o «casa-matriz» (obsérvese la catarata de metáforas o sea de analogías que estamos dejando impresas) de los jonios.

Si entendemos esto, si queda claro que el lenguaje del mito es totalmente opuesto al de la ciencia, porque no es analítico («la molécula de agua se compone de átomos de oxígeno e hidrógeno») sino analógico («tres fueron los hijos del padre común *Hellén* o “Griego”, padre de la gran “familia” helénica», o «en el cabo *Zostér* o “Cinturón” se desprendió de él (*sc.* el cinturón) Letó para dar a luz a sus hijos *Ártemis* y *Apolo*»⁸¹ o «el primer rey de Atenas, *Cécrope*, héroe epónimo de la tribu de los *Cecrópidas*, era tan de la tierra que salía reptando de ella por no tener extremidades inferiores, ya que era un ser híbrido de hombre y

⁷⁸ Eurípides, *Jon*, *passim*. Escolios a Aristófanes, *Nubes* 1468 y *Aves* 1527. Sobre el mismo tema compuso Sófocles una tragedia, no conservada por entero, titulada *Creúsa*.

⁷⁹ R. Parker, 1987, 207.

⁸⁰ Paus., VII, 1, 5.

⁸¹ Paus., I, 31, 1.

serpiente»⁸², pues ¿se puede ser más autóctono o nacido de la tierra?, etc.), si entendemos esto, digo, entonces entenderemos también lo siguiente: La relación estrecha del mito con el ritual y no sólo por su común misión de lograr la cohesión social, sino porque el ritual es también analógico y paradigmático y está fuertemente ligado a la estricta ley de la causalidad, a la opinión preconcebida o prejuicio del prestigio de la antigüedad remota de los orígenes y al concepto de la circularidad del tiempo que no puede ser contado linealmente sino a través de la sucesión ininterrumpida de las generaciones que se comportan como las hojas de los árboles que mueren y renacen en el otoño y en la primavera respectivamente⁸³.

Ya sabemos que mito y ritual coinciden en cumplir la importantísima función de mantener la unidad necesaria entre los miembros de una colectividad político-social que pretende ser compacta y solidaria, factor indispensable para generar una cultura. Y sabemos que lo hacen además a través del procedimiento básico por el que se rige el lenguaje, que es el de la analogía. El mito lo hace a través de la analogía del lenguaje y el ritual a través de la analogía del lenguaje que puede contener y a través de la analogía propia de la significación simbólica de sus acciones.

A los dioses se les ofrecen primicias porque también [*analógicamente*] a los hombres se les hace entrega de regalos para evitar reyertas y los mitos cuentan cómo también [*analógicamente a lo que ocurre entre los hombres*] los dioses se enfadan si no se les sacrifica o si –como en el caso de Caín– no se les ofrece lo mejor.

Si en un mito se hace falsa etimología entre nombres, estamos pensando con lenguaje analógico. Si en un ritual se realizan acciones miméticas cargadas de un significado simbólico que les atribuye la colectividad en la que los ritos se realizan, estamos procediendo asimismo analógicamente.

Pero, además, el mito y el ritual son paradigmáticos, o sea, sirven de ejemplo, y se remontan al prestigioso pasado y consideran que lo que en ellos se explica o se reproduce es el efecto de una causa anterior y que una cosa y otra (la explicación y la reproducción) pueden repetirse una y otra vez circularmente en el tiempo, cada vez que se cuente el mito o se

⁸² Apollod. *Bibliotheca* II, 14.

⁸³ Hom. *Il.* VI, 146-8.

ejecute el ritual. Y, lo más importante, uno y otro refuerzan la cohesión político-social de la comunidad que los practica, que cuenta los mitos y ejecuta o lleva a cabo los rituales.

Comparemos ahora, a título de ejemplo, un mito y un ritual.

En el mito se cuenta por qué a las huestes de Éaco, de su hijo Peleo y de su nieto Aquiles se les llamaba «mirmidones».

Los «mirmidones» eran, en efecto, las huestes de Aquiles en la *Iliada*. Habían llegado a Troya, fieles y leales a su comandante, en cincuenta naves⁸⁴, de lo que se deduce que eran el pueblo que obedecía a Peleo, padre de Aquiles y rey de Ftía, ciudad situada en Tesalia que configuraba una unidad con la región de *Hellás*, comarca que, por tanto, se llamaba con el nombre que más tarde se extenderá para designar a toda Grecia⁸⁵ (observemos, de paso, la metonimia). Todos sabemos que ese reino pasará, después de muerto Aquiles, a su hijo Neoptólemo⁸⁶.

Pues bien, a juzgar por el mito, ese pueblo se llamaba «mirmidones» porque cuando Éaco, el padre de Peleo y abuelo de Aquiles (todo es genealógico en el mito y todo se refiere al prestigioso pasado, donde se localizan las causas de las actuales situaciones y realidades), sintiéndose solo en la isla de Egina, suplicó a Zeus que le proporcionase compañía, el dios invocado escuchó su ruego y transformó en pueblo de «mirmidones» (*murmídones*) a las «hormigas» (*múrmekes*)⁸⁷. Hasta aquí el mito, que, como a la vista está, es pura analogía.

Vayamos ahora al ritual.

Comprobaremos que también el ritual es acción analógica, acción mimética, y que es paradigmático, y que pretende provenir del prestigioso pasado al que presenta como su causa, y que es cíclicamente repetitivo pues se realiza «ritualmente» en un tiempo determinado.

Si un joven varón se dispone a ser un héroe, un valeroso defensor de su comunidad, tiene que pasar por una fase de clarificación sexual de su persona que rompa definitivamente con toda posible ambigüedad. El ritual consistirá en imitar o reproducir miméticamente esta ruptura o quiebra de la ambigüedad, que es un proceso natural que se conoce como

⁸⁴ Homero, *Il.* I, 180; II, 685.

⁸⁵ Homero, *Il.* I, 169.

⁸⁶ Hom., *Od.* III, 188.

⁸⁷ Hes., *Fr.* 76 M-W. Ov., *Metam.* VII, 523 ss; 614 ss; 654. Str. IX, 433. Apollod., *Biblioteca* III, 12, 6.

la fase fisiológica del desarrollo en la pubertad, hasta llegar a la definición final.

Pues bien, existía en Festo (Creta) una fiesta que se llamaba fiesta de los «Desvestimientos» (*Ekdúsia*)⁸⁸, todo un ritual en regla y con todas sus funciones y normas sin tacha, en el que los niños a punto de convertirse en efebos se liberaban de su vestimenta femenina y dejaban claro a todos los asistentes que ya más que niños eran varoncitos decididamente del sexo viril sin asomo alguno de ambigüedad. Adquirían así estos muchachos ya sexualmente definidos el sobrenombre de *ekduómēnoi*, «los que se desvisten»⁸⁹. En una inscripción de Malia aparece la referencia a una «reata» o «manada» de «muchachos que se desvisten»⁹⁰.

Según el mito, ese ritual conmemoraba la brava acción de Galatea, a quien su marido había ordenado matase el fruto de su parto si era niña, pero aunque lo fue, ella ocultó el hecho disfrazando a su vástago con ropa de niño e imponiéndole el nombre de Leucipo. Luego, no pudiendo más disimular el sexo de su hija, rogó a la diosa Letó que le auxiliase, y la diosa escuchó sus preces e hizo de Leucipo todo un varón entero y verdadero⁹¹.

Esta fiesta de los «Desvestimientos» (*Ekdúsia*) se celebraba en honor de Letó Fitia (*Phútia*), «Letó de la Naturaleza», y los «Desvestimientos» (*Ekdúsia*) eran un ritual pragmático de alto valor político-social que reproducía miméticamente y ratificaba esa discriminación de la Natura que, a través de diferentes procesos fisiológicos, a unos hace varones y a otros hembras. Al mismo tiempo, existía en Festo el rito consistente en que las parejas de novios, antes de casarse, acudían a rezar ante la imagen de Leucipo⁹².

Estamos ante una faceta de un amplísimo ritual que podría ser llamado el de la «feminización de los niños antes de salir de la pubertad convertidos en adultos varoniles».

⁸⁸ W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, I-VII, Leipzig 1884-1937, reimpr., G. Olms, Hildesheim 1965; s. v. *Galateia*.

⁸⁹ *IC I*, IX, 1, C 99 (Dreros); I, XIX, 1, 18(Malia).

⁹⁰ *IC I*, XIX, 1, 18(Malia).

⁹¹ Antonino Liberal 17.

⁹² Antonino Liberal 17.

Se trata de un ritual que ha dejado un enorme rastro en la Mitología griega. Se contaba, por ejemplo, que en Tesalia, en la localidad de Girton, el hijo del lapita Élato fue en principio una muchacha que se llamaba Cénide, pero que después de yacer con Posidón, pidió a este dios la gracia compensatoria de ser transformada en invencible guerrero, favor que le fue concedido por el dios de los mares y los terremotos. Pasó entonces a llamarse Ceneo y dio buena muestra de ello porque se portó como un varonil y valiente guerrero en la lucha de los lapitas contra los Centauros⁹³.

El propio Heracles, el héroe por antonomasia de los griegos, de cuya virilidad no cabía duda alguna, pasó un tiempo de su vida, al servicio de la reina Ónfale de Lidia, realizando labores típicamente femeninas, indecorosas para un héroe viril, como la de hilar la lana⁹⁴, y además perfumándose el cabello y vistiéndose de mujer⁹⁵, a lo que se refiere el «oprobio» (*óneidos*) mencionado en la tragedia sofoclea *Las Traquinias*⁹⁶.

También del valiente Aquiles, otro héroe griego de primera clase, se contaba que su madre Tetis, sabiendo que su hijo moriría en Troya, lo disfrazó de muchacha y lo mandó a vivir con Licomedes y su hija Deidamia. Allí estuvo Aquiles, a la edad de nueve años, ridículamente ataviado con vestidos de niña, si bien no tardó en demostrar que en este caso al menos la vestimenta no era buen indicio del sexo del portador del atuendo, pues embarazó a Deidamia, que dio a luz a Pirro, el héroe de Troya más tarde llamado Neoptólemo⁹⁷.

El mito, pues, cumple su misión a su manera y también lo hace el ritual a la suya. Pero en el fondo, operando el mito con palabras y el ritual con acciones y palabras, la misión de ambos es la misma: la cohesión del grupo social que se vale de determinados mitos y rituales.

El mito, por ejemplo, sirve para suprimir los miedos a lo desconocido, a la Naturaleza que nos acecha impasible y descarga despiadada sobre nosotros, los simples mortales, su incoercible, descomunal y bestial fuerza.

⁹³ A. R. I, 57-64. Apollod. *Epitome* I, 22.

⁹⁴ Prop., III, 2, 17-20. Ov., *Her.* IX, 25-6; 79-80.

⁹⁵ Apul., *Fr.* 21.

⁹⁶ Sófocles, *Las Traquinias* 254.

⁹⁷ Apolodoro, *Biblioteca* III, 13, 8. K. Dowden, *Death and the Maiden: Girl's Initiation Rites in Greek Mythology*, Londres y N. York 1989.

Así, antes de que Zeus estableciera un orden del mundo o mundo ordenado o *kósmos*, el mundo desordenado o «precosmos» estaba poblado de monstruos autóctonos o criaturas de la Tierra provistos por tanto de rasgos de serpientes, como, por ejemplo, Tifón o Tifeo⁹⁸, pertrechado de cien cabezas de serpientes y de ojos alrededor que destellaban fuego, un horripilante monstruo, en suma, el último hijo de la Tierra, al que tuvo que suprimir Zeus y arrojarlo al Tártaro, para poder reinar, a partir de entonces, de forma indiscutible en un mundo ordenado o *kósmos*, del que debía estar ausente toda demasia, monstruosidad y desmesura.

El mismo propósito guió al dios protector y apotropaico, o «alejador de plagas», que era Apolo a matar a la enorme y salvaje serpiente Pitó, nodriza de Tifeo, una serpiente que daba nombre a Delfos, donde moraba y causaba mucho e irreparable daño a hombres y rebaños⁹⁹.

Algo parecido podríamos decir de la desmesura y la descomunal naturaleza de los Gigantes, nacidos de la Tierra¹⁰⁰, y de los Titanes, nacidos del Cielo (*Urano*) y de la Tierra (*Gaya*), que son monstruos anteriores al mundo ordenado, y que no han nacido, como los dioses Olímpicos, de Crono y de Rea, más a imagen y semejanza de los seres humanos.

El mundo no se liberará de monstruosidades, excesos y desmanes hasta que Zeus no derrote y envíe al Tártaro, un recóndito e inaccesible lugar tan distante de la superficie de la tierra como ésta lo está del cielo¹⁰¹, a Crono y los Titanes y seguidamente imponga un orden en el mundo repartiéndose con sus hermanos Posidón y Hades el dominio del Universo: él reinará en el cielo, Posidón en el mar y Hades en el mundo subterráneo.

Pero no fue sólo Zeus, «el padre de los dioses y los hombres»¹⁰², quien, según el mito, ordenó y regularizó el mundo. Esa labor, por él iniciada, la continuaron luego los humanos más esforzados y divinos, la especialísima generación semidivina de los héroes, que se dedicó, entre

⁹⁸ Hes. *Th.* 823-35.

⁹⁹ *Hymn. Apol.* 300-4.

¹⁰⁰ Hes. *Th.* 185-6.

¹⁰¹ Hes. *Th.* 700.

¹⁰² Hom. *Il.* I, 544 *al.*

otros trabajos, a limpiar el mundo de los últimos descendientes de los autóctonos y monstruosos hijos de la Tierra.

Por ejemplo, Belerofonte¹⁰³ acabó con la Quimera¹⁰⁴, un engendro, cuyo modelo procede del Próximo Oriente¹⁰⁵, que se componía de león, serpiente (otra vez la serpiente) y cabra, y habitaba en los confines del mundo griego, en el reino de Licia. Semejante monstruo era una reliquia resultante de la unión de anteriores vestiglos autóctonos, o sea, hijos de la Tierra. Concretamente, la Quimera procedía del apareamiento de Tifón con la víbora Equidna.

También Perseo contribuyó a la limpieza y ordenación del mundo en un mito paralelo cuya estructura es comparable a la del de Belerofonte. Por ejemplo, también en él un rey impone al héroe un trabajo (lo que en el caso de Belerofonte fue matar a la Quimera fue en el caso de Perseo decapitar a la Gorgona y adueñarse de su cabeza) que el héroe realiza con cierta ayuda sobrenatural. Y, asimismo, al igual que Belerofonte encontró el poderosísimo auxiliar que era el caballo Pegaso, Perseo¹⁰⁶ contó con el inestimable apoyo de los dioses Hermes y Atenea, que le proporcionaron los medios para llevar a feliz término la audaz aventura de hacerse con la cabeza de la Gorgona, una empresa a la que imprudentemente se había comprometido para complacer a Polidectes, el tirano de la isla de Sérifos¹⁰⁷.

La Gorgona Medusa era otro espantoso endriago cuya cabeza estaba rodeada de serpientes (de nuevo las serpientes), su boca estaba provista de grandes colmillos, y que exhibía unos ojos que echaban chispas y convertían en piedra a quienes intentaban soportar su mirada.

Contaba además con manos de bronce y alas de oro que le permitían volar. De nuevo, por tanto, nos encontramos con un monstruo anterior al orden del mundo impuesto por Zeus, pues, en efecto, los padres de la

¹⁰³ Apollod. *Bibliotheca* II, 3, 1.

¹⁰⁴ Hom. *Il.* VI, 179 ss. Hes. *Th.* 319 s. Apollod. *Bibliotheca* I, 9, 3. Ov. *Met.* IX, 674. Hig. *Fab.* 57.

¹⁰⁵ W. Burkert, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg 1984.

¹⁰⁶ Hes. *Th.* 375 ss; 409 ss. Apollod. *Bibliotheca* I, 2, 2; 9, 1.

¹⁰⁷ Apollod. *Bibliotheca* II, 4, 2

Gorgona Medusa eran dos espantosas divinidades marinas hijas de la diosa Tierra (*Gea* o *Gaya*) y del Mar (*Ponto*), a saber: Forcis y Ceto¹⁰⁸, que eran, por tanto, hermanos.

De la coyunda de esta monstruosa pareja, suceso anterior a los tiempos del orden mundial de los Olímpicos, surgieron otros vestiglos, como las Fórcides o Grayas (las «Viejas»). A las Fórcides, hermanas de las Gorgonas (Medusa es la más famosa de las tres), se las llama las Grayas o las «Viejas» porque nunca fueron jóvenes y eran tan monstruosas que tenían un solo ojo y un solo diente para las tres¹⁰⁹.

Como comprobamos, hasta que llegue la generación de los Olímpicos todo es monstruosidad, deformidad, desproporción y desmesura sobre la faz de la madre Tierra (*Gea* o *Gaya*), que es una auténtica paridora de endriagos y vestiglos.

La proporción y la belleza del mundo que permite al hombre generar una civilización y una cultura se las debemos en primer lugar a los Olímpicos, en segundo término, a ciertas divinidades preolímpicas que, como excepción a la general regla, fueron generosas y benéficas para con la humanidad –tal es el caso de Prometeo¹¹⁰– y, por último, a los héroes, resultantes de la fructífera y beneficiosa unión de los dioses con los hombres.

Por ejemplo, Belerofonte era hijo de Posidón¹¹¹ y de Eurimede (o Eurínome), hija del rey Niso de Mégara. Perseo era hijo de Zeus y de Dánae, hija de Acrisio el hijo de Abante, y descendiente, por tanto, de Linceo y de Hipermestra, o sea de Egipto y Dánao¹¹².

Perseo es un héroe clave en la Mitología griega, como es extraordinariamente importante también –ya lo hemos indicado– la tribu de los «dánaos» en Argos, que míticamente debe su nombre al héroe

¹⁰⁸ Hes. *Th.* 238; 270ss; 333 ss. Apollod. *Bibliotheca* I, 2, 6. II, 2, 6; 4, 2.

¹⁰⁹ Hes. *Th.* 270 ss. A. *Pr.* 794 ss. Apollod. *Bibliotheca* II, 4, 2.

¹¹⁰ Apollod. *Bibliotheca* I, 7, 1 (crea al hombre con agua y barro y le da el fuego). Apollod. *Bibliotheca* I, 7, 2 (aconseja a Deucalión construir un arca en previsión del diluvio). Apollod. *Bibliotheca* II, 5, 1 (aconseja a Heracles a propósito de las manzanas de las Hespérides).

¹¹¹ Hes. *Fr.* 43, 81 ss. Sin embargo, es hijo de Glauco según otra versión: Hom. *Il.* VI, 152-202 y Apollod. *Bibliotheca* I, 9, 3.

¹¹² Apollod. *Bibliotheca* II, 2, 1.

Dánao¹¹³, nombre mágico recurrente en otros mitos como el de las Danaides¹¹⁴ y el de Dánae, la madre de Perseo, que, aunque encerrada por orden de su padre en una cámara subterránea de bronce, fue fecundada por Zeus, «el padre de los dioses y los hombres»¹¹⁵, que consiguió entrar en tan hermética habitación convertido en lluvia de oro¹¹⁶.

Y tras Perseo apareció otro héroe esforzado que, siguiendo un esquema parecido al de los otros dos (el rey Euristeo le impone duros y difíciles trabajos) logra superar estas arduas pruebas con la ayuda divina amenazando a titanes como Océano, el primogénito hijo de Urano y Gea, o el Sol (*Helios*)¹¹⁷, el hijo del titán Hiperión y de la titánide Tía, y matando a criaturas monstruosas, como el perro de Geriones¹¹⁸, el perro Ortro, que era hijo de Tifón y Equidna (¡otra vez las serpientes saliendo de la Tierra y engendrando monstruos!)¹¹⁹. Nos referimos –claro está– a Heracles, el «famoso por Hera»¹²⁰, el paradigma por antonomasia del esforzado héroe griego.

El mito es, por consiguiente, una narración o cuento que hace algo o, más bien, mucho, a saber: identifica, da ánimos, tranquiliza y estabiliza a los miembros de una comunidad cuyos lazos político-sociales sin duda alguna refuerza.

Este carácter pragmático y político-social lo comparte el mito con el ritual, pues de algún modo ambos –aunque, eso sí, cada uno a su manera– exhiben sus motivos primarios y sus más deseados propósitos y a veces aparecen juntos apoyándose mutuamente.

Por ejemplo, los rituales de iniciación (recordemos cuanto hemos dicho sobre los «lobos» en Arcadia, los «toros» en Éfeso, las «manadas» o «reatas» (*agélai*) en Creta y los «boyeros» (*bouagoi*) en Esparta) y los mitos

¹¹³ Apollod. *Bibliotheca* II, 1, 4 ss. D. S. V, 58. Paus. II, 16, 1; 19, 3 ss.; 20, 7; 38, 4.

¹¹⁴ Apollod. *Bibliotheca* I, 1, 5 ss. *Schol. E. Hec.* 886 y *Or.* 872.

¹¹⁵ Hom. *Il.* I, 544 *al.*

¹¹⁶ Apollod. *Bibliotheca* II, 2, 2; 4, 1 ss; III, 10, 3. Hyg. *Fab.* 63; 155; 224. D. S. IV, 9.

¹¹⁷ Paus. III, 18, 13; IV, 36, 3; V, 19, 1. Ath. XI, 370e ss; 468e; 469d ss; 781d.

¹¹⁸ Hes. *Th.* 287 ss. Apollod. *Bibliotheca* II, 4, 2; 5, 10. A. Ag. 870.E. *HF* 423 ss. Hdt. IV, 8.

¹¹⁹ Hes. *Th.* 309. Apollod. *Bibliotheca* II, 5, 10.

¹²⁰ W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlín-Colonia, Maguncia 1977.

que nos presentan a los héroes superando ingentes y durísimas labores (Belerofonte, Perseo, Heracles) contienen las mismas claves del beneficioso proceso político-social en causa, a saber: la renovación, la exclusión, la transformación y la reintegración.

A los niños y a las niñas de la tribu se las ayuda a pasar de la niñez al estado adulto, lo que es una labor importantísima desde el punto de vista político-social. Antes de entrar plenamente en sociedad, los niños y las niñas, que son como potrillos y potrillas (de ahí los numerosos nombres del tipo de Leucipo, Leucipa, Melanipo, Melanipa etc.), deben ser domados de forma que el educador o instructor consiga ir tirando de ellos por las riendas (*agogé*, «acción de llevar tirando por las riendas», «educación»).

Ya a comienzos del pasado siglo, los rituales de iniciación fueron descubiertos e intuidos en ciertas prácticas hasta entonces catalogadas cómodamente como «usos y costumbres». Concretamente, H. Jeanmaire, en 1911, acertó a descubrir un ritual de iniciación de jóvenes muchachos (un *rite d'adolescence*) bajo la institución espartana de la *krupteía*.

Grupos de jóvenes espartanos atravesaban la comarca de noche y se ocultaban de día autoabasteciéndose, matando ilotas sin ser descubiertos y poniendo en juego toda su capacidad de resistencia, con el fin de iniciarse en las prácticas militares de la guerrilla para emprender luego la vida del hoplita adulto. Y en 1939, este mismo investigador, aprovechando sus amplios conocimientos de etnografía, compuso un interesante libro sobre los ritos de iniciación de los muchachos¹²¹.

Estos rituales tienen mucho que ver con ciertos e inconfundibles mitos en los que efectivamente se reflejan. Son éstos unos mitos, como el de Teseo o el de Heracles, cuyos héroes, en un proceso o trance o trámite de renovación generacional, están al margen de la sociedad durante nueve años (el período llamado *enneateris*, característica periodicidad de los festivales) o diez años –exclusión–, realizando esforzadas hazañas para dar prueba de su capacidad heroica –transformación– y retornar luego a su patria, que los acogerá como triunfadores –reintegración–¹²².

¹²¹ H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes: Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'Antiquité Hellénique*, Lille 1939.

¹²² Apollod. *Bibliotheca* II, 4, 2: La Pitia profetizó a Heracles que, después de haber cumplido los “Diez Trabajos” impuestos por Euristeo, alcanzaría la inmortalidad.

A. Brelich ha mostrado fehacientemente, haciendo uso de una base epistemológica de seria y acreditada etnología, cómo muchos mitos de estos están íntimamente ligados a estos ritos de iniciación de los que estamos tratando¹²³.

En efecto, las etapas de esos ritos de iniciación o doma de potrillos (la renovación, la exclusión, la transformación y la reintegración) aparecen muy bien marcados en muchos de los mitos que cuentan cómo un héroe, cuando le llega la hora de la renovación generacional, es expulsado de la comunidad, tiene que realizar trabajos para algún rey malvado e injusto como Euristeo o como el tirano Polidectes, pero recibe ayudas, se transforma y, a la postre, una vez cumplida su misión, se ve a sí mismo convertido en todo un triunfador que vuelve a su tierra patria y ancestral hogar con todos los honores.

No es que el mito proceda del ritual ni el ritual del mito, sino que ambos son acciones («hablar es hacer»)¹²⁴ de interés político-social, porque –insistimos y concluimos– el mito es un retazo de lenguaje que, indiferente al concepto de veracidad, posee en altísimo grado esas dos cualidades básicas del lenguaje que son su función pragmática y su función político-social.

También, efectivamente, el ritual, que combina palabras y acciones, mantiene unidas en grado máximo ambas funciones. Nosotros ya sabemos –lo acabamos de ver– que existían ritos de iniciación por los que los niños se preparaban para ser guerreros, enrolándose en grupos de «toros» o de «lobos» y sometándose a la disciplina de los mayores, que eran sus iniciadores y a veces sus amantes, tal y como se desprende de todo un ritual homosexual de iniciación de guerreros que se mantenía en varias localidades de Creta todavía en época histórica, aún en el siglo IV a. J. C., si queremos ser más concretos¹²⁵.

La etnografía comparada de los tiempos modernos ha demostrado que en las sociedades preindustriales el contacto sexual de individuos del mismo sexo puesta en relación con criterios de edad y pertenencia a un determinado de grupo social es relativamente corriente y normal sin que

¹²³ A. Brelich, *Paidés e parthenoi*, Roma 1969.

¹²⁴ J.L. Austin, *How to do things with words*, Oxford 1962. *Quand dire c'est faire*, trad. fr., París 1970. *Palabras y acciones*, trad. esp., Buenos Aires 1971. *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. esp., Barcelona 1982.

¹²⁵ Str. X, 4, 21.

por ello se establezca ese criterio separador propio de las sociedades industriales que separa tajantemente la homosexualidad de la heterosexualidad.

Safo, la gran poetisa, instruía en Lesbos a jovencitas aristocráticas para que, tal vez a través de una relación homosexual, llegasen bien preparadas al matrimonio. Una hidria de estilo ático de figuras rojas, adscribible a la escuela de Polignoto y por tanto de en torno al año 440 a. J. C., nos presenta a la estupenda poetisa en lo que se pudiera llamar una postura homeoerótica¹²⁶. Y Alcmán compuso en Esparta cantos corales para que los interpretara una cohorte de bellas muchachas espartanas aún no casadas que ensalzan sus respectivas bellezas¹²⁷.

Vemos, pues, palpablemente el enorme peso político-social del ritual. Los ritos son político-sociales y sirven fundamentalmente para fortificar a los miembros de un grupo social en el sentimiento de pertenencia a dicha colectividad. Todavía hemos de ver esta idea con mayor claridad.

Unos de los ritos más importantes que conocemos, y no sólo en el mundo de la antigua Grecia, sino además en diversas culturas, son los *rites de passage*, o «ritos de tránsito», denominación que debemos a A. van Gennep¹²⁸. Los «tránsitos» más importantes que experimentaban los seres humanos de las sociedades antiguas eran el nacimiento, la iniciación o rito de la adolescencia –de éste ya hemos tratado–, la boda y la muerte.

Pues bien, los *rites de pasaje* se encargaban de mimetizar o dramatizar esos «tránsitos» de tan extraordinaria importancia en la vida político-social de la comunidad. Y en todas esas dramatizaciones miméticas del ritual nos encontramos con el «baño», la «corona», el «cambio de vestido» y el «corte de pelo».

Trasladando esos «tránsitos» al año, nos encontraremos con el fin o muerte de un año (el Año Viejo) y el nacimiento del siguiente, el Nuevo Año. Este proceso se dramatizaba, se ritualizaba y se mitologizaba.

Por ejemplo, en Atenas el paso del Año Viejo al Año Nuevo se celebraba con las llamadas fiestas *Cronias* o de Crono, el dios anterior a Zeus y al nuevo orden contemporáneo de los dioses Olímpicos.

¹²⁶ Beazley, *Attic Red-figure Vase Painters*, 2ª ed., Londres 1963, 1070, no.145.

¹²⁷ Alc. Fr. 1, 3 Page.

¹²⁸ A. van Gennep, *Les rites de passage*, París 1909. *The Rites of Passage*, trad. ingl., Londres 1960.

En esa fiesta se mimetizaba ritualmente la confusión existente antes del establecimiento de un orden. Por eso durante esa fiesta se permitía a los esclavos recorrer la ciudad produciendo toda suerte de ruido y alboroto y, por si tal licencia fuera poca cosa, sus amos les invitaban además a un opíparo festín.

Dice Platón en *Las Leyes*¹²⁹ que para empezar lo nuevo con buen pie es interesante disolver y confundir previamente lo ya viejo y ése es el sentido de las fiestas denominadas *Cronias* y de otros muchos rituales de los que no podemos tratar ahora.

En esas fiestas Crono y Rea, como es natural, no carecían de templo ni de altar. Y a este ritual le acompañaban muy gustosos los mitos que narraban los felices tiempos de la Edad de Oro, cuando todavía Zeus no había impuesto en el mundo el orden y la necesidad del arduo trabajo, o los que se referían a la estupenda vida de los inmortales regidos por Crono en la Isla de los Bienaventurados, aquella vida feliz en la que los mortales sin esfuerzo se proveían de cuanto la Naturaleza generosa les ofrecía en cantidad y espontáneamente¹³⁰.

Platón nos dice sin rodeos en *Las Leyes*¹³¹ que él personalmente preferiría que el calendario oficial de su ciudad se cerrara y se inaugurase con fiestas en honor del dios de la ultratumba, de Plutón, para que así los ciudadanos se propusieran atender con mayor celo a sus conductas para así lograr que la ciudad entera, al igual que cada uno de ellos, practicara el «buen vivir» (*tò eû zên*), la máxima suprema de la ética platónico-aristotélica.

Son muy importantes esos dos diálogos de Platón que son *La República* y *Las Leyes*, para cerciorarnos de hasta qué punto es indiscutible el hecho de que mitos y rituales coinciden en su función político-social, pues el Divino Filósofo propone rituales y mitos nuevos con el claro y exclusivo propósito de hacer de su ciudad ideal una comunidad perfecta.

Éste es el propósito último del mito y del ritual, que además coinciden en la analogía, la causalidad, el carácter paradigmático y el cómputo del tiempo por generaciones y por eras.

¹²⁹ Pl. *Lg.* 828 C-D.

¹³⁰ Pl. *Lg.* 713 B. Hes. *Op.* 173 a. Pi. *O.* II, 70.

¹³¹ Pl. *Lg.* 828 C.