

**UNIVERSIDAD DE SALAMANCA**  
**FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA**  
Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología



**MITO Y GÉNERO EN LA GRECIA ANTIGUA**  
**TANTÁLIDAS, LABDÁCIDAS Y DARDÁNIDAS**

**IVÁN PÉREZ MIRANDA**

**TESIS DOCTORAL**

**DIRIGIDA POR**

**Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. D.<sup>a</sup>. MARÍA JOSÉ HIDALGO DE LA VEGA**  
Catedrática de Historia Antigua de la Universidad de Salamanca

**2011**



**UNIVERSIDAD DE SALAMANCA**  
**FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA**  
Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología



**MITO Y GÉNERO EN LA GRECIA ANTIGUA**  
**TANTÁLIDAS, LABDÁCIDAS Y DARDÁNIDAS**

Doctorando: Iván Pérez Miranda

Tesis doctoral dirigida por la Dra. María José Hidalgo de la Vega, presentada en el departamento de Prehistoria, Hª Antigua y Arqueología, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Salamanca.

Vº Bº

La Directora de la Tesis

Vº Bº

El Doctorando

Fdo. María José Hidalgo de la Vega

Fdo. Iván Pérez Miranda

2011





*A mis padres*



# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>I</b>
<b>CAPÍTULO I: Presupuestos teóricos y metodológicos .....</b>	<b>1</b>
Género .....	2
Justificación de la elección del tema .....	8
Objetivos y presupuestos metodológicos .....	16
Fuentes.....	20
Mito y mitología griega .....	23
Mito e Historia.....	31
<b>CAPÍTULO II: La Edad de los Héroes .....</b>	<b>35</b>
Patriarcado y Matriarcado .....	35
Héroes .....	54
La Edad de los Héroes.....	63
Género, dominación y conflicto en la mitología griega .....	70
<b>CAPÍTULO III: Tantálidas .....</b>	<b>93</b>
Tántalo .....	93
Pélope e Hipodamía .....	101
Los Hijos de Pélope .....	106
Atreo y Tiestes .....	117
Los Átridas .....	124
El fin del linaje de Tántalo .....	135
Género y Soberanía en la mitología griega .....	140
<b>CAPÍTULO IV: Labdácidas.....</b>	<b>147</b>
Origen del linaje Tebano .....	147
Cadmo y Harmonía.....	158
Zeus y Sêmele .....	162
Ino y Atamante .....	164

Autónoe y Aristeo .....	169
Ágave y Penteo .....	173
Zeto y Anfión.....	176
Layo y Yocasta .....	180
Edipo .....	184
Los Siete contra Tebas.....	191
Creonte y Antígona .....	202
Los Epígonos .....	207
Alcmeón.....	210
Género y Guerra en la mitología griega .....	212
<b>CAPÍTULO V: Dardánidas .....</b>	<b>219</b>
El origen del linaje troyano .....	221
Tros.....	224
Laomedonte .....	227
Príamo y Hécuba .....	232
La voluntad de Zeus.....	237
El fin del linaje Troyano .....	243
Género y Fertilidad en la mitología griega.....	255
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>259</b>
<b>ÍNDICE DE FIGURAS Y APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO .....</b>	<b>269</b>
Índice de figuras insertadas en el texto .....	269
Abreviaturas de las fuentes literarias.....	273
Traducciones de textos clásicos utilizadas .....	279
Bibliografía .....	281
Páginas en internet .....	313
<b>ANEXOS .....</b>	<b>315</b>
Cuadros genealógicos.....	315
Índice onomástico .....	325



*Allí acudieron en cierta ocasión Palas, y la taimada Cipris, y Hera y Hermes, el mensajero de los dioses; una, Cipris, enorgulleciéndose del deseo que inspira, la otra, Atenea, de su lanza, y Hera de compartir el lecho regio del soberano Zeus, para un odioso juicio, una competición de belleza.*

Eurípides, *Ifigenia en Aulide* 1300-1307



## INTRODUCCIÓN

**H**ACE ya bastantes años, una década, tuve la ocasión de realizar un trabajo sobre mitología griega dentro de la asignatura de segundo ciclo de Historia de la Universidad de Salamanca, «Metodología e investigación en Historia Antigua», impartida por la profesora María José Hidalgo de la Vega, en el cual apuntaba el interés que tendría un análisis detallado de los linajes de Atreo y Lábdaco, que superaba en aquel momento las pretensiones de un trabajo de licenciatura. Anteriormente había cursado asignaturas que me habían fascinado, tanto algunas optativas de la propia Licenciatura de Historia («Estructuras Sociales de la Antigüedad Clásica», «Religión y Sociedad en Grecia y Roma», «La Polis Griega», «El Imperio Romano y los Pueblos Limítrofes»), como aquellas de libre configuración de Filosofía («Historia y Tipología de las Religiones»), y Filología Clásica («Mitología Clásica», «Historiografía Griega y Latina», «La Mujer en la Literatura Antigua»). Todas ellas tuvieron gran importancia en mi formación, y me permitieron aproximarme a la sociedad y pensamiento clásicos, pero fue la posibilidad, brindada por la profesora Hidalgo, de realizar un trabajo sobre un tema elegido por mí mismo, y con el que tanto disfruté, lo que me atrapó en las redes de la investigación.

El contacto directo con la realidad más allá del mundo académico, especialmente en varios trabajos ejercidos para poder financiar mi estancia en Salamanca con el fin de cursar estudios de doctorado, me motivó a elegir la perspectiva de género para mis investigaciones. Si dentro del mundo académico aún queda muchísimo camino por recorrer hasta que podamos acercarnos a la equidad entre los sexos, fuera de él el panorama me pareció muchísimo más desolador. Entonces, y cada vez estoy más convencido de ello, pensaba que la clave para lograr un mundo más justo estaba en la educación, lo que me llevó a acercarme al mundo de la educación, su historia y su teoría, y a tratar de unir este interés con mi pasión por los relatos mitológicos y su incidencia en la creación de las mentalidades y los roles de género.

En el trabajo de grado «El Fin de la Edad de los Héroes. Relaciones de Género en la Mitología Griega», enmarcado dentro del doctorado en «Estudios Interdisciplinarios de Género», pude hacer una primera aproximación al linaje de Lábdaco, comparándolo con el linaje de Dárdano, tratando de analizar de este modo el origen y la caída de Tebas y

Troya desde una perspectiva de género. En él se encuentra la base de esta tesis doctoral en la que, además de profundizar en los temas tratados en él, manteniendo la misma perspectiva de género, hemos añadido el linaje de Tántalo con el fin de poder realizar un estudio comparativo entre los tres linajes que nos permitiese reflexionar sobre la relación del género con las tres funciones descritas por Dumézil en las sociedades indoeuropeas. No nos hemos planteado en ningún momento presentar la mitología griega como un reflejo de las características puramente indoeuropeas, lo que no nos sería posible debido a la compleja serie de influencias, tanto anteriores como contemporáneas, a las que, debido a una localización geográfica particular, la mitología griega ha estado expuesta. No creemos tampoco que sea factible, como ha llegado a plantearse, que el patriarcado fuera impuesto por belicosos invasores indoeuropeos que contaminasen con sus violentos valores una religión politeísta femenina de valores pacifistas y matriarcales, sino que consideramos que el patriarcado estaría fuertemente arraigado ya en el neolítico. El feminismo y el pacifismo son fenómenos contemporáneos que pueden motivar la elección de nuestro objeto de estudio, pero no debemos trasladar nuestro presente a un pasado que debe estudiarse desde éste, indudablemente, pero sin imponerle nuestros valores.

Lo que sí creemos cierto es que los discursos mitológicos contribuirían de un modo determinante, con todas sus complejidades, y no sin conflictos, al mantenimiento de esos valores patriarcales y al reparto desequilibrado de roles sexuales, al dominio en definitiva de los varones sobre las mujeres, y a la interiorización de dichos valores. Reflexionar sobre las raíces de nuestras mentalidades tiene un enorme valor como herramienta de acción social. La rentabilidad del conocimiento no debe medirse sólo en su capacidad de generar mejores y mayor cantidad de recursos materiales, sino también por su importancia para la comprensión de la realidad, necesaria para impulsar el cambio, para construir la utopía desde la razón.

Pese a los interesantes paralelismos que existen entre la mitología griega y otras como la celta, la germano-escandinava, o las indo-iránicas, los rasgos indoeuropeos no son tan evidentes en la Grecia antigua como en estas. Sin embargo, los conceptos de soberanía, guerra y fertilidad pueden ser de gran utilidad para el análisis mítico, no como fenómenos aislados, por supuesto, sino estrechamente imbricados, siendo de gran interés las relaciones que se establecen entre ellas, y que pueden ser abordadas desde la perspectiva de género. Es por ello, y por la importancia que presentan dentro de la mitología griega, que hemos limitado el objeto de estudio a tres linajes míticos, el de Tántalo, el de Lábdaco y el de Dárdano, al considerar que en cada uno de ellos está especialmente presente una de las tres funciones, y pueden servir como elementos comparativos por sus relaciones, similitudes y diferencias. Debido a la enorme extensión del tema de estudio no pretendemos ni mucho menos agotarlo sino, por el contrario, abrir nuevas vías interpretativas sujetas al debate y la crítica.



La tesis doctoral se estructura en cinco capítulos, siendo el primero de ellos de carácter metodológico y el segundo de contextualización mientras que los tres últimos, que componen el núcleo del trabajo, están dedicados al análisis de cada uno de los linajes abordados. Estos capítulos están seguidos por un apartado destinado a las conclusiones de carácter general, finalizando con los anexos, índice de figuras y apéndice bibliográfico.

En el capítulo I, denominado «Presupuestos teóricos y metodológicos» presentamos las bases de las que parte la tesis doctoral, detallando los conceptos de ‘Género’, ‘Mito’ y ‘Mitología’, justificando la elección del tema por su interés social, científico y personal, su originalidad así como por la disponibilidad de medios adecuados. Planteamos también en este capítulo las fuentes y los objetivos de la tesis.

El capítulo II, al que hemos titulado «La Edad de los Héroes», tiene la pretensión de servir de contextualización. En él analizamos los conceptos de ‘Patriarcado’, ‘Matriarcado’, ‘Héroes’ y de ‘Edad de los Héroes’ en la que tendrían lugar los relatos míticos. En el sub-apartado «Género, dominación y conflicto en la mitología griega» presentamos el marco complejo de las relaciones entre las divinidades y sus amantes y descendientes mortales en el que se encuadran los linajes estudiados, incidiendo en la necesidad de que los mundos divino y mortal fuesen separados. La relación entre ambos debería establecerse a través del rito, siendo fundamental el respeto a las jerarquías. Consideramos que los mitos deben analizarse no aisladamente sino como parte de una mitología rica y compleja, de ahí la importancia, que creemos imprescindible, de la contextualización de los mismos.

El capítulo III está destinado al análisis del linaje de los Tantálidas, desde su fundador, el rey Tántalo de Lidia, hasta el fin del linaje que coincidiría con el retorno de los Heráclidas y el fin de la edad heroica. Al final del capítulo incluimos un análisis de las relaciones entre género y soberanía.

El capítulo IV tiene por objeto a los Labdácidas, desde los orígenes del violento linaje de Cadmo, fundador de Tebas, y los Espartoi (surgidos de los dientes sembrados del dragón de Ares) hasta la caída de la ciudad y la separación del mundo divino y humano simbolizada por el peplo y el collar de Harmonía que quedarán bajo la custodia del templo de Apolo en Delfos. Los conflictos en torno a Tebas y la saga de los Labdácidas nos darán pie a analizar las relaciones entre género y guerra.

El capítulo VI está dedicado a los Dardánidas que destacarán, como trataremos de mostrar, por su opulencia y fertilidad, ligada a la vinculación del linaje con los ríos a través del matrimonio con ninfas. Troya y Tebas tendrán muchas similitudes, pero también importantes diferencias que trataremos de poner de relieve. A través del linaje troyano reflexionaremos acerca de las relaciones entre género y fertilidad.

En el apartado dedicado a las conclusiones trataremos de poner de relieve los aspectos que consideramos más significativos de la tesis doctoral así como apuntar posibles líneas de investigación futuras.

Para finalizar ofrecemos un índice de las figuras insertadas en el texto, una relación de las abreviaturas de las fuentes utilizadas, las ediciones de las mismas (las citas recogidas en el texto provienen de estas ediciones) y la bibliografía consultada así como una serie de páginas web que hemos utilizado y que pueden ser de interés para otras investigaciones de similares características.

En los anexos presentamos una serie de cuadros genealógicos generales de elaboración propia, así como un índice onomástico de los personajes mitológicos a los que se hace referencia a lo largo de la tesis.

## AGRADECIMIENTOS

Una vez introducido el tema de la tesis y su estructura considero necesario dedicar unas líneas a las personas e instituciones que han hecho factible su desarrollo a través de todos estos años. Mencionar a todos sería una tarea imposible, por lo que confío en que quienes queden en el tintero sepan comprenderlo y disculparme.

Es obligado mencionar el papel económico e institucional jugado por las dos becas predoctorales que han hecho posible el desarrollo de la tesis y mi formación investigadora: la beca de Formación de Personal Investigador de la Universidad de Salamanca (1-IX-2005/1-VII-2007), y la beca de Formación de Personal Investigador del MICINN (2-VII-2007/30-VI-2009) seguida por el contrato como Personal Investigador en Prácticas (1-VII-2009/30-VI-2011). Junta a dichas becas y contrato es necesario añadir las diferentes ayudas concedidas por la Universidad de Salamanca para la difusión de resultados, las ayudas para la realización de estancias breves de investigación concedidas por el MICINN, así como los proyectos de investigación en los que he tenido ocasión de participar: los proyectos *La Ecumene Romana como Imperio Global: relaciones de poder, espacios imaginarios, discursos y usos políticos e ideológicos en el presente* (HAR2009-13597) y *Relaciones de poder en el Imperio Romano: Resistencia, sumisión e interiorización de la dependencia (ss. I-VI)* (HUM2006-09503), financiados por el MICINN y dirigidos por la doctora D<sup>a</sup>. María José Hidalgo de la Vega, y el proyecto *El Poder del Mundo Clásico: herencias, transmisiones y usos políticos e ideológicos en la Hispania occidental (territorios castellano-leoneses)* (SA018A10-1), financiado por la Junta de Castilla y León y dirigido por el doctor D. Dionisio Pérez Sánchez.

Estos proyectos han sido (y siguen siendo) desarrollados por el Grupo de Investigación Reconocido EPIRUS (*Estudios sobre el Poder en el Imperio Romano de la Universidad de Salamanca*) dirigido infatigablemente por la directora de esta tesis, la doctora D<sup>a</sup>. María José Hidalgo de la Vega, verdadera impulsora de todo el grupo, que ha dirigido ininterrumpidamente proyectos de investigación desde comienzo de los años

noventa, además de la revista *Studia Historica Historia Antigua*, en la que he podido colaborar desde el principio de mi etapa investigadora, experiencia de la que tanto he aprendido. Junto al profundo agradecimiento por su labor formativa tengo que poner de relieve su enorme amabilidad, paciencia, confianza, su generosa amistad, y su apoyo en los momentos difíciles. Sin duda poder aprender y trabajar con ella ha sido para mí un gran privilegio y una tremenda satisfacción.

Mi sentido agradecimiento también para el resto de los componentes del grupo, los doctores D. Dionisio Pérez Sánchez, D. Manuel Rodríguez Gervás, D<sup>a</sup>. Begoña Enjuto Sánchez, D. Juan Ramón Carbó García, y los investigadores D. Pablo Ijalba Pérez y D<sup>a</sup>. Amaia Goñi Zabalegui, con quienes espero poder seguir trabajando, aprendiendo y manteniendo una larga amistad.

Al igual que la tesis se enmarca en un proyecto dentro de un grupo de investigación ya consolidado, éste se encuentra a su vez dentro del departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología de la Universidad de Salamanca, del que durante todos estos años hemos formado parte. Gracias a todos sus miembros por su amabilidad. Haber pertenecido al consejo del departamento como representante del «personal docente no doctor» ha supuesto una grata experiencia y he de agradecer también su confianza y apoyo en todos los proyectos, cada vez más ambiciosos, que he emprendido dentro del departamento.

Estos proyectos no hubiesen sido posibles tampoco sin mis compañeros y amigos del personal investigador en formación, los que estaban ya cuando llegué y de los que aprendí a dar mis primeros pasos investigadores: D. Daniel Garrido, la doctora D<sup>a</sup>. Cristina Novoa, D<sup>a</sup>. Jimena Martínez, la doctora D<sup>a</sup>. Paola Silvia Ramundo y D<sup>a</sup>. Jenny Alcántara, así como los que llegaron después: D<sup>a</sup>. Alejandra Sánchez Polo, D<sup>a</sup>. Carmen López San Segundo, D<sup>a</sup>. Clara Hernando Álvarez, D. Enrique Hernández Prieto, D. Francisco José Vicente Santos, D. Javier González-Tablas Nieto, D. José Manuel Aldea Celada, D<sup>a</sup>. M<sup>a</sup> de los Reyes de Soto García, D<sup>a</sup>. Paula Ortega Martínez, junto a D. Álvaro Carvajal Castro y D. Isaac Martín Nieto del departamento de H<sup>a</sup> Medieval, Moderna y Contemporánea. Sin la coincidencia de un grupo tan excepcional de jóvenes investigadores no hubiese sido posible la creación de la *Asociación de Jóvenes Historiadores (AJHIS)* y la revista electrónica *El Futuro del Pasado*, mi agradecimiento a todos sus integrantes así como a los de la *Asociación de Jóvenes Investigadores de Teoría e Historia de la Educación (AJITHE)* y de la revista *Foro de Educación – Pensamiento, cultura y sociedad*, especialmente al doctor D. José Luis Hernández Huerta por confiar en mí para la subdirección de la misma y por implicarse al máximo en todos mis proyectos.

Dentro de la Universidad de Salamanca es necesario también expresar mi agradecimiento a Centro de Estudios de la Mujer (CEMUSA) en cuyo consejo también he podido participar como representante de los alumnos de tercer ciclo. Cabe destacar en este apartado a su directora, la doctora D<sup>a</sup>. Esther Martínez Quinteiro por su apoyo, al doctor D. Joaquín García Carrasco por confiar en mí como ayudante en la asignatura

«Mujeres en Red» del Master en «Estudios Interdisciplinarios de Género», una grata experiencia que me permitió acercarme un poco al área de Teoría de la Educación, y gracias también a las doctoras D<sup>a</sup>. Juana Rodríguez Cortes, compañera de departamento, y a D<sup>a</sup>. Lucía Lahoz, de Historia del Arte, quienes, junto al doctor D. Manuel Rodríguez Gervás, aceptaron formar parte del tribunal de mi Trabajo de Grado y me aportaron valiosas consideraciones.

Fuera de la Universidad de Salamanca he de destacar la acogida brindada por los centros en los que he realizado mis estancias breves de investigación. En la Università degli Studi di Roma «La Sapienza» tuve el honor de ser supervisado por el doctor D. Mario Mazza, a quien tanto admiro y que me facilitó los recursos del Dipartimento di Scienze Storiche, Archeologiche e Antropologiche dell'Antichità, y el acceso a la fabulosa biblioteca de L'École Française. La estancia en la maravillosa ciudad de Roma fue fundamental para mi formación como investigador.

En la Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea tuve la gran suerte de ser tutelado por la doctora D<sup>a</sup>. Ana Iriarte Goñi, cuya hospitalidad y atención fueron inmejorables por lo cual le estoy enormemente agradecido. En Vitoria pude coincidir también con dos discípulos de la profesora Iriarte, D. Guzmán Rodríguez Fernández y el doctor D. José Javier Vilariño Rodríguez, cuya defensa de tesis doctoral coincidió con mi estancia. Con ambos pude mantener interesantes y valiosas discusiones sobre nuestros temas de estudio. Pocas veces el tiempo fue tan productivo como el invertido en la biblioteca Koldo Mitxelena.

En la Universidad Complutense de Madrid conté con la supervisión del doctor D. Julio Mangas Manjarrés que puso a mi disposición los recursos del departamento de Historia Antigua para poder avanzar en la última fase de redacción de la tesis. Allí tuve la ocasión de charlar con el doctor D. Domingo Plácido Suárez, quien me recibió con gran amabilidad, y de conocer a los jóvenes investigadores del departamento, con quienes espero seguir manteniendo el contacto durante mucho tiempo.

He de agradecer también a las diferentes instituciones que me han acogido en diversas conferencias, ponencias y comunicaciones: la Universidad de Oviedo y su extraordinario grupo Deméter, la Universidad Complutense de Madrid, la Fundación Pastor, la Sociedad Española de Estudios Clásicos, la Universidad Carlos III de Madrid, la Universidad de Cantabria, la Universidad Jaume I de Castellón, la Asociación Antigüedades y Religiones (ARYS), la Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres (AEIHM) y por supuesto la Universidad de Salamanca.

Junto a los agradecimientos académicos e institucionales es necesario añadir los agradecimientos de carácter más personal, dedicados a amigos y familiares. Aunque sería imposible nombrar a todas las personas que me han ayudado y animado a lo largo de estos años trataré de recordar a algunas de las que considero más imprescindibles. Sin la ayuda de Alejandro Hernández y Tomás Criado no hubiese podido iniciar los cursos de

doctorado. Gracias a ellos por llevarme del andamio a la agencia de investigación y animarme con la ardua tarea burocrática inicial.

Gracias por su comprensión también a mis amigos de la infancia, a los que no he podido dedicar el tiempo que se merecen todos estos años: Rubén Iglesias, Pablo Guijo, Alberto Álvarez, Saulo Gómez. Las distancias y las obligaciones son cada vez mayores, pero la amistad siempre permanece. Lo mismo puedo añadir respecto a los amigos salmantinos: Rafael Arias, Severiano Acosta, Francisco Javier H. Polo, Pablo López, Juan Pablo Orejudo, Felipe Corriero, Paula Martín y aquellos con quienes he compartido vivienda estos últimos años, especialmente Juan Albarrán, Rebeca Ríos, Estela (Lin Shu Yu), Joey P. Adam, Alvar Carvajal, Daniel Ordieres, Mar Muñoz,... El tiempo pasa cada vez más rápido, pero hay recuerdos que permanecen con fuerza. Gracias a todos por compartir los mejores años de mi juventud.

La realización de una tesis doctoral supone grandes sacrificios personales, económicos, y emocionales y es quizás la familia más directa quien más los sufre, y en este caso ha coincidido con los peores momentos. Gracias pues por todos sus sacrificios a mis hermanos, Rubén, Noemí y Josué, y a mis padres, Germán y Laura. Un recuerdo también para quienes nos abandonaron durante estos años, mis abuelos: Mariano, Juanjo y Rosa.

Finalmente, pero no en importancia, un agradecimiento muy especial a quien ha sido mi compañera durante todo este tiempo, desde los inicios del trabajo de grado: Cristina. Sólo quien ha convivido con un doctorando puede saber lo que significan los meses de separación, los periodos de encierro, los nervios y la tensión de los últimos momentos. Sin su paciencia, cariño, comprensión y apoyo, difícilmente hubiese podido mantener la cordura.



## CAPÍTULO I

### PRESUPUESTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS

*«¡Japetónida conocedor de los designios sobre las cosas! Te alegras de que me has robado el fuego y has conseguido engañar mi inteligencia, enorme desgracia para ti en particular y para los hombres futuros. Yo a cambio del fuego les daré un mal con el que todos se alegren de corazón acariciando con cariño su propia desgracia».*

*Así dijo y rompió en carcajadas el padre de hombres y dioses; ordenó al muy ilustre Hefesto mezclar cuanto antes tierra con agua, infundirle voz y vida humana y hacer una linda y encantadora figura de doncella semejante en rostro a las diosas inmortales. Luego encargó a Atenea que le enseñara sus labores, a tejer la tela de finos encajes. A la dorada Afrodita le mandó rodear su cabeza de gracia, irresistible sensualidad y halagos cautivadores; y a Hermes, el mensajero Argifonte le encargó dotarle de mente cínica y un carácter voluble.*

*Dio estas órdenes y aquellos obedecieron al soberano Zeus Crónida. [Inmediatamente modeló de tierra el ilustre Patizambo una imagen con apariencia de casta doncella por voluntad del Crónida. La diosa Atenea de ojos glaucos le dio ceñidor y la engalanó. Las divinas Gracias y la angusta Persuasión colocaron en su cuello dorados collares y las Horas de hermosos cabellos la coronaron con flores de primavera. Palas Atenea ajustó a su cuerpo todo tipo de aderezos]; y el mensajero Argifonte configuró en su pecho mentiras, palabras seductoras y un carácter voluble por voluntad de Zeus gravisonante. Le infundió habla el heraldo de los dioses y puso a esa mujer el nombre de Pandora porque todos los que poseen las mansiones olímpicas le concedieron un regalo, perdición para los hombres que se alimentan de pan.*

HESÍODO, *Trabajos y Días* 54-83

**C**OMENZAREMOS exponiendo la motivación y justificación del tema seleccionado para nuestra tesis doctoral así como los planteamientos elegidos. Hablaremos aquí, por tanto, de nuestros puntos de partida y trataremos de defenderlos.

La motivación principal a la hora de elegir éste tema es el interés por la investigación sobre las raíces de nuestra mentalidad: volver la mirada hacia nuestro origen para poder comprender un poco mejor nuestra realidad, y tratar de reducir, de este modo, las injusticias de nuestro tiempo.

Nuestro trabajo se enmarcará dentro de la historia de género, la historia de las mentalidades, y, por tanto, de la historia social. Sin su orientación hacia el cambio social,

la Historia no sería más que una acumulación de datos o un entretenimiento vacío, como ya ponía de manifiesto, siguiendo a Adorno, Juan Cascajero<sup>1</sup>.

## GÉNERO

Encuadrar la investigación dentro de la historia de género supone aceptar la validez de este concepto. Desde el comienzo de nuestra investigación hemos sido conscientes de que el uso del término ‘género’ conlleva cierta polémica, ya que son muchos los autores que consideran más adecuado el empleo del término ‘sexo’, así por ejemplo, según Juan Fernández:

*muchas investigaciones actuales parecen seguir al pie de la letra la regla de sustituir la palabra sexo por la de género allí donde aquella pueda aparecer, sin importar lo más mínimo el contenido al que se pueda estar haciendo referencia (el autor ha sido, en alguna ocasión, víctima forzada de esta regla, en alguno de sus trabajos). De esta forma, lo «políticamente correcto» extiende sus dominios, ya que el vocablo sexo suena incomparablemente peor, para cualquier oído fino y elegante, que el de género<sup>2</sup>.*

En una línea similar, exponía M<sup>a</sup> Encarna Sanahuja Yll que *el género se ha convertido en políticamente correcto y, en la gran mayoría de las ocasiones, lo políticamente correcto oculta lo fundamental<sup>3</sup>.*

Sin negar la parte de verdad que encierran estas opiniones, y siendo cada vez más preocupante la expansión de la tiranía de lo políticamente correcto en el uso del lenguaje, no creo que el hecho de que la palabra ‘sexo’ esté considerada por muchos como tabú sea motivo suficiente para no emplearla cuando sea conveniente, al contrario, se trata de una palabra que se puede emplear en castellano con toda propiedad. De igual modo, el hecho de que la palabra ‘género’ sea utilizada por algunos por el hecho de ser «políticamente correcta», no quiere decir que no pueda utilizarse con rigor y precisión.

Como veremos, ‘sexo’ y ‘género’ no son sinónimos, a pesar de la tendencia que hay de usar estos conceptos indistintamente, del mismo modo que se tiende a pensar que ‘género’ alude principalmente a las mujeres. Ello sucede también en el campo de la

<sup>1</sup> CASCAJERO, Juan, «Tiempo y tiempos para la Historia Antigua», *Gerión*, nº 18, 2000, pp. 17-41, esp. p. 18. Decía Cascajero en ese artículo, y coincidimos con él, que «mientras haya desigualdad en el mundo, habrá beneficiarios de la desigualdad y, consecuentemente, existirán adversarios» (p. 40, nota 47).

<sup>2</sup> FERNANDEZ, Juan, *Desarrollo de la doble realidad del sexo y del género*, Madrid, Pirámide, 1988, p. 44. Citado por GARCÍA MOUTON, Pilar, «“Género” como traducción de gender, ¿anglicismo incómodo?», en VIGARA TAUSTE, Ana M<sup>a</sup>; JIMÉNEZ CATALÁN, Rosa M<sup>a</sup> (eds.), *«Género», sexo, discurso*, ediciones del laberinto, Madrid, 2.002, pp. 133-140, esp. p. 148.

<sup>3</sup> SANAHUJA YLL, M<sup>a</sup> Encarna, «Género o Mujeres», en SEVILLANO SAN JOSÉ, M<sup>a</sup> Carmen; RODRÍGUEZ CORTÉS, Juana; OLARTE MARTÍNEZ, Matilde; LAHOZ, Lucía (eds.), *El Conocimiento del Pasado. Una herramienta para la igualdad*, Plaza Universitaria Ediciones, Salamanca, 2005, pp. 87-98, esp. 89. De modo similar opina SCHMITT PANTEL, Pauline, «La historia de las mujeres en la historia antigua, hoy», en DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente, Tomo 1 La Antigüedad* (bajo la dirección de Pauline Schmitt Pantel), Altea, Taurus, Alfaguara, Madrid, 1991, pp. 537-548, esp. p. 541.



Historia Antigua<sup>4</sup>; muestra de lo dicho puede ser, por ejemplo, el *Oxford Classical Dictionary*<sup>5</sup>, donde no aparece «gender» salvo en referencias cruzadas a otras seis entradas: «gynaecology», «heterosexuality», «homosexuality», «marriage», «sexuality», y «women».

Es bien sabido que la palabra ‘género’ es utilizada como traducción del anglicismo ‘gender’. El que el uso, en inglés, de la palabra ‘gender’ es totalmente correcto es algo indiscutible; en todo caso recurrir al diccionario puede sacarnos de dudas inmediatamente.

*El English Language Dictionary de Collins (1987), por ejemplo, da como primera acepción de gender: «In formal English, gender is the fact of being male or female; used of people and animals. EG ... differences of temperament, race or gender ... someone of the male gender»<sup>6</sup>.*

En castellano (así como en otras lenguas romances), por el contrario, levanta cierta polémica, aunque es cierto que cada vez tiende a generalizarse, tanto en los medios académicos como a nivel popular, debido al uso, o al abuso, que de la palabra hacen (ya sea correcta o incorrectamente) los medios de comunicación<sup>7</sup>.

Hay quien ha visto, y entre ellos eminentes filósofos, en la generalización del empleo de esta palabra un acto de sumisión de nuestro lenguaje al poder del inglés, o más concretamente, de sumisión al inglés utilizado en los Estados Unidos de Norteamérica, y a la OTAN.

No puede negarse que al término ‘género’ se le ha ido dando cada vez una mayor importancia política desde la Conferencia de Pekín realizada en 1995 bajo la égida de la Organización de las Naciones Unidas, en la que se sustituyó la expresión «derechos de la mujer» por la de género<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Véase MONSERRAT, Dominic, «Reading gender in the Roman world», en HUDKINSON, Janet (ed.), *Experiencing Rome. Culture, Identity and Power in the Roman Empire*, Routledge, New York, 2000, pp. 161-166.

<sup>5</sup> HORNBLOWER, Simon; SPAWFORTH, Antony (Eds.), *Oxford Classical Dictionary*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

<sup>6</sup> GARCÍA MOUTON, Pilar, “Género” como traducción de gender... p. 134. Puede consultarse la edición electrónica del diccionario en <<http://www.oed.com/>>

<sup>7</sup> Si bien, pese a que progresivamente el concepto ha mostrado su utilidad para el análisis histórico, la polémica parece estar lejos de acabar. Sirva de ejemplo del rechazo que aún hoy sigue existiendo dentro del ámbito académico un email recibido el 26-IX-2011 en la redacción de *El Futuro del Pasado. Revista electrónica de Historia*, a propósito del monográfico «Historia y Género: nuevas perspectivas» que aparecerá en el nº 3 (2012): *¿Qué es el género? En castellano es una cosa inanimada que por acción idiomática del artículo se le atribuye una terminación o un tipo de objeto con unas calidades determinadas: de punto, de rayón, trenzado, plano, ruso o toalla, de tergal, etc. Nunca ha tenido, tiene o tendrá relación con la historia de verdad. Ruego pues no caigas en errores ideológicos estúpidos pues es tu honra profesional como historiador la que pones en juego. Atentamente [eliminamos el nombre para respetar la privacidad del mensaje] Doctor en Historia. Especialista en contemporánea.*

<sup>8</sup> FRAISSE, Geneviève, «El concepto filosófico de género», en TUBERT, Silvia (ed.), *Del sexo al género*, ediciones Cátedra, Madrid, 2003, pp. 39-46, esp. p. 43. El debate sobre el concepto de género, no obstante, empezó con la publicación del libro *Sex and Gender* en 1968 por el psicoanalista Richard Stoller que defendía y explicaba la diferencia entre «género» y «sexo». Anteriormente, en 1955, John William Money había propuesto el término ‘gender role’ para describir los comportamientos asignados socialmente a los hombres y a las mujeres: MONEY, John, HAMPSON, Joan; HAMPSON, John,

Por supuesto hubo quien, dentro del feminismo, respondió enseguida a dichas críticas. Así, a modo de ejemplo:

*Alicia Puleo García, directora de la Cátedra de Estudios de Género de la Universidad de Valladolid, discrepa, bajo el titulillo Género, en «Cartas al director» (El País, 11 de marzo de 2002) de las opiniones expuestas por Lázaro Carreter en el mismo diario el día 3 de marzo (...):*

*En su artículo del 3 de marzo, el señor Lázaro Carreter sostiene que quienes han aceptado traducir «gender» por «género» para referirse a la diferencia de los sexos entre los humanos «macarronizan» y ejercen violencia contra el idioma.*

*En su lugar propone las palabras «naturaleza» y «sexo», demostrando así un desconocimiento total del tema, ya que, en las últimas décadas, el concepto de «gender» o «género» ha sido acuñado y desarrollado como teoría por las ciencias sociales justamente en contraposición a las categorías de «sexo» y de «naturaleza».*

*«Género» alude a la construcción sociocultural, histórica, que los grupos humanos elaboran sobre las diferencias anatómicas naturales de sexo y no, como piensa nuestro académico, «condición, índole o naturaleza» con que hombres y mujeres nacen<sup>9</sup>.*

Existen, en esta línea, multitud de definiciones semejantes del concepto; así por ejemplo Irene López Méndez y Beatriz Sierra Leguina nos ofrecen una interpretación similar del mismo:

*género hace referencia a los roles, responsabilidades y oportunidades asignados al hecho de ser hombre y ser mujer, y a las relaciones socioculturales entre mujeres y hombres y niñas y niños<sup>10</sup>.*

Podemos decir así que el género es una construcción simbólica, una realidad psicosocial, y no física, aunque evidentemente esté en gran parte motivada por el dimorfismo sexual. No debemos confundir los conceptos de género, sexo y sexualidad pues, aunque exista relación entre estos tres conceptos, cada uno de ellos alude a una realidad determinada. De este modo, es posible romper con los géneros establecidos,

---

«Hermaphroditism: Recommendations concerning assignment of sex, change of sex, and psychologic Management», *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital*, 96-97, 1955, pp. 284-300. Este debate terminológico, filosófico y político surge ante la dificultad de establecer unos límites conceptuales entre los conceptos 'sexo' y 'género'. Vid. LAPI, Bárbara; SARKIS FERNÁNDEZ, Diana, «Género y materialismo histórico: ¿Una relación imposible?», en ESCORIZA MATEU, Trinidad; LÓPEZ MEDINA, María Juana; NAVARRO ORTEGA, María Dolores (coords.), *Mujeres y Arqueología: Nuevas aportaciones desde el materialismo histórico*, Junta de Andalucía, Sevilla, 2008, pp. 105-155, esp. pp. 118-119; HERNANDO GONZALO, Almudena, «Sexo, Género y Poder: Breve reflexión sobre algunos conceptos manejados en la Arqueología del Género», *Complutum*, 18, 2007, pp. 167-174, esp. p. 168-170.

<sup>9</sup> SAU, Victoria, *Diccionario ideológico feminista*, I, Icaria, Barcelona, 3ª edición, 2000, p. 134, citado por DE ANDRÉS CASTELLANOS, Soledad, «¿“Violencia de Género”?», en VIGARA TAUSTE, Ana M<sup>a</sup>; JIMÉNEZ CATALÁN, Rosa M<sup>a</sup> (eds.), «Género», *sexo...*, p. 37.

<sup>10</sup> LÓPEZ MÉNDEZ, IRENE; SIERRA LEGUINA, BEATRIZ, *Integrando el análisis de género en el desarrollo. Manual para técnicos de cooperación*, Instituto Universitario de desarrollo y Cooperación de la Universidad Complutense, Madrid, 2001, p. 2, citado por DE ANDRÉS CASTELLANOS, Soledad, «¿“Violencia de Género”?», en VIGARA TAUSTE, Ana M<sup>a</sup>; JIMÉNEZ CATALÁN, Rosa M<sup>a</sup> (eds.), «Género», *sexo...* p. 36.

subvertirlos, sin que ello indique nada acerca de los deseos o la práctica sexual. No puede establecerse una correlación entre el travestismo o el transgénero y la práctica sexual, y la distribución de las inclinaciones heterosexual, bisexual y homosexual no puede graficarse previsiblemente a partir de los movimientos de simulación de un género ambiguo o distinto; es más, a veces la ambigüedad de género actúa precisamente para contener o desviar la práctica sexual no normativa y, de ese modo, para mantener intacta la sexualidad normativa<sup>11</sup>.

Una mujer nace mujer y un varón nace varón, eso es lo que supone ‘sexo’, pero además existen unos imperativos, no ya biológicos, sino culturales, que imponen, tanto a la mujer como al hombre, por el mero hecho de serlo, el deber de aprender a comportarse como socialmente se considera que es correcto que deben hacerlo<sup>12</sup>. Se impone pues desde la sociedad el rol, la división del trabajo en la economía, y en el hogar, el estatus (entendido como la atribución de cargos o consideraciones sociales) así como los desequilibrios de poder en la participación en la toma de decisiones. Y sólo dándonos cuenta de esta realidad podremos volver a observarla, repensarla, y crear nuevos roles de género que estén basados más en el respeto, la coeducación, y la equidad que los actuales. No es nuestra intención con esto, el restar importancia, tal y como critican al uso del término ‘género’ las «feministas de la diferencia»<sup>13</sup>, al cuerpo y la sexualidad, al significado de las capacidades reproductoras y de crianza de las mujeres, y muchísimo menos a la violencia del control masculino sobre los cuerpos, la sexualidad y las emociones de las mujeres. Desde ciertas corrientes dentro del feminismo, como el feminismo de la diferencia que señalamos<sup>14</sup>, o desde las corrientes más reivindicativas que prefieren hablar de clase y no aceptan el término género<sup>15</sup>, se critica el uso de este concepto. Sin embargo, nosotros nos oponemos con firmeza a las visiones esencialistas que recurren, bien a la naturaleza, bien a la divinidad<sup>16</sup>, para justificar las diferencias

<sup>11</sup> BUTLER, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, México, 2001, pp. 14-15.

<sup>12</sup> Esta idea ya era puesta de manifiesto por Simone de Beauvoir cuando decía: *No se nace mujer, se llega a serlo. Ningún destino biológico, físico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra de la especie humana: la civilización en conjunto es quien elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que califica como femenino*: BEAUVOIR, Simone de, *El segundo sexo*, Buenos Aires, siglo XX, 1968, p. 13 [1ª Edición: *Le Deuxième Sexe*, Gallimard, París, 1949].

<sup>13</sup> SÁNCHEZ-PARDO, Esther, «El clamor de las diferencias: mujeres, género, literatura», en TUBERT, Silvia (ed.), *Del sexo...*, pp. 281-312, esp. p. 287.

<sup>14</sup> CASCAJERO, Juan, «Feminismo, postmodernidad e Historia Antigua. Entre la igualdad y la diferencia», en *Gerión*, nº 20 (1), 2002, pp. 33-74, esp. p. 54.

<sup>15</sup> Así por ejemplo: FALCÓN, Lidia, *Los nuevos mitos del feminismo*, Vindicación Feminista, Publicaciones, Madrid, 2000, p. 255-310. Vid. LAPI, Bárbara; SARKIS FERNÁNDEZ, Diana, *Género y materialismo histórico... esp.* pp. 145-152, donde las autoras justifican las motivaciones políticas de su decisión sobre la ausencia del concepto en sus estudios. Vid. RAMOS, Mª D., «Historia de las mujeres y pensamiento feminista: una historia plural a debate», *Vasconia*, 35, 2006, pp. 515-526, esp. pp. 525-526.

<sup>16</sup> No sólo el Patriarcado recurre a argumentos biologicistas o teológicos, sino también algunas feministas de la diferencia que recurren a la Naturaleza o a la Diosa en busca de sus rasgos diferenciadores. Coincidimos con Ana Iriarte en que «por mucho que los dioses patriarcales hayan velado por la supremacía masculina, ninguna divinización de las funciones biológicas de la mujer aligerará el trabajo de conseguir un equilibrio de poder entre los sexos»: IRIARTE, Ana, «Mujer y religión: la Méter en el umbral del III Milenio», *Studia Historica, Historia Antigua*, vol. 18, 2000, p. 101. También Cascajero criticaba el uso

sociales. Pensamos que el ser humano es algo más que un primate indiferenciado, algo más que puro determinismo biológico en el que inexorablemente deban cumplirse las leyes de la naturaleza. Este determinismo biológico o esencialismo no aparece sólo en obras teológicas, filosóficas o científicas, sino que está presente en toda nuestra vida cotidiana, en la que es fácil que nos encontremos con expresiones, en apariencia inocentes, pero con claras referencias falocéntricas, como «el eterno femenino», «el amor materno», «el instinto maternal», «la intuición femenina», etc.<sup>17</sup>

No consideramos, como hace Segura Graiño<sup>18</sup>, que la historia de género sea solamente una de las tendencias dentro de la historia de las mujeres, sino todo lo contrario; la Historia de las Mujeres, siendo el origen de la Historia de Género, formaría parte de ésta, cuyo objeto de estudio es más amplio, pues el género no alude sólo, como escribe Segura Graiño, al método de trabajo, sino que también se refiere al sujeto a historiar.

Desde nuestro punto de vista el concepto de género constituye una herramienta muy útil académicamente y especialmente para el análisis histórico, como ya puso de manifiesto Joan Scott<sup>19</sup>, y como tal la empleamos.

Una de las pretensiones de nuestra tesis, como decimos, es la de estudiar los mitos griegos como reflejo y a la vez creadores de esta construcción sociocultural; es por ello por lo que hemos elegido incluir en el título la expresión «relaciones de género» y no «relaciones de sexos». Por otra parte, no utilizaremos la expresión «relaciones de géneros», que podría ser más precisa, sino «relaciones de género» debido a que éste es el concepto más ampliamente extendido en la comunidad científica.

---

legitimador de la divinidad y la naturaleza, «empecinadas ambas en servir de baluarte y coartada al sistema general de dominación masculina»: CASCAJERO, Juan «Espacios Genéricos, ¿Espacios de la Religión? Una reflexión sobre las condiciones de la mujer a través de las fuentes orales», en *ARYS*, nº 4, 2001, pp. 305-320, esp. pp. 306-310 y 318-319.

<sup>17</sup> Recogemos esta idea de CASCAJERO, Juan, «Espacios Genéricos, ¿Espacios de la Religión? Una reflexión sobre las condiciones de la mujer a través de las fuentes orales», en *ARYS*, nº 4, 2001, pp. 305-320, esp. 309-310 y nota 15.

<sup>18</sup> SEGURA GRAIÑO, Cristina, «La construcción de la Historia de las Mujeres», *Revista de Historiografía*, nº 2, II (1/ 2005), pp. 10-14, esp. p. 10.

<sup>19</sup> Sobre este aspecto véase SCOTT, Joan W, «El género: una categoría útil para el análisis histórico», en J.S Amelang y Mary Nash, *Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, Ed. Alfons el Magnànim, Valencia, 1990, pp. 23-56 (originalmente aparecido en SCOTT, Joan, «Gender: A Useful Category of Historical Analysis», *American Historical Review*, 91, 1996, pp. 1053-1075. Cfr. TILLY, Louse, «Genre, historie des femmes et historie social», *Genèses*, 2, 1990, pp. 148-166 quien critica la postura de Scott; véase al respecto RAMOS, M<sup>a</sup> D., «Historia de las mujeres y pensamiento feminista: una historia plural a debate», *Vasconia*, 35, 2006, pp. 515-526, esp. pp. 524-525. El género se muestra también como una categoría útil para la enseñanza de la historia, véase: FERNÁNDEZ VALENCIA, Antonia, «El género como categoría de análisis en la enseñanza de las Ciencias Sociales» en VERA MUÑOZ, María Isabel; PÉREZ I PÉREZ, David (coords.), *Formación de la ciudadanía: las TICs y los nuevos problemas*, Asociación Universitaria de Profesores de Didáctica de las Ciencias Sociales, Madrid, 2004 (disco compacto), disponible en:

<<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12937622008074859643624/art51.pdf>>.

Al igual que decimos que no utilizaremos el concepto de ‘género’ como un eufemismo políticamente correcto que sustituya a la palabra ‘sexo’ tampoco lo haremos, como en los últimos años viene sucediendo, en cada vez más publicaciones, para sustituir a las palabras ‘mujer’, o ‘mujeres’, pues si bien el estudio de las mujeres en la mitología griega supondrá una parte central de nuestro trabajo, éste será algo más amplio.

Trataremos de observar las relaciones existentes entre ellas, pero también con los varones. No estudiaremos solamente las relaciones entre los sujetos de un mismo género, ni nos limitaremos a analizar la visión que nos dan los mitos de la feminidad, sino que incluiremos también el estudio de la masculinidad, pues ambas se relacionan y es difícil entender la una sin la otra<sup>20</sup>. El concepto «género» implica necesariamente la existencia de una relación dialéctica entre los sexos que determina los roles, status y poder, lo que supone no estudiar sólo a los mujeres o «lo femenino», sino a las mujeres y los hombres en sus relaciones sociales, buscando la comprensión de la diferencia entre unas y otros a través de la relectura crítica de los textos<sup>21</sup>.

Es más, hemos de tener en cuenta, además de los géneros «mujer» y «varón», otras construcciones mentales como «diosa», y «dios», pues la identidad de un sujeto, ya sea mortal o divino, viene definido por varias características, entre las que el sexo tiene una gran importancia, pero no es la única, como bien se reflejaba ya en el título de la conocida obra de Sarah B. Pomeroy, *Diosas, rameras, esposas y esclavas*, oponiéndose a la categoría monolítica de mujer, griega y romana, que había imperado en los estudios anteriores, hechos sobre todo por varones<sup>22</sup>. Siguiendo a Domingo Plácido:

*Lo femenino, como toda construcción cultural, no constituye un mundo homogéneo, sino más bien heterogéneo, como corresponde a la perspectiva de una sociedad heterogénea, incluso si nos limitamos a las sociedades de Grecia y Roma*<sup>23</sup>.

La sexualidad también tendrá una gran importancia en los mitos griegos que nos permitirán comprender mejor la visión de la homosexualidad –veremos la figura de Layo, por ejemplo– y cómo esta se identifica en la Grecia antigua con la pederastia. Nuestra moderna concepción de hetero/homosexualidad no era aplicable en el pasado

<sup>20</sup> Como expone John J. Winkler, *The study of women in the ancient world cannot proceed very far unless it is accompanied by an equally penetrating examination of men and how they constructed their practices of sex and gender-identity*: WINKLER, John J., *The anthropology of sex and gender in Ancient Greece*, Routledge, New York-London, 1990, p. 4.

<sup>21</sup> VICENTE SERRANO, Pilar; LARUMBE GORRAITZ, María Ángeles, «Los estudios de género en la universidad: presente y futuro», en DOMÍNGUEZ ARRANZ, Almudena, *Mujeres en la Antigüedad Clásica: género, poder y conflicto*, Sílex, Madrid, 2010, pp. 19-34, esp. p. 24.

<sup>22</sup> POMEROY, Sarah B., *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*, Akal, Madrid, 1987. Vid. CID LÓPEZ, Rosa María, «La historia de las mujeres y la historia social. Reflexiones desde la historia antigua», en *Oficios y saberes de mujeres*, Valladolid, 2002, pp. 11-38, esp. p. 27; véase también LORAUX, Nicole, «¿Qué es una diosa?», en DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente, Tomo 1 La Antigüedad*, Altea, Taurus, Alfaguara, Madrid, 1991, pp. 29-69.

<sup>23</sup> PLÁCIDO, Domingo, «La construcción cultural de lo femenino», en PEDREGAL RODRÍGUEZ, Amparo; GONZÁLEZ, GONZÁLEZ, Marta (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de Mujeres en la Antigüedad Clásica y el Cristianismo Primitivo*, Ediciones KRK, Oviedo, 2005, pp. 17-32, esp. p. 19.

clásico, siendo también la sexualidad una construcción social y no parte intemporal de la naturaleza humana<sup>24</sup>.

También tendrán cabida la transexualidad –v.g. Tiresias–, o el travestismo; veremos, cuando estudiemos la destrucción de Troya, cómo el más grande de todos los héroes que en ella participaron, Aquiles, se vistió de mujer, pero sin poder desprenderse de su género, es decir, sin poder dejar de comportarse como un héroe viril. El propio Heracles, el más viril de entre los héroes, se vistió con prendas femeninas, hilando a los pies de la reina Ónfale, ataviada con la piel del león de Nemea, y las armas de su heroico esclavo, conocida escena ampliamente representada desde la época helenística hasta nuestros días y que llevaba a Simone de Beauvoir a reflexionar que *cuando Hércules bila la lana a los pies de Onfalia, su deseo le encadena: ¿por qué no logra Onfalia adquirir un poder duradero?*<sup>25</sup>

### JUSTIFICACIÓN DE LA ELECCIÓN DEL TEMA

Una vez aclarado los motivos que nos han llevada a encuadrar nuestro estudio dentro del ámbito de los estudios de género, trataremos de señalar los puntos principales que, a nuestro parecer, pueden ayudar a justificar la elección de éste tema, a saber: su relevancia social, su relevancia científica, la originalidad que puede presentar, así como el interés personal, que nunca debe faltar en una investigación de cierta envergadura, y, por supuesto, las posibilidades en cuanto a los medios de que se disponen.

Pocos dudan ya de la enorme relevancia social del estudio de las relaciones de género. Tan evidente es que mucho se ha logrado ya desde 1975 —por señalar una fecha como año de la aparición pública del feminismo en España—, como que grande es el esfuerzo que queda aún para conseguir la igualdad entre hombres y mujeres; para hacer, en definitiva, de esta una sociedad más justa. La Universidad tiene la obligación moral de contribuir a este esfuerzo a través de la crítica, la investigación y la divulgación. El estudio de las religiones antiguas y el análisis crítico de sus mitos puede ayudarnos a comprender mejor cómo se crean las mentalidades de género y evidenciar las profundas raíces de la misógina que siguen contribuyendo a la inequidad del mundo, a comprender,

---

<sup>24</sup> La moderna dicotomía heterosexualidad/homosexualidad no se aplicaba en el mundo antiguo; la distinción entre roles activos y pasivos, en la sexualidad masculina, definían lo que era permisible o no en la pederastia y otras formas de homoerotismo. Véase al respecto: COHEN, David, *Law, sexuality and society. The enforcement of morals in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, esp. pp. 171-202. WINKLER, John J., *The anthropology of sex and gender in Ancient Greece*, Routledge, New York-London, 1990, pp. 4; 45-71; FOXHALL, Lin, «Introduction», en FOXHALL, Lin; SALMON, John, *When men were men. Masculinity, power and identity in classical antiquity*, Routledge, London & New York, 1998, pp. 1-9, esp. p. 2.

<sup>25</sup> BEAUVOIR, Simone de, *El segundo sexo...*, p. 5.

de este modo, el marco de nuestra forma de pensar, lo que hace posible la regeneración y el cambio<sup>26</sup>.

Vinculado de manera estrecha a la relevancia social está el interés científico que puede despertar este tema. Según se dice en el primer libro blanco, del año 1995, sobre los estudios de las mujeres en las universidades españolas:

*podemos afirmar que Historia es la principal línea de sensibilización hacia los Estudios de las Mujeres. (...) Las tesis doctorales y de licenciatura realizadas en historia sobre las mujeres o temas próximos sitúan, también, a esta materia a la cabeza del desarrollo investigador sobre las mujeres en las Universidades<sup>27</sup>.*

Los Historia de las Mujeres no sólo es fundamental dentro del contexto de los Estudios de las Mujeres, sino también dentro de la Historia como disciplina, y de un modo especial en la Historia Social. Como expone Rosa Cid:

*Aunque, con frecuencia, se mantienen actitudes pesimistas a la hora de juzgar la receptividad de la historia de las Mujeres en el conjunto de la Historia, lo cierto es que esta forma de hacer y entender el pasado ha marcado la historiografía de fines del siglo XX<sup>28</sup>.*

Dentro de un campo de estudio tan amplio como es la historia de las relaciones de género, el aspecto religioso, con el que los mitos se relacionan de una manera tan estrecha, es uno de los que mayor interés despierta entre los científicos. En un análisis sobre los estudios de la mujer en las universidades españolas del año 1999 se asegura que:

*La relación de las mujeres con la religión aparece entre las cuestiones más estudiadas en estos años (...) se trata de un ámbito en el que han participado masivamente las mujeres desde la Antigüedad hasta el siglo XX. Por último, hay considerar que las religiones han contribuido a configurar el pensamiento dominante y la construcción de los papeles de género en la mayor parte de la Historia<sup>29</sup>.*

<sup>26</sup> ZAJKO, Vanda, «Women and Greek Myth», en WOODARD, Roger D. (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 387-406, esp. p. 390. Sobre el papel de la Universidad y los Estudios de Género como herramienta de transformación social imprescindible contra el sexismo vid. VICENTE SERRANO, Pilar; LARUMBE GORRAITZ, María Ángeles, *Los estudios de género en la universidad...*, esp. pp. 32-33.

<sup>27</sup> BALLARÍN DOMINGO, Pilar; GALLEGU MÉNDEZ, M<sup>a</sup> Teresa y MARTINEZ BENLLOCH, Isabel. *Los estudios de las Mujeres en las Universidades españolas 1975-1991 Libro Blanco*, Ministerio de Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer, 1995, p. 140. Este volumen de aportaciones de Historia en los estudios de género puede deberse a un rebeldía contra la invisibilidad de las mujeres y al deseo de *desmentir a quienes atribuyeron la subordinación a su propia «naturaleza»* y no a cómo se ha construido la historia, así lo consideran: VICENTE SERRANO, Pilar; LARUMBE GORRAITZ, María Ángeles, *Los estudios de género en la universidad...*, esp. p. 27.

<sup>28</sup> CID LÓPEZ, Rosa María, *La historia de las mujeres y la historia social...*, esp. p. 12.

<sup>29</sup> ORTIZ, Teresa; MARTÍNEZ, Cándida; SEGURA, Cristina; QUINONES, Olga; DUART, Pura; SEVILLA, Julia; VENTURA, Asunción. *Universidad y Feminismo en España II*, Granada, Universidad de Granada, 1.999, p. 255.

Otro aspecto que consideramos importante es la originalidad que creemos presenta el tema que vamos a tratar. A pesar de que antes de la aparición de los estudios de género ya los historiadores de la Antigüedad se interesaban de una manera especial por las mujeres griegas y romanas, llegando a recoger Sarah B. Pomeroy más de un centenar de publicaciones sobre éstas anteriores al año 1973<sup>30</sup>, es de todos los periodos históricos el de la Hª Antigua el menos atendido por los historiadores de las relaciones de género, menos que la Hª Medieval, la Hª Moderna y la Hª Contemporánea:

*La existencia de sociedades donde las relaciones de género no aparecen con los perfiles que más tarde conocemos, la constitución de sociedades claramente patriarcales, y la formulación de los supuestos teóricos que las sustenten, constituyen uno de los focos de interés de esta etapa. Si a ello se unen las peculiaridades de la religión, de carácter politeísta, o del papel social de las mujeres en algunas de las sociedades estudiadas, hace que se vislumbre un notable potencial de investigación.*

*De cualquier modo son pocas las/os especialistas de la Antigüedad que se dedican a la historia de las mujeres<sup>31</sup>.*

Pese a la relativamente poca atención prestada por los científicos a las relaciones de género en las épocas más remotas, su importancia es clara: fue entonces cuando quedaron sentadas las bases sobre las que se levantaron las relaciones de género posteriores. Como decía Juan Cascajero «la Historia Antigua no puede construirse al margen del género porque, de ser así, se situaría al margen de lo social»<sup>32</sup>.

En otro orden de cosas, pero relacionado también con los rasgos originales de este estudio, puede apuntarse el hecho de que la investigación sea llevada a cabo por un historiador varón, pues es bastante evidente que el número de científicos varones que se han dedicado y dedican al estudio de la historia de las relaciones de género es significativamente reducido:

*la distribución por sexo en los distintos grupos de actividades no es uniforme, aunque en todos ellos la mayor parte de las aportaciones corre a cargo de las mujeres<sup>33</sup>.*

<sup>30</sup> CID LÓPEZ, Rosa María, *La historia de las mujeres...*, pp. 25-26. Sarah Pomeroy recoge, concretamente, 121 publicaciones entre 1861 y 1973, vid. POMEROY, Sarah B., *Women's History and Ancient History*, The University of North Carolina Press, Carolina del Norte, 1991.

<sup>31</sup> ORTIZ, Teresa; MARTÍNEZ, Cándida; SEGURA, Cristina; QUIÑONES, Olga; DUART, Pura; SEVILLA, Julia; VENTURA, Asunción. *Universidad y Feminismo...*, p. 249. Podemos encontrar interesantes los datos (p. 247) en los que se apoya esta afirmación. En resumen, de 1.088 aportaciones sobre Historia de las Mujeres entre 1.992-1.995, sólo 94 pertenecían a la Historia Antigua (8'63%). En cuanto a las tesis registradas, de 34, 3 (8'82%) se encuadraban dentro de la Historia Antigua. En lo referente a los proyectos de investigación sólo 4 (5'47%), de 73 pertenecían a la Historia Antigua.

<sup>32</sup> CASCAJERO, Juan, *Feminismo, postmodernidad e Historia Antigua...*, esp. p. 38. Cascajero consideraba, y así lo hacemos también nosotros, que la opresión genérica es la primera, elemental y más extendida forma de opresión social. Silenciar esta contradicción social «tapa, enmascara (con o sin la excusa de dar prioridad a temas "más importantes") y contribuye a reproducir y a perpetuar la desigualdad genérica y el sistema de dominación masculino», por ello Teoría Feminista e Historia Antigua «no pueden existir la una sin la otra, por que se necesitan, están condenadas a dialogar, a entenderse, a ir juntas, incluso» (p. 37).

<sup>33</sup> ORTIZ, Teresa; MARTÍNEZ, Cándida; SEGURA, Cristina; QUIÑONES, Olga; DUART, Pura; SEVILLA, Julia; VENTURA, Asunción. *Universidad y Feminismo...*, p. 131. De los 6.959 registros



En la introducción a una sugestiva obra colectiva que gira en torno a la relación entre «género», sexo y discurso se dice:

*es casi siempre la mujer (y no el varón) la que asimila, vive y sufre la posición de desventaja de esta situación y, en consecuencia, la que se convierte con mayor frecuencia en autora, sujeto protagonista y objeto central de estos estudios*<sup>34</sup>.

En esta misma línea podemos leer, en una tan interesante como crítica exposición que de la historia de la «historia de las mujeres» hace Pablo Sánchez León:

*pues en efecto, aunque no absolutamente todos los especialistas en «historia del género» son mujeres, una inmensa mayoría lo es, y puede decirse que en general predominan en los estudios que se etiquetan como «historia de las mujeres»*<sup>35</sup>.

Señala Pablo Sánchez León el peligro al que se enfrentan muchas historias feministas de perder rigor científico a favor de su ideología política, así como del error que puede suponer el hecho de crear una identificación de todas las mujeres de la historia (de todos los tiempos y culturas, podría decirse), de creer que «todas fuimos Eva», siguiendo las advertencias de Joan Scott de que la historia feminista corre el riesgo, si se pone al servicio de objetivos políticos, de considerar sus sujetos de manera ahistórica, como si todas las mujeres fuesen «como nosotras»:

*Las mujeres de hoy no sólo tenemos un pasado como sujetos, sino que además tenemos un pasado común a todas nosotras... todas hemos sido Eva*<sup>36</sup>.

Tal es así que Eva llega a dar incluso el título a una obra de Dunn Mascetti<sup>37</sup> que puede servir de ejemplo sobre cómo pueden los mitos antiguos manipularse para ofrecer una nueva interpretación que lleva a asimilar a todas las mujeres de la historia a una Eva idealizada.

Pensamos que es más apropiado hablar de «mujeres» que de una «historia de la mujer», pues el plural hace referencia, como expone Segura Graiño, a que la situación de la mujer es diferente atendiendo a la clase social, religión, o raza, como ocurre con los varones, y también a su estado civil, factor que afecta sin duda más a las mujeres que a los varones<sup>38</sup>.

recogidos por las autoras, 5.508 (79'1%) pertenecen a mujeres, solamente 590 (8'48%) son de varones, mientras que 193 (2'77%) son obras de carácter mixto y de 668 (9,6%) no tienen constancia del sexo del autor o autores.

<sup>34</sup> VIGARA TAUSTE, Ana M<sup>a</sup>; JIMÉNEZ CATALÁN, Rosa M<sup>a</sup> (eds.), «Género», *sexo...*, p. 12. Del mismo modo, sobre la mayoritaria participación de investigadoras-mujeres en la historia antigua de las mujeres: SCHMITT PANTEL, Pauline, *La historia de las mujeres...* esp. p. 537.

<sup>35</sup> SANCHEZ LEÓN, Pablo, «Todas fuimos Eva. La identidad de la historiadora de las mujeres» en TUBERT, Silvia (ed.), *Del sexo al género, ediciones Cátedra, Madrid, 2003*, pp. 161-214, esp. p. 165.

<sup>36</sup> SCOTT, Joan, *Feminist & History*, Oxford University Press, Oxford, 1996, p. 4, citado en la introducción de TUBERT, Silvia (ed.), *Del sexo...*, p. 25, y comentado en el mismo libro por SANCHEZ LEÓN, Pablo, *Todas fuimos Eva...*, p. 202.

<sup>37</sup> DUNN MASCETTI, Manuela, *Diosas. La canción de Eva. El renacimiento del culto a lo femenino*, Robinbook/Círculo de Lectores, Barcelona 1992.

<sup>38</sup> SEGURA GRAIÑO, Cristina, *La construcción...*, p. 10.

No consideramos, en cambio, como Segura Graiño que la utilización del plural, mujeres, o del singular, mujer, se corresponda con la aceptación o el rechazo a los planteamientos patriarcales, sino a una cuestión de planteamientos terminológicos. Como dice Judith Butler:

*Si una es mujer, desde luego eso no es todo lo que una es; el concepto no es exhaustivo, no porque una «persona» con un género predeterminado trascienda los atributos específicos de su género, sino porque el género no siempre se establece de una manera coherente o consciente en contextos históricos distintos, y porque se interfecta con modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente construidas. Así, resulta imposible desligar el «género» de las intersecciones políticas y culturales en que invariablemente se produce y mantiene<sup>39</sup>.*

Como ya hemos expuesto anteriormente, preferimos hablar de ‘historia de género’, huyendo de esencialismos, y defendemos precisamente que el género es una construcción sociocultural y que, como tal, no es estática, sino que puede evolucionar. Es posible, por tanto, construir nuevos géneros basados, si no en la igualdad, sí al menos en la equidad.

Parece evidente que es importante que existan diferentes perspectivas que enriquezcan los estudios de temas tan relevantes como polémicos, que se abra más la historia de las relaciones de género, tal y como proponen algunas expertas, a los varones, pues un campo historiográfico no debe ser estudiado exclusivamente por miembros del grupo estudiado o, dicho de otra forma, por especialistas implicados de forma personal en el objeto de la investigación, o que se identifiquen con él.

A este respecto Pablo Sánchez León dice que:

*así, historiadores de la talla de Richard Evans advertían ya a comienzos de los ochenta que las mujeres no debían bajo ningún concepto poner «la denuncia por delante de la comprensión en su jerarquía de intenciones»<sup>40</sup>. Por su parte, algunos varones orientados hacia la historia de las mujeres pusieron el dedo en la llaga al insistir en que «la historia de las mujeres no debe quedar en manos de las feministas de la misma manera que la historia del movimiento obrero no puede ser coto exclusivo de historiadores socialistas»<sup>41</sup>.*

Y aunque se haya llegado a negar, por parte de algunos feminismos de la diferencia y del Ecofeminismo Radical, toda posibilidad de cooperación entre mujeres y hombres, los varones tenemos el derecho, y aún el deber, de contribuir a construir un mundo más justo y equitativo que el actual, de trabajar para buscar nuevos horizontes de igualdad que no son posibles sin la colaboración entre ambos sexos<sup>42</sup>. En contra de este

---

<sup>39</sup> BUTLER, Judith, *El género en disputa...* p. 35.

<sup>40</sup> EVANS, R.J., «Women’s history: the limits of reclamation», *Social History*, 2, 1980, pp. 273-281.

<sup>41</sup> SANCHEZ LEÓN, Pablo, *Todas fuimos Eva...*, p. 185. Vid.: HARRISON, B.; MACMILLAN, J., «Some feminist betrayal of women’s history», *Historical Journal*, 26, 2, 1983, pp. 375-389.

<sup>42</sup> Cf. CASCAREJO, Juan, «Género, dominación y conflicto: perspectivas y propuestas para la historia antigua», *Studia Historica, Historia Antigua*, 18, 2000, pp. 23-47, esp. pp. 26-27 en lo referente a que los

pensamiento han escrito algunas autoras feministas, como es el caso de Cristina Segura Graiño, cuyos presupuestos no compartimos:

*La Historia de los hombres es la que se ha hecho, o por lo menos la de algunos hombres. La Historia de las mujeres es la que ahora estamos haciendo o debemos de hacer. Y, por supuesto que desde las mujeres, sin tener otra referencia que las propias mujeres y algunas categorías de análisis como puede ser la clase social. Creo que todavía no es tiempo de una Historia en común. A las mujeres nos queda mucha tarea. A lo mejor en un futuro está Historia en común es posible. Debe cambiar mucho la mentalidad dominante, tanto social como científica para que esto sea posible<sup>43</sup>.*

A lo dicho sobre la necesidad de estudios como el que presentamos, puede añadirse también que, en el balance realizado por Martínez López sobre la historiografía feminista de los años 90, la autora lanzaba una crítica, cuestionable, hacia la Universidad de Salamanca, que sirve, cuando menos, para invitar a la reflexión:

*En este balance general se comprueba que son, además, las grandes universidades que tienen recursos humanos, de investigación y económicos, y tradición en estudios históricos las que también destacan en la historia de las mujeres, aunque no siempre sucede así en todas ellas. Hay universidades con larga tradición en estudios históricos, como las de Salamanca o Sevilla, donde la proyección de la historia de las mujeres es escasa cuando no inexistente<sup>44</sup>.*

La fecunda actividad del Centro de Estudios de la Mujer, así como la existencia del curso de doctorado titulado «*Estudios Interdisciplinarios de Género*», y la realización de jornadas, como las de junio de 2000 con el título «*Género, dominación y conflicto: la mujer en el Mundo Antiguo*», cuyas ponencias fueron recopiladas en el volumen 18 (año 2000) de la revista *Studia Historica, Historia Antigua* son muestra de que en el siglo XXI la situación es bien diferente a la que se mostraba en los años 90 del siglo pasado<sup>45</sup>. La perspectiva de género está bien presente en los trabajos del grupo EPIRUS (Estudios sobre el Poder en

---

varones no son siempre bien recibidos en la casa—causa común feminista, especialmente por el feminismo de la diferencia. Sí son aceptados generosamente (*siempre que estén dispuestos a abandonar el lastre de su razón patriarcal y se sumen al compromiso por la igualdad*) por el feminismo de la igualdad, según desarrolla el mismo autor en, *Feminismo, postmodernidad e Historia Antigua...*, esp. p 55.

<sup>43</sup> En <<http://www.h-debate.com/papers/tables/O/CseguraMII.html>> (última consulta 7-VI-2010). Ideas similares aparecen en RIVERA CARRETAS, M., *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, Icaria, Barcelona, 1998, esp. p 13; IRIGARAY, Lucía, *Amo a ti*, Icaria, Barcelona, 1994, esp. p. 73.

<sup>44</sup> MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida, «La historia de las mujeres en España en los años noventa». En: ORTIZ, Teresa; MARTÍNEZ, Cándida; SEGURA, Cristina; QUINONES, Olga; DUART, Pura; SEVILLA, Julia; VENTURA, Asunción, *Universidad y feminismo...*, pp. 229-231, esp. p. 253.

<sup>45</sup> Muestra de la importancia del congreso «Género, dominación y conflicto: la mujer en el Mundo Antiguo» y del número monográfico de *Studia Historica Historia Antigua* al que dio lugar es la innegable influencia que tuvo en el Seminario «Mujeres en la Antigüedad Clásica: Género, poder y conflicto» celebrado en Huesca en 2008 y que daría lugar a la publicación de sus actas: DOMÍNGUEZ ARRANZ, Almudena, *Mujeres en la Antigüedad Clásica: género, poder y conflicto*, Ed. Sílex, Madrid, 2010. A pesar de ello, en el balance que se hace en esta obra sobre los estudios de género en la Universidad, no aparece ninguna referencia a los avances considerables producidos en la Universidad de Salamanca: VICENTE SERRANO, Pilar; LARUMBE GORRAITZ, María Ángeles, «Los estudios de género en la universidad: presente y futuro», en DOMÍNGUEZ ARRANZ, Almudena, *Mujeres en la Antigüedad Clásica: género, poder y conflicto*, Sílex, Madrid, 2010, pp. 19-34.

el Imperio Romano de la Universidad de Salamanca), dirigido por la profesora Hidalgo de la Vega, y del que forma parte el autor de este estudio. El panorama actual de los estudios de género en la propia Universidad de Salamanca es cada vez más positivo, lo que lejos de provocar en nosotros una sensación de conformismo, nos debe incentivar para que esta tendencia continúe y mejore en el futuro, pues aún queda mucho por hacer. En esta línea trataremos, pese a todas las dificultades, de avanzar.

Como decíamos anteriormente, creemos que nunca debería faltar, a la hora de iniciar un trabajo de investigación de cierta importancia, el interés personal. Como decía Cascajero, «la mirada al pasado, por remoto que sea, no pretende (ni puede) ser, ni social ni genéricamente, neutra sino comprometida e interesada»<sup>46</sup>. No vamos a defender aquí la belleza de los mitos griegos y su capacidad para fascinarnos y apasionarnos, pues es algo que se defiende por sí mismo, pero para ilustrar este aspecto nos parece oportuna una cita de Roberto Calasso.

*Durante siglos se ha hablado de los mitos griegos como de algo que debemos descubrir y despertar de nuevo. La verdad es que son los mitos los que están esperándonos, para despertarnos y para que los veamos, como un árbol espera a saludar a nuestros ojos recién abiertos. (Roberto Calasso, Las bodas de Cadmo y Armonía)<sup>47</sup>.*

Importante es, en resumen, nuestro interés personal por los mitos griegos, sobre cuya importancia y belleza poco puede decirse que no esté dicho ya. Pero no es el mero placer estético lo que buscamos en los mitos griegos, sino una mayor comprensión de los discursos de poder transmitidos por estos. Esta comprensión puede permitirnos analizar críticamente nuestra propia sociedad y avanzar en la construcción de un futuro diferente. Como dice Domingo Plácido:

*Prescindir del hedonismo de la pura narratividad no significa que haya que caer en una concepción de la historia masoquista, por más que se considere dramática la historia de las relaciones entre los seres humanos. La cuestión, si se plantea de manera hedonista, se basa en distinguir entre hallar placer en el mundo actual o encontrarlo en la busca del cambio a través del arma de la Historia<sup>48</sup>.*

Gracias a la Historia existen múltiples posibilidades de imaginar un futuro diferente y, aunque es necesario contar con una perspectiva amplia y distanciada, alejada de implicaciones, «no es posible la inocencia de creer en la observación imparcial»<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> CASCAJERO, Juan, *Feminismo, postmodernidad e Historia Antigua...*, p. 35, nota 2.

<sup>47</sup> Citado en MARCH, Jennifer R., *Diccionario de Mitología Clásica*, Crítica, Barcelona, 2002, p. 11.

<sup>48</sup> PLÁCIDO, Domingo, «La historiografía de la historia antigua. Las caras del postmodernismo», *Revista de Historiografía*, 3, 2, 2005, pp. 86-99, p. 97.

<sup>49</sup> PLÁCIDO, Domingo, *La historiografía de la historia antigua...*, p. 94. Nos oponemos así a visiones como la de González Almenara, quien opone los trabajos con planteamientos feministas, con aquellos, más novedosos, que «tratan de estudiar objetivamente la verdadera realidad del mundo griego en su propio contexto y se acercan a la vida de la mujer no con postulados feministas, sino con planteamientos objetivos que aspiran a comprender mejor aquella situación»: GONZÁLEZ ALMENARA, Guillermina, *La presencia femenina en el ámbito privado. Estudio sobre textos griegos de época clásica (Heródoto, Tucídides, Jenofonte)*, Tesis doctoral, Universidad de la Laguna, 2003, p. 34.

La conexión de los mitos con las relaciones de género es evidente, tal y como trataremos de mostrar en este trabajo, del que es necesario señalar que se enmarca, por un lado, dentro de una línea de investigación personal más amplia que pretende estudiar las relaciones de géneros en las mitologías y religiones antiguas en una perspectiva comparada, y por otro, dentro de los proyecto de investigación del grupo EPIRUS de la Universidad de Salamanca sobre las distintas formas de poder y dependencia en el mundo antiguo.

Creemos que los linajes tantálida, labdácida y dardánida nos pueden ofrecer una muy interesante y significativa muestra de las conclusiones a las que se puede llegar profundizando en un tema de estudio tan amplio como el que nos hemos propuesto.

Es evidente que todo lo dicho hasta el momento no sería suficiente de no haber contar con los medios de desarrollo suficientes. Hemos dispuesto tanto de documentos y fuentes como de un importante repertorio bibliográfico. En este aspecto es necesario destacar el apoyo de la Universidad de Salamanca y del Ministerio de Ciencia e Innovación mediante las concesiones de becas y contratos predoctorales de investigación, así como diferentes ayudas de difusión de resultados y para la realización de estancias breves de investigación en otras universidades (*Università degli Studi di Roma «La Sapienza»*, Universidad del País Vasco / *Euskal Herriko Unibertsitatea*, y Universidad Complutense de Madrid). Este trabajo se enmarca dentro de los proyectos de investigación HUM2006-09503 y HAR2009-13597 del MICINN dirigidos por la profesora María José Hidalgo de la Vega y del proyecto SA018A10-1 de la Junta de Castilla y León dirigido por el profesor Dionisio Pérez Sánchez.

Hemos tratado de hacer una interpretación personal de las fuentes, de las que hablaremos más adelante, pues es precisamente lo que la historia tiene de interpretable lo que la hace avanzar. La crítica debe ser una función fundamental de la Universidad, que no debe contentarse meramente con transmitir el saber científico a las generaciones más jóvenes sino que debe también transmitir la duda, *«lo que se debe transmitir es el deseo de verdad, nunca alcanzado —quizás inalcanzable—, la crítica positiva del saber, el repudio del dogmatismo y del dogma»*<sup>50</sup>.

Creemos por ello que una relectura de las fuentes clásicas desde una nueva perspectiva puede aportar conclusiones interesantes, pues las preguntas que a ellas les realizamos son formuladas desde nuestro presente.

Los recursos informáticos de los que disponemos constituyen también una herramienta útil que nos ha facilitado enormemente la tarea de movernos entre los textos e imágenes que manejaremos. La informática se está convirtiendo poco a poco en una más de nuestras ciencias auxiliares, e Internet, pese a parecer algo lejano al mundo antiguo o mitológico, aunque lejos de ser la panacea, cada día que pasa aporta su

---

<sup>50</sup> ALCINA FRANCH, José, *Aprender a investigar. Métodos de trabajo para la redacción de tesis doctorales (Humanidades y Ciencias Sociales)*, Compañía Literaria, Madrid, 1994, p. 18.

humilde grano de arena para que esta herramienta se haga cada vez más indispensable entre nosotros<sup>51</sup>.

Creemos que Internet, del mismo modo que sucede con los procesadores de texto, es fundamental a la hora de manejar textos clásicos<sup>52</sup> así como para localizar imágenes, mapas, etc. Aunque la fotografía digital facilita en gran manera la obtención de imágenes, algunas deben ser retocadas mediante programas informáticos para ganar en claridad (para ello hemos utilizado el programa *Photoshop CS4*, de Adobe), escaneadas de libros artículos o catálogos, o bien descargadas de Internet.

Del mismo modo, los diferentes programas informáticos nos facilitan de manera enorme la tarea, no siempre sencilla, de elaborar y manejar complejos árboles genealógicos, en este sentido ha sido de gran utilidad la aplicación *Visio*, de Microsoft.

## OBJETIVOS Y PRESUPUESTOS METODOLÓGICOS

Una vez planteados aquellos aspectos que creemos justifican la realización de nuestra Tesis Doctoral vamos a exponer cuales son los objetivos que nos hemos propuesto desarrollar a lo largo de la misma.

Como decíamos, trataremos de ofrecer una interpretación personal de los mitos griegos desde la perspectiva de la historia de las relaciones de género, analizando cuál era la respuesta que daban los antiguos griegos a las relaciones de género, pues el conocimiento de los mitos de una cultura es fundamental para comprender la configuración de las relaciones de género, así como su conservación, y su mutación. Como dice Calvo Martínez:

*Si el mito es, en una sociedad de cultura oral, el único vehículo de transmisión de ciertas pautas de comportamiento personal y social, nada más lógico que se transforme el carácter y talante de sus modelos heroicos a medida que los valores de esa misma sociedad van evolucionando<sup>53</sup>.*

En palabras de Sarah B. Pomeroy: *los mitos del pasado moldean las actitudes de generaciones sucesivas y más sofisticadas y preservan la continuidad del orden social<sup>54</sup>.*

---

<sup>51</sup> ESPEJO MURIEL, Carlos, «La Historia Antigua y las nuevas tecnologías: Internet», en *Florentia Iliberritana*, nº 9, 1998, pp. 141-152. El mismo año de la publicación de este artículo, dos estudiantes de doctorado de la universidad de Stanford, Larry Page y Sergey Brin, pusieron en marcha Google, el motor de búsqueda más importante actualmente. Los avances producidos desde entonces en el mundo de la informática y especialmente en Internet hace que cada día sea una herramienta más indispensable para nosotros. Para una recopilación reciente de recursos en internet para el mundo griego, vid. IRIARTE, Ana, *Historiografía y mundo griego*, Ed. Universidad del País Vasco, Bilbao, 2011, esp. pp. 163-168, así como el apartado «páginas en internet» que incluimos en el apéndice bibliográfico.

<sup>52</sup> FUENTES GONZÁLEZ, K. «Internet para filólogos clásicos: rudimentos informáticos, útiles y direcciones de Internet», en *Florentia Iliberritana*, nº 12, 2001, pp. 117-147.

<sup>53</sup> CALVO MARTÍNEZ, José Luis, «Épica y mito», en *Florentia Iliberritana*, nº 6, 1995, pp. 61-87, esp. p. 78.

<sup>54</sup> POMEROY, Sarah B., *Diosas, ramerías, esposas y esclavas...*, p. 15.

A lo largo de la realización de nuestra tesis, pretendemos obtener, a partir de los mitos que se desarrollan alrededor de los linajes Tantálida, Labdácida y Dardánida, una visión general de cómo los mitos sirvieron –y siguen sirviendo– para la creación, mantenimiento y evolución de los géneros, sirviendo al poder (al Patriarcado) como una importante herramienta ideológica.

Hemos indagado en los géneros como construcción cultural y no algo meramente físico, analizando cuales eran, en los mitos griegos, los elementos que constituían lo masculino y lo femenino, así como la relación existente entre ambos. Hemos tenido en cuenta también las figuras de mezcla: el andrógino, el hermafrodita, el travestido, la posible parte de uno en el otro en definitiva, que tan ricamente nos muestran los mitos griegos. No debemos olvidar por otro lado que, aunque el género es un factor fundamental en las relaciones sociales, hemos de tener presente que en éstas influyen otros como son la edad, el lugar de procedencia, el grupo social, etc.

Los linajes míticos escogidos suponen un campo de estudio revelador y representativo de la mitología griega en su conjunto, y ofrecen la ventaja de que lo que sucede en torno a ellos puede ser puesto fácilmente en comparación, viendo las similitudes y los contrastes. Los linajes seleccionados: el de Tántalo, el de Lábadaco y el de Dárdano, son fundamentales dentro del conjunto de la mitología griega y en torno a ellos se desarrollarían las dos grandes guerras míticas, la de Tebas y la de Troya, que darían fin a la Edad de los Héroes. Su estudio permite comprender mejor la separación existente, en la mentalidad antigua, entre los mundos divino y humano, y la necesidad, en el plano ideológico, de respetar las jerarquías existentes, entre ellas la jerarquía en función de los sexos, que son legitimadas por los relatos míticos.

Para lograr este acercamiento al estudio de las relaciones de género en la mitología griega ha sido necesario partir de unos presupuestos metodológicos pues, siguiendo a Hayden White:

*uno puede hacer muchas cosas importantes y valiosas sin la teoría, como charlar o escuchar, amar y odiar, pero pensar no está entre ellas. Donde no hay teoría, no hay pensamiento activo; sólo hay impresiones*<sup>55</sup>.

Pero una sola teoría no es suficiente ya que, como dice Bertolt Brech: «*un hombre con una sola teoría está perdido. Necesita varias, muchas. Debería llevarlas sobresaliendo de sus bolsillos, como si fuesen periódicos*». No creemos que las teorías tengan que ser radicalmente excluyentes, sino que por el contrario, el atender críticamente a diferentes teorías puede favorecer la pluralidad de enfoques metodológicos como fuente de enriquecimiento cognitivo.

Para la realización de esta tesis hemos tenido muy en cuenta las teorías feministas, pero sin olvidarnos por ello de otras grandes corrientes de pensamiento

<sup>55</sup> HAYDEN WHITE, *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1999, p. 8.

contemporáneas. Así, del marxismo hemos tomado su carácter crítico, y conceptos fundamentales como la relación dialéctica entre superestructura e infraestructura, que ayudan a explicar cómo los mitos contribuyen a forjar las relaciones de género a la vez que las reflejan y las mantienen o cambian. Según Marx, creador de la teoría del reflejo, el dominio de un grupo sobre otro que se produce en el orden de los hechos reales necesita de una justificación mediante la elaboración de teorías que den cuenta de él, de ideologías que deformen la realidad, legitimando la autoridad, siendo frecuente que los hechos aparezcan reflejados en la teoría «patas arriba», invertidos, de este modo podría reconstruirse históricamente las instituciones a partir de sus imágenes, si bien no es tan sencillo pues, como dice Bermejo, siguiendo a Ricoeur, la primera función de la ideología es producir una imagen invertida, pero no es su única función, puesto que también nos ofrece el retrato de una imaginación social y cultural que forma parte de la propia realidad histórica<sup>56</sup>.

Importantes son, por la influencia que ha tenido en la historia de género, teorías como las de Lacan, que otorgan al lenguaje y a las representaciones simbólicas un importante papel en la construcción de la identidad y subjetividad sexual<sup>57</sup>. Del psicoanálisis de Lacan proviene precisamente el concepto de ‘imaginario’, entendido como la forma de percibir y organizar mentalmente la realidad, que tanta importancia ha tenido en el feminismo y en la Historia Antigua<sup>58</sup>. Basándonos en las sugerencias de estas teorías hemos tratado de analizar las fuentes del pasado como una manera de comprender cómo los términos de la diferencia sexual son expresados, adaptados, transformados y reproducidos. Pese a su importancia, hemos tenido bien presentes las limitaciones que se nos presentan al aplicar métodos cercanos al psicoanálisis en una investigación de carácter histórico<sup>59</sup>, sabiendo que algunas de las conclusiones a las que se pueden llegar al tratar de descubrir símbolos y asociaciones inconscientes, sobre todo en épocas tan remotas, son especulativas, aunque no por ello menos interesantes.

Del mismo modo, gran relevancia tiene Michel Foucault, pensador que también concedía una importancia fundamental al lenguaje. Pensamos, con él, que las relaciones de poder están construidas por medio del «discurso», término que implica todos los mecanismos de la organización y de la ideología asociados a la formulación de ideas<sup>60</sup>. Siendo una construcción que, como cualquier objeto realizado por el hombre, es producido, manipulado, utilizado, transformado, cambiado, combinado, descompuesto,

<sup>56</sup> BERMEJO BARRERA, José Carlos, «Mito e historia: Zeus, sus mujeres y el reino de los cielos», *Gerión*, nº 11, 1993, pp. 37-74, esp. pp. 39-41.

<sup>57</sup> MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida, *La historia de las mujeres...*, pp. 304-306. Véase: LACAN, Jacques, *Lo simbólico y lo imaginario*, Proteo, Buenos Aires, 1971.

<sup>58</sup> Véase: CASCAJERO, Juan, *Feminismo, postmodernidad e Historia Antigua...*, esp. p. 52, nota 37

<sup>59</sup> Para una crítica al uso del psicoanálisis aplicado a los estudios mitológicos vid. RUIZ DE ELVIRA PRIETO, Antonio, «La renovación de los estudios mitológicos», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, N° Extraordinario Antonio Ruiz de Elvira: *Estudios Mitográficos*, 2001, pp. 217-224, esp. pp. 220-222.

<sup>60</sup> Véase: FOUCAULT, Michel, *El discurso del poder*, Folios ediciones, México, 1983.



recompuesto y eventualmente destruido<sup>61</sup>, puede ser estudiado históricamente como un algo válido en sí mismo. Como dice Domingo Plácido:

*A través del discurso, el imaginario y las ideas se convierten en objeto de los estudios históricos. Ahora bien, esta propuesta es muy diferente de la que trata de confundir Historia y ficción, o a la interpretación de todos los datos como simples tópicos literarios (...)*

*El discurso antiguo y el imaginario que permite conocer son instrumentos inexcusables para el conocimiento histórico. El mundo imaginario aparece especialmente en el mundo antiguo como parte de la Historia. Las relaciones humanas, en el pasado, se han observado siempre como si se rigieran por normas precedentes del mundo imaginario, de la ley divina o de las tradiciones de la comunidad racial, al ser los mismos hombres herederos de antepasados míticos, unidos en torno a un nombre sacro. El racionalismo actual no puede pretender borrar la existencia pasada, no presente, de tales condicionantes, sino tratar de comprenderlos como fenómenos históricos, derivados de su propia racionalidad. Ello lleva a una actitud enfrentada a la concepción del imaginario como ente autónomo independiente de lo social, que sirve para producir una visión banal de la realidad pasada<sup>62</sup>.*

Por su parte, el método estructuralista o semiótico es fundamental a la hora de analizar la relación existente entre los elementos de los textos o las imágenes, viéndolos como un sistema de signos y fijando la atención en las oposiciones binarias que existen entre sus partes, y en las diversas formas en que sus elementos pueden reflejarse o invertirse mutuamente. Esto no quiere decir que caigamos en el determinismo, pues aceptamos los avances de los post-estructuralistas y coincidimos con ellos en aceptar la polisemia, el «juego infinito de significaciones» siguiendo la expresión de Jacques Derrida. Admitimos, pues, la inestabilidad o multiplicidad de los significados. Y no siempre, como es bien sabido por quienes aplican en sus estudios la teoría de la recepción, el público recibe el mismo mensaje que se propone transmitir el autor, y menos aún en un periodo de tiempo tan amplio como el que tratamos<sup>63</sup>. Y esto es importante, pues sabemos que los textos y las imágenes, y por tanto los mitos que nos presentan, no son un mero reflejo de la sociedad o de la visión que el autor tiene de ésta, sino que tienen una fuerte repercusión en la propia sociedad<sup>64</sup>.

Sobre las principales teorías interpretativas de los mitos hablaremos más adelante. Antes de ello es necesario exponer cuáles han sido las fuentes empleadas para rastrear y reconstruir los mitos analizados.

<sup>61</sup> FOUCAULT, Michel, *La Arqueología del Saber*, Fondo de Cultura Económica, México, 1970, p. 207.

<sup>62</sup> PLÁCIDO, Domingo, *La historiografía de la historia antigua...*, esp. p. 88.

<sup>63</sup> Siguiendo de nuevo a Domingo Plácido, «la cultura se presenta como creación y representación. La interpretación no la pone el autor, sino el orden dominante. Los esquemas de percepción y representación de un grupo social son el producto de la interiorización de las oposiciones fundamentales del mundo social y de las prácticas sociales», PLÁCIDO, Domingo, *La historiografía de la historia antigua...*, esp. p. 95.

<sup>64</sup> BURKE, Peter, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, ed. Crítica, Barcelona, 2001, pp. 228-234.

## FUENTES

Las fuentes principales empleadas para la elaboración de esta tesis doctoral han sido de carácter literario. Hemos tratado que los textos clásicos dialogasen entre sí, haciendo un recorrido intertextual con el fin de aproximarnos a los linajes escogidos de la forma más completa posible.

Las obras atribuidas a Homero han sido fundamentales, como también las de Hesíodo y los autores del ciclo épico arcaico, aunque nos hemos apoyado también en obras posteriores.

Gran influencia en la formación o mantenimiento de los roles de género en la época clásica tuvieron las tragedias de Eurípides, Sófocles y Esquilo, en los que se aprecia una variación sustancial con respecto a las obras de la época arcaica. No hay que olvidar que la tragedia floreció en la Atenas del siglo V a. C.; en ella, la ciudad discute con su propio pasado mostrando las propias tensiones de la democracia, sus complejidades y contradicciones y la ambivalente relación que la nueva ciudad democrática mantiene con el pasado del que surge y del que pretende despuntar como un sistema político-social radicalmente nuevo<sup>65</sup>. Para ello se recurre a la tradición mítica, teniendo las mujeres un papel destacado, adoptando un papel protagonista y llevando la iniciativa, siempre desde la perspectiva masculina. Esto, como plantea Domingo Plácido,

*No indica un protagonismo femenino, sino de los aspectos femeninos de los hombres, en cuanto la revolución ha destacado los aspectos menos estáticos y sistemáticos de la condición humana, los contrarios a los que identificaban con los masculinos. Igualmente, las mujeres de la tragedia no reflejan sólo el conflicto de las relaciones de género, sino el conflicto de la sociedad en general<sup>66</sup>.*

La riqueza y complejidad de las obras trágicas es enorme, como también el interés que presentan en el análisis de las relaciones de género. Afortunadamente existen abundantes estudios sobre la tragedia griega desde la perspectiva de género por lo que nos apoyaremos en estas fuentes, como no podía ser de otra forma, pero no supondrán el centro de nuestro campo de estudio al haber sido más tratadas por los especialistas.

Fuentes de enorme interés para nosotros han sido las recopilaciones mitográficas más tardías, como la de Apolodoro (pseudo-Apolodoro) e Higino que escribían, aunque con una gran erudición, más distanciados de los mitos. Dejando a un lado la creencia o no de los eruditos de época tardía en los mitos que describían, su utilidad, debido a la objetividad y exactitud de sus conocimientos mitológicos, es clara. Debemos tener cuidado, claro está, con deformaciones literarias propias del gusto de la época, como por ejemplo las historias de la infancia de algunos dioses, pensemos en el caso de la niña Ártemis del himno de Calímaco. Aunque pueda resultar curioso, el sentido primitivo de muchos mitos y cultos aparece muchas veces en autores tardíos como Pausanias.

---

<sup>65</sup> IRIARTE, Ana, *Democracia y tragedia: la era de Pericles*, Akal, Madrid, 1996, pp. 6-7.

<sup>66</sup> PLÁCIDO SUÁREZ, Domingo, «La presencia de la mujer griega en la sociedad: democracia y tragedia», *Studia Historica, Historia Antigua*, 18, 2000, pp. 49-63, esp. p. 59.

Podemos conocer y entender mejor la mitología griega si recurrimos a estos autores que, aunque no la viviesen y en gran medida no la comprendiesen, recogían fielmente aquellos mitos que les parecían raros, enigmáticos y curiosos<sup>67</sup>. Es necesario, eso sí, tener en cuenta que estas obras, de carácter escolar o erudito, seleccionaban los mitos antiguos en una perspectiva literaria o retórica, como en el caso de Higino, que proporciona al orador listas de nombres de hijos ingratos o fieles, útiles cuando el retor quiere poner ejemplos cuando habla de fidelidad o ingratitud<sup>68</sup>. Pese al interés creciente por la mitología en los últimos años, estas fuentes tardías no han recibido la atención merecida, más allá de sus aspectos morfológicos, pese a que algunos episodios míticos aparecen documentados, casi exclusivamente, por la literatura posclásica. Según Jordi Pàmias estos relatos míticos, observados en su conjunto, forman una estructura que puede explicarse por la ideología indoeuropea de las tres funciones<sup>69</sup>. Más allá del problema de qué fuentes utilizaron estos mitógrafos, los mitos narrados tienen interés por sí mismos, y son ellos los que más información aportan. La atención a estas fuentes, contrastándolas con las de los grandes poetas, pone al descubierto las diferencias existentes entre los grandes mitos de los poetas y la práctica cotidiana de la gente<sup>70</sup>.

La *Biblioteca* (y sus *Epítomes*) del pseudo-Apolodoro ha sido, como decimos, una de las fuentes fundamentales, ya que nos permite conocer cuáles eran, a principios de la época romana, los «cánones» legendarios. Como mitógrafo es una fuente muy fidedigna pues, a diferencia de los poetas tardíos, no manipula los mitos con fines literarios<sup>71</sup>. Sin duda deben ser tenidas en cuenta, del mismo modo, las *Fabulas* de Higino y los libros II-V de la *Biblioteca Histórica* de Diodoro de Sicilia. Como consideraba Vernant,

*estos textos nos ofrecen sobre los mitos y sus variantes una documentación que, sin ser enteramente pura (no existe..., ni siquiera en la tradición oral del os que llamamos pueblos «primitivos», mito en estado puro), escapa sin embargo a la deformación de una relectura efectuada a partir de normas exteriores al propio pensamiento mítico*<sup>72</sup>.

Respecto a las fuentes latinas, dejando a un lado las transformaciones, omisiones y adiciones, producto de la situación religiosa del Imperio, la ideología de cada autor y demás factores, pueden ser importantísimas para el conocimiento de la mitología griega. Su fiabilidad es similar a la de muchas fuentes griegas si poseemos garantías concretas que recogen fielmente las tradiciones anteriores<sup>73</sup>. No obstante, es precisamente el

<sup>67</sup> BERMEJO BARRERA, José Carlos, *Introducción a la sociología del mito griego*, Akal, Madrid, 1979, pp. 169-170.

<sup>68</sup> BERMEJO BARRERA, José Carlos, «Mito, Literatura y Sociedad en la Grecia Antigua», *Gallaecia*, 18, 1999, pp. 313-326, esp. p. 318.

<sup>69</sup> PÀMIAS, Jordi, «Dumézil, el perro y la jabalina. Un mito de transferencia», en *Revue des études anciennes*, nº 2, 2006, pp. 483-492, esp. p. 483.

<sup>70</sup> NIETO HERNÁNDEZ, Purificación, «Algunas reflexiones sobre Mitología Griega: Problemas de definición e interpretación», *Estudios Clásicos*, 114, 1998, pp. 7-39, esp. p. 26.

<sup>71</sup> BREWSTER, Harry, *The river gods of Greece: myth and mountain waters in the Hellenic world*, Tauris, London, 1997, p. 4.

<sup>72</sup> VERNANT, Jean Pierre, , Siglo Veintiuno, Madrid 1987, p. 180.

<sup>73</sup> BERMEJO BARRERA, José Carlos, *Introducción...*, p. 173.

estudio de las transformaciones, omisiones, y adiciones, uno de los aspectos que más interés puede ofrecer a la hora de analizar cómo los mitos fueron capaces de sobrevivir en el tiempo, como se mantuvieron, y cómo mutaron para adaptarse a las nuevas situaciones. De entre los autores latinos, es necesario destacar a Ovidio pues, como apunta Françoise Frontisi-Ducroix:

*Su obra conserva, como ninguna otra, una serie de relatos desaparecidos. Aunque sea difícil saber la parte de invención y de reelaboración (probablemente considerable) que hay en la obra, se puede decir que el poeta latino se inscribe directamente en la tradición griega, a la que reivindica en su título. Además, su influencia posterior es capital...<sup>74</sup>*

Pero las fuentes escritas no son las únicas que nos aportan información, pues sabemos que cuando estas callan las fuentes plásticas se erigen forzosamente necesarias. Las obras de arte, así como las fuentes arqueológicas, epigráficas o las numismáticas pueden ser tan importantes como las fuentes literarias. La ultraespecialización a la que se camina olvida que los documentos históricamente relevantes se han producido en conjunción unos con otros, y en una época tan visual como es la nuestra no se pueden dejar de lado las imágenes. Coincido con Alcina Franch en que «*la investigación científica es esencialmente interdisciplinaria. Ese pensamiento nos lleva a considerar lo absurdo de la añeja calificación de por ejemplo «ciencias auxiliares de la Historia» —Arqueología, Epigrafía, y Numismática—, cuando en realidad todas las ciencias son fundamentales y auxiliares al mismo tiempo. Lo importante es, planteada una investigación, decidir cuáles serán las ciencias o técnicas que ser requeriría utilizar como auxiliares en esa precisa investigación*»<sup>75</sup>.

Los materiales epigráficos, arqueológicos y papirológicos no literarios, en lo que a los mitos se refieren poseen una fiabilidad total pese a que la información que de estos materiales podemos obtener se limita a datos de nombres, epítetos y cultos. El problema es, pues, no la fiabilidad sino la interpretación exacta de los datos que nos ofrecen<sup>76</sup>. Los materiales epigráficos y arqueológicos superan las limitaciones de esta tesis, aunque procuraremos incluirlos en futuras investigaciones. Sí hemos tratado de tener en cuenta las fuentes de carácter plástico.

Aunque haya que tomar ciertas precauciones ante las dificultades que plantea el utilizar las imágenes como documentos históricos, tal y como muy acertadamente señala Peter Burke, las obras artísticas pueden aportarnos informaciones muy importantes, es por ello por lo que hemos tratado de tenerlas en cuenta, pues es bien sabido, como dice la célebre frase de Kurt Tucholsky, que «*Ein Bild sagt mehr als 1000 Worte*»<sup>77</sup> [Una imagen dice más que mil palabras].

<sup>74</sup> FRONTISI-DUCROIX, Françoise, *El hombre-ciervo y la mujer-araña. Figuras griegas de las metamorfosis*, Abada, Madrid, 2006, p. 17.

<sup>75</sup> ALCINA FRANCH, José, *Aprender a investigar...*, p. 13.

<sup>76</sup> BERMEJO BARRERA, José Carlos, *Introducción...*, p. 172.

<sup>77</sup> Citado por BURKE, Peter, *Visto y no visto...*, p. 11.

Es más, quizás sea cierto aquella célebre frase del poeta ruso Vladimir Maiakouski de que «el arte no es un espejo que refleja el mundo, sino un martillo con el que se le da forma». Es decir, el arte influye de manera directa en las mentalidades y en la realidad material; no sólo es un reflejo de la infraestructura sino que al igual que es condicionado por ella, también ejerce su influencia dialécticamente. Y el arte antiguo es tan rico en temas mitológicos, y su influencia tan grande, que no podemos dejar de tenerlo en cuenta, pues la información que nos revelan las obras de arte, especialmente la cerámica, puede ser fundamental. Es una fuente rica en mitos que en ocasiones nos muestra una historia de la que no existen rastros en la literatura; en otras, los detalles de la historia en la obra de arte son muy diferentes de los de la versión literaria, y a veces se imprime vida a una historia que sólo se conoce en su forma abreviada y posterior»<sup>78</sup>.

Lamentablemente algunos de los principales soportes para la ilustración de los mitos, como pueden ser las pinturas murales de los lugares públicos, han desaparecido casi por completo, y sólo podemos conocerlos a través de las referencias de autores posteriores o por los vagos reflejos de algunos vasos pintados. También han desaparecido casi todos los tejidos que contaban con escenas figuradas y de los que también tenemos constancia de su existencia gracias a algunas referencias literarias y a representaciones en vasos. Igualmente se han perdido la mayoría de las esculturas en madera y marfil; las de oro, plata y bronce han sido fundidas por aquellos para los que el metal tenía mayor valor que la figuras representadas, y obras en mármol se quemaron en hornos de cal para la fabricación de mortero<sup>79</sup>.

Las obras artísticas que mayor información nos pueden ofrecer, debido a su carácter narrativo, son las imágenes que aparecen en las cerámicas. Esto es interesante desde el punto de vista de las relaciones de género, pues estas cerámicas, encargadas por varones, servían de propaganda al lugar que en la sociedad debían ocupar las mujeres que aparecen frecuentemente en el hogar entregadas a sus faenas<sup>80</sup>.

Aunque un análisis exhaustivo de las pinturas cerámicas supera por el momento las limitaciones de este trabajo, procuraremos tenerlas muy en cuenta para poder incluirlas progresivamente en nuestras investigaciones.

## MITO Y MITOLOGÍA GRIEGA

Definir **mito** es en verdad una tarea complicada, pues muchas y muy diferentes son las definiciones que se han dado<sup>81</sup>. G. S. Kirk, de hecho, niega que se pueda dar ninguna definición de mito que se ajuste a todos los casos reales<sup>82</sup>.

<sup>78</sup> CARPENTER, Thomas H, *Arte y Mito en la Antigua Grecia*, Ed. Destino, Barcelona, 2001, p. 7.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>80</sup> TYRRELL, William Blake, *Las Amazonas. Un estudio de los mitos atenienses*, Fondo de cultura económica, México, 1989, p. 101.

<sup>81</sup> ESPEJO MURIEL, Carlos, «La dimensión mítica», en *Florentia Iliberritana*, nº 4-5, 1994, pp, 155-166, esp. pp. 155-157.

*Mythos* puede emplearse, en griego, para referirse a cualquier historia que se pueda relatar, ya sea el argumento de una tragedia, o la intriga de una comedia o una fábula. Se ha opuesto tradicionalmente a *lógos*, como la fantasía a la razón, como la palabra que narra a la que demuestra, cumpliendo, ambas, funciones igualmente fundamentales de la vida del espíritu<sup>83</sup>. Podría discutirse que existiese una auténtica oposición entre *mythos* y *lógos*, términos que pueden ir, sin contradicción alguna, incluso en la misma palabra (mitología), pero esa discusión no forma parte de nuestra presente investigación<sup>84</sup>.

En todo caso podemos tomar como buena la que propone Carlos García Gual: «*Mito es un relato tradicional que refiere la actuación memorable y ejemplar de unos personajes extraordinarios en un tiempo prestigioso y lejano*»<sup>85</sup>.

En esta definición de mito se señalan pues tres características que deben reunir los mitos, a saber:

- Se trata de un relato tradicional, es decir, los mitos se basan en la costumbre. Es importante señalar que los mitos son considerados como verdaderos, no como meras fabulaciones. Por supuesto había, y más en un periodo de tiempo tan largo como el que tratamos, diversas formas de creer, tal y como ya estudió Paul Veyne<sup>86</sup>. A lo largo del tiempo irán apareciendo diversas críticas a la veracidad de los mitos, pero esas críticas únicamente demuestran que, de hecho, se creía en ellos. A la pretensión de veracidad y la tradicionalidad de los mitos podemos añadir, siguiendo a Ruiz de Elvira, la incertidumbre o improbabilidad que les caracteriza<sup>87</sup>. El hecho de que los griegos creyesen en sus mitos justifica, como desarrollaremos más adelante, el hecho de que sean objeto de estudio por parte de los historiadores<sup>88</sup>.

- En segundo lugar, se trata de un relato que no está situado dentro de lo que llamamos historia, si no en un contexto propio y siempre anterior al tiempo en que se

Puede verse una selección de algunas interesantes definiciones en:

<<http://homepage.mac.com/cparada/GML/000Spanish/AspectosBasicos.html#appendix>>

<sup>82</sup> KIRK, Geoffrey Stephen, *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Paidós, Barcelona, 1970, pp. 15-54; KIRK, Geoffrey Stephen, *La naturaleza de los mitos griegos*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 17-32.

<sup>83</sup> GRIMAL, Pierre, *La mitología griega*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 10.

<sup>84</sup> Vid. BERMEJO BARRERA, José Carlos, «Mitología Clásica y Antropología», *Habis*, 29, 1998, pp. 335-347, esp. pp. 335-336; GARCÍA GUAL, Carlos, «Apuntes sobre los comienzos del filosofar y el encuentro griego del *Mythos* y del *Logos*», *Δαίμων, Revista de Filosofía*, 21, 2000, pp. 55-66.

<sup>85</sup> GARCÍA GUAL, Carlos, *Introducción...*, p. 19.

<sup>86</sup> VEYNE, Paul, *¿Creyeron los Griegos en sus Mitos? Ensayo sobre la imaginación constituyente*, Gránica, Barcelona, 1987.

<sup>87</sup> RUIZ DE ELVIRA, Antonio, *Mitología Clásica*, Gredos, Madrid, 1995, pp. 7-11, especialmente p. 8.

<sup>88</sup> Como expone Bermejo Barrera, *si los griegos creían en la existencia de seres mitológicos, para ellos, y para el historiador, existirán, no en el sentido en que un centauro tendría tanta realidad histórica como Alcibiades, pero sí en el sentido según el cual estos seres poseerán realidad histórica en tanto que otros seres, históricamente existentes actuaron creyendo en la existencia de esos otros seres fantásticos, ajustaron su conducta a esa creencia, e incluso lucharon para conseguir sus reliquias, como en su día puso de manifiesto Nilsson* (BERMEJO BARRERA, José Carlos, *Mito e historia...*, p. 41).

cuenta este relato. Se trata de un tiempo prestigioso y lejano, el tiempo mítico, frente al tiempo histórico<sup>89</sup>.

- Sus protagonistas son seres similares a nosotros pero con características sobrehumanas: son dioses o héroes.

A éstas características podríamos añadir además que todo mito está relacionado con una creación. Así, cuando uno conoce el mito, conoce el origen de las cosas y la realidad se presenta como menos amenazadora. El mito era, sin lugar a duda, una parte fundamental en la organización de la vida. Con su relato se recreaba lo que en el tiempo mítico realizaron los dioses y los héroes. Es como si los hombres estuviesen presentes en estos acontecimientos y participasen de ellos, quizás de un modo similar a como un cristiano puede, más de dos mil años después, participar del sacramento de la Eucaristía. Algo difícil tal vez de entender desde una concepción lineal del tiempo como la nuestra. Si dijimos antes que el tiempo mítico es un tiempo prestigioso y lejano, es necesario añadir que en realidad el tiempo del mito no pasa nunca, pues los acontecimientos del mito son rememorados en las fiestas. Religión y mito tienen una relación muy estrecha. Relación estrecha existe también entre el mito y la tragedia, el mito y el arte, el mito y la ciencia, y el mito y la música, no sólo por que fuesen recitados los poemas al son de la música (hecho que tampoco deberíamos olvidar), sino también por que ambos modos de comunicación se relacionan estrechamente<sup>90</sup>.

*Y he aquí tal vez la característica más sorprendente del mito griego: observamos que se ha integrado en todas las actividades del espíritu. No hay ningún ámbito del helenismo, sea la plástica o la literatura, que no recurra a él constantemente. Para un griego, el mito no conoce fronteras. Se insinúa en todas partes. Es tan esencial para su pensamiento como el aire o el sol para su vida misma<sup>91</sup>.*

A diferencia de los folktales, que guardan independencia entre si, los mitos se entrelazan unos con otros, formando un todo complejo, una mitología. Como dice Purificación Nieto Hernández:

*aunque un mito aislado, por sí mismo, tenga mucho interés, sólo adquiere verdadero sentido y relevancia considerado en el conjunto de los otros mitos. No hay un mito griego que esté aislado por completo. Todos tienen, en un sentido o en otro, vínculos mutuos, forman una mitología<sup>92</sup>.*

En una línea semejante, Fernando Wulff Alonso explica que

*Contra lo que pueda parecer, y contra lo que se escribe a veces, no existe el mito individual como objeto de conocimiento ni en el mundo griego ni en ningún otro, lo que sí existe como tal es la compleja realidad del conjunto de los mitos en el mundo griego, cargados*

<sup>89</sup> Sobre el tiempo divino y el tiempo de los hombres véase VIDAL-NAQUET, Pierre, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, península, Barcelona, 1983, pp. 61-85.

<sup>90</sup> Vid. LÉVI-STRAUSS, *Mito y Significado*, Alianza editorial, Madrid, 1999, pp. 67-78.

<sup>91</sup> GRIMAL, Pierre, *La mitología...*, p. 11.

<sup>92</sup> NIETO HERNÁNDEZ, Purificación, *Algunas reflexiones sobre Mitología Griega...*, esp. p. 11.

*de estructuras comunes, valores, concepciones, interfiriéndose y relacionándose. No cabe un estudio individual de un mito, ni siquiera la individualidad de «un tipo de mitos», sin referencias más globales en esta dirección, y el no hacerla explícitas tampoco hace, aquí como en otros campos del conocimiento, que no existan, lo único que hace es dejarlas más o menos prudentemente ocultas<sup>93</sup>.*

Nuestro objetivo es analizar los mitos dentro de la mitología, teniendo en consideración las relaciones que se establecen entre ellos.

Al igual que sucede con la palabra historia, que «reúne en nuestra lengua el sentido objetivo y el subjetivo: significa tanto historia rerum gestarum [narración de las cosas sucedidas] como las res gestae [las cosas sucedidas]»<sup>94</sup>, por **mitología** puede entenderse tanto el conjunto, o colección de mitos como el estudio y la explicación, de ese conjunto de mitos<sup>95</sup>. Nosotros estudiaremos una parte de ese conjunto de mitos griegos.

Hemos escogido hablar de ‘mitología griega’, descartando conscientemente el concepto de ‘mitología clásica’ pues no pensamos que la mitología griega y la romana constituyan auténticamente una unidad. Las creencias religiosas de griegos y de romanos eran en verdad diferentes. Las dos mitologías tienen entre sí muchos puntos de contactos, pero antes de encontrarse siguieron rutas distintas e igualmente largas<sup>96</sup>. Es cierto que los mitos griegos cautivaron a la élite culta romana, que los romanos adoptaron los mitos griegos por completo, suplantando en muchos casos los nombres griegos por nombres de dioses romanos preexistentes, lo que explica el que se produzcan desplazamientos en la importancia de ciertos dioses. Un ejemplo claro de esto es el de Marte, el dios de la guerra, que gozaba de un prestigio mucho mayor en la mitología romana que en la griega; recordemos el conocido pasaje de la *Iliada* en el que Zeus dice de él que es «el más odioso de los dioses dueños del Olimpo» (*Iliada*, V, 872-896), o la derrota que sufre al enfrentarse a su hermana Atenea (*Iliada*, XXI, 391-411). Los mitos saben mutar para adaptarse al paso del tiempo, y un estudio de aquellos mitos que los romanos conservaron, transformaron o crearon sobre la base de la ya existente mitología griega puede ser, al menos, tan enriquecedor y necesario para el mejor entendimiento de la evolución de las relaciones de género como el estudio de los antiguos mitos griegos. Sin pasar por alto algunas leyendas típicamente romanas cuyo estudio no está desprovisto de interés. En las investigaciones posteriores analizaremos los cambios y permanencias de los mitos griegos y latinos.

<sup>93</sup> WULFF ALONSO, Fernando, *La fortaleza asediada: diosas, héroes y mujeres poderosas en el mito griego*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1997, p. 32.

<sup>94</sup> HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, 1974, p. 137.

<sup>95</sup> GARCÍA GUAL, Carlos, *Introducción...*, p. 28; KIRK, Geoffrey Stephen, *El mito...*, 1970, p. 21; KIRK, Geoffrey Stephen, *La naturaleza...*, p. 25.

<sup>96</sup> GRIMAL, Pierre, *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Paidós, Buenos Aires, 1981, p. XIV; sobre la reinención de los mitos griegos en Roma véase: BUXTON, Richard, *Todos los héroes de Grecia*, Oberon, Madrid, 2004, pp. 216-225.



Pero volviendo a la mitología griega, vamos a tratar de sintetizar, *grosso modo*, las principales teorías interpretativas de los mitos<sup>97</sup>.

Los mitos griegos, desde su origen, estuvieron, y siguen aún a día de hoy, abiertos a múltiples interpretaciones, cada una de ellas interesante y válida en sí misma, pero cobrando más riqueza por contraste con el resto de interpretaciones, que hacen que el mito se transforme a lo largo del tiempo obteniendo nuevos significados. Esta variedad de posibles interpretaciones que puede tener un mito sirvió de tema para uno de los microrrelatos de Enrique Imbert Anderson, que por su brevedad e interés merece ser reproducido aquí:

*Conversación sobre Io.*

*Tiresias: Zeus vio a Io paseándose a orillas del río, la acosó y, cuando ella se metió en un bosquecillo, la sedujo. Después, para que no descubrieran su amorío, transformó a Io en una hermosa vaca blanca.*

*Penteo: No. Io siguió siendo una hermosa muchacha. Por envidia, las gentes la maltrataron y, para insultarla, inventaron la leyenda de que era una vaca cualquiera.*

*Erictonio: Al contrario, Io siempre fue una vaca. ¡Zeus no se quedaba en chiquitas! Pero las gentes, por respeto a Zeus, imaginaron que cuando la poseyó fue porque tenía formas de muchacha.*

*Evemero: De Io no sé, pero para mí que Zeus fue un hombre<sup>98</sup>.*

Como expone Francisca Noguero, este micro-relato postmodernista, «refleja que nada es verdadero al enunciar las distintas explicaciones generadas por un mismo mito»<sup>99</sup>.

En el siglo XIX tuvo una enorme importancia en el estudio de la mitología el método comparativista, defendido por Max Müller quien, a partir de la semejanza de los mitos de otros pueblos con los de los griegos, acuñó el término de mitología comparada. En esta escuela de mitología comparada puede incluirse a helenistas como Ludwing Preller, y A. H. Krappé<sup>100</sup>. El origen de los mitos aparecería cuando el nombre dado a un fenómeno natural se oscurece con el paso del tiempo y se forjan fantasías sobre él cuyo resultado sería precisamente la creación de los mitos. Se trataba de buscar así, a través de etimologías e interferencias semánticas, la experiencia original que expresaba el contacto con los grandes fenómenos naturales. Existe, de este modo, una estrecha relación con el simbolismo<sup>101</sup>. El método de Müller presentaba el problema de que el análisis de los mitos se hacía casi exclusivamente a través de la etimología, cayendo pronto en descrédito algunas de las etimologías propuestas por él. Por otra parte, la concepción del hombre primitivo como irracional e indefenso ante las fuerzas de la naturaleza sería

<sup>97</sup> Vid. MADRID NAVARRO, Mercedes, *La dinámica de la oposición masculino/femenino en la Mitología griega*, M.E.C., Madrid, 1991, pp. 18-28.

<sup>98</sup> ANDERSON IMBERT, Enrique, *En el telar del tiempo*, Buenos Aires, Corregidor, 1989, p. 442.

<sup>99</sup> NOGUEROL, Francisca, «Micro-relato y posmodernidad: textos nuevos para un final de milenio», en *Revista Interamericana de Bibliografía*, 46, 1-4, 1996, pp. 49-66.

<sup>100</sup> VERNANT, Jean Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Siglo Veintiuno, Madrid 1987, esp. p. 19.

<sup>101</sup> RUIZ DE ELVIRA, Antonio, *Mitología...*, pp. 18-19.

pronto superada por la antropología. Sin embargo, las teorías comparativistas supusieron un gran avance, y la huella que han dejado en los estudios sobre mitología es clara<sup>102</sup>.

En respuesta a esta teoría comparativista, la escuela antropológica inglesa de Cambridge (E. B. Tylor, A. Lang, J. F. Frazer, J. E. Harrison, G. Murria, F. M. Cornford) postulaba que el origen de los mitos se encuentra en el ritual. Todo mito tendría asociado un ritual, y para comprenderlo sería necesario encontrar y analizar el ritual correspondiente<sup>103</sup>. Se produciría, según esta escuela, una evolución, similar a la ya presentada por Comte, que iría desde la magia a la ciencia pasando por la religión que llevaría del animismo al politeísmo y de este al monoteísmo. Pese al rechazo que estas teorías generaron se consiguió poner de manifiesto la necesidad de sacar al mito del limitado campo de la crítica literaria, dando a entender que era algo más que una ficción estética, liberándolo de las cadenas de la literatura otorgándole un contenido social, emplazándolo en su contexto histórico y social<sup>104</sup>.

Mientras la escuela antropológica inglesa trataba de abrir el estudio de los mitos griegos a otras disciplinas, la escuela filológica alemana (Wilamowitz-Möllendorff, M. P. Nilsson) reclamaba, a principios del siglo XX, la primacía de la filología en el estudio de la mitología clásica. Estos autores continuarían el importante trabajo desarrollado anteriormente por Loebeck y por Karl Otfried Müller en su intento por incluir los mitos en su contexto histórico<sup>105</sup>. El enfoque estrictamente positivista de esta escuela impedía abordar problemas importantes como son la función o interpretación de los mitos, pero su aportación es importante, y la documentación recogida es todavía útil hoy día. La forma de trabajo de estos autores consistía en analizar aisladamente cada mito, tratando de distinguir el origen prehelénico, micénico o extranjero de cada dios, y a establecer una cronología y tipología de los mitos.

Estas tres corrientes (teoría comparativista, escuela antropológica de Cambridge, escuela filológica alemana) fueron superadas, pero sus aportaciones supusieron un avance innegable en el mejor conocimiento y comprensión de la mitología griega.

En el panorama científico actual podemos distinguir cuatro grandes tendencias: el simbolismo, el funcionalismo, la escuela sociológica francesa, y el estructuralismo.

Los simbolistas<sup>106</sup> se acercan a la mitología como si ésta se tratase de un lenguaje que expresa lo sagrado de una forma poética. Los mitos serían así relatos simbólicos que expresarían los arquetipos de una sociedad. Entre sus principales representantes encontramos a Jung, Cassirer, Van der Leuw, Kerényi, W. F. Otto, O. Rank y G.

---

<sup>102</sup> BERMEJO BARRERA, José Carlos, *Mito, Literatura y Sociedad...*, esp. p. 321. Los estudios de mitología indoeuropea comparada resurgirán en el siglo XX bajo la égida de George Dumézil.

<sup>103</sup> Sobre la teoría ritualista: RUIZ DE ELVIRA, Antonio, *Mitología...*, p. 19.

<sup>104</sup> BERMEJO BARRERA, José Carlos, *Mitología Clásica y Antropología...*, esp. p. 337-338.

<sup>105</sup> BERMEJO BARRERA, José Carlos, *Mito, Literatura y Sociedad...*, esp. p. 319.

<sup>106</sup> ESPEJO MURIEL, Carlos, *La dimensión mítica...*, pp. 159.

Durand. Este tipo de interpretaciones está muy vinculado con el psicologismo, representado por el psicoanálisis de Freud y el desarrollo de éste realizado por Jung, Kerényi, o Diel, y que trata de explicar la mitología por el inconsciente, con desmesurado predominio de las fuerzas de origen sexual que operan ocultamente en el alma, y «dando lugar a la producción de un sistema de alegorías o engañosas manifestaciones oniriformes cuyo verdadero sentido o realidad subyacente sólo este tipo de introspección sería capaz de desvelar»<sup>107</sup>. Uno de los grandes inconvenientes del simbolismo es que sigue considerando, como expone Purificación Nieto, *que los mitos nacen en una especie de «infancia de la humanidad», concepto problemático que ha llevado a hablar de una ‘mentalidad primitiva’ o de un ‘pensamiento mítico’, y que desprecian la condición de relatos que los mitos poseen y que les es esencial*<sup>108</sup>.

Los funcionalistas<sup>109</sup>, por su parte, consideran a los mitos no como símbolos, sino como relatos que cumplen una importante función social, cohesionando la tradición del pueblo que los comparte. Si los simbolistas se interesan por el significado de los mitos, los funcionalistas prestan una mayor atención al uso que se hace de ellos. Autores como Dumézil, Eliade o Malinowski se encuadran dentro de esta tendencia interpretativa.

Los autores de la escuela sociológica francesa (M. Mauss, M. Granet, L. Gernet), adoptaron las teorías de Durkheim para estudiar el mito desde las aportaciones de la psicología, la historia y la lingüística. Emile Durkheim había desarrollado las ideas de Comte, poniendo claramente de manifiesto que la correlación entre pensamiento y sociedad es total y de carácter biunívoco. Según estos planteamientos, no sólo la sociedad determina o condiciona las formas de pensar, sino que estas formas de pensar a su vez condicionan y determinan las formas de organización social. Los hechos sociales tendrían de este modo una dimensión objetiva (están constituidos por tramas de relaciones sociales y pueden ser analizados como cosas) y una dimensión subjetiva, mediante la que los individuos interiorizan, asumen y piensan las relaciones sociales. Marcel Mauss considera a los mitos como un sistema simbólico que permite a una sociedad establecer formas de clasificar, relacionar, oponer e interpretar los hechos de la experiencia. Los mitos serían como la atmósfera intelectual de las sociedades arcaicas, ordenando todos los aspectos de la vida y las creencias. Mauss desarrollará la noción de *hecho social total* que, como expone Bermejo Barrera, posee una gran utilidad histórica porque sirve como complemento y desarrollo de la noción de Ideología desarrollada por el marxismo<sup>110</sup>. Gernet, por su parte, considera el mito como un «hecho social total» que corresponde a sociedades en las que economía, política, religión, derecho y estética no están todavía disociados completamente. El mito es un lenguaje en el que todos los elementos del relato están conectados. Estas aportaciones serán recogidas por el estructuralismo.

<sup>107</sup> RUIZ DE ELVIRA, Antonio, *Mitología...*, p. 19.

<sup>108</sup> NIETO HERNÁNDEZ, Purificación, *Algunas reflexiones sobre Mitología Griega...*, esp. p. 3-36, nota 28.

<sup>109</sup> ESPEJO MURIEL, Carlos, *La dimensión mítica...*, pp. 160-161.

<sup>110</sup> BERMEJO BARRERA, José Carlos, *Mito, Literatura y Sociedad...*, esp. pp. 313-315.

Para los autores que siguen una interpretación estructuralista<sup>111</sup>, los mitos forman conjuntos en los que se puede analizar la relación existente entre sus distintos elementos<sup>112</sup>. Se estudian así estos elementos, explicándolos en oposición a los demás. El relato mítico puede descomponerse en secuencias mínimas –mitemas– que revelan al combinarse el sentido profundo de los mitos, cuyo mensaje se halla, no en la narración, sino por debajo de la narración, en su estructura profunda. Autores importantes dentro de esta tendencia son Lévi-Strauss, Vidal-Naquet, Kirk, o Vernant.

Por supuesto entre estas interpretaciones no existe una separación tajante, sino que hay entre ellas cierta permeabilidad. La adscripción de un autor determinado a una escuela, tendencia o corriente no implica siempre que ese autor asuma todos los rasgos característicos de la corriente a la que se le adscribe o a la que él mismo se vincula, ni implica que no pueda introducir en su análisis planteamientos que están presentes en otras escuelas<sup>113</sup>. Así, aunque Jean-Pierre Vernant efectivamente sea incluido dentro de la interpretación estructuralista en los manuales de mitología, su relación con esta metodología, como expone Ana Iriarte, responde a la crítica postestructuralista, siendo su obra también heredera de la escuela sociológica francesa a la que se inscribe su maestro Louis Gernet, representante de la vertiente más progresista de la Escuela de *Annales*<sup>114</sup>.

Estas grandes corrientes metodológicas no se excluyen necesariamente sino que por el contrario, todas ellas contribuyen a la mejor comprensión sobre la manera de pensar de los antiguos griegos. Como expone Sourvinou-Inwood, aplicando diversas aproximaciones a la mitología podemos disminuir el riesgo de distorsión e iluminar tantos aspectos como sea posible, pues los mitos son fenómenos multidimensionales, con diversos sentidos y funciones, tanto a nivel sincrónico como diacrónico<sup>115</sup>.

<sup>111</sup> ESPEJO MURIEL, Carlos, *La dimensión mítica...*, pp. 161-165.

<sup>112</sup> Siguiendo a Detienne: «los términos considerados aisladamente nunca son portadores de un sentido intrínseco; el sentido fluye en tanto que se enfrentan entre ellos: es la relación». DETIENNE, Marcel, *Los griegos y nosotros. Antropología comparada de la Grecia antigua*, Akal, Madrid 2007, p. 50. Es necesario, para analizar un mito, estudiar las relaciones de transformación entre las distintas versiones del mito y la relación con otros mitos aparentes.

<sup>113</sup> FERNÁNDEZ CANOSA, José Angel, «El historiador ante el mito: perspectivas en los estudios mitológicos en la actualidad», *Gallaecia*, 16, 1997, pp. 111-123, esp. p. 111.

<sup>114</sup> IRIARTE, Ana, «Prólogo: Visita retrospectiva al Centre Louis Gernet», en IRIARTE, Ana; SANCHO ROCHER, Laura (Eds.), *Los antiguos griegos desde el observatorio de París*, Ediciones Clásicas, Málaga, 2010, pp. 11-44, esp. pp. 15-20.

<sup>115</sup> Podemos afirmar, como ella: *So my approach is indeed eclectic. But, at least in my intention, it is the eclecticism of the Ara Pacis, in which the different elements were deliberately selected, and which attempted to create something new in meaning as well as in form, rather than that of Pasiteles and his pupils.* SOURVINOU-INWOOD, Christine, *Theseus as son and stepson. A tentative illustration of the Greek mythological mentality*, Institute of Classical Studies, Bulletin Supplement, 40, University of London, London, 1979, esp. p. 2.

## MITO E HISTORIA

La primera forma de unión entre mito e historia, ya desde la antigüedad, sería la exégesis alegórica, la interpretación de los mitos como una transposición de acontecimientos históricos. Evémero de Mesenia abriría esta vía historicista, culminando el proceso racionalizador iniciado por Hecateo de Mileto a finales del siglo VI, principios del siglo V a. C., considerando que tras los dioses olímpicos estaría el recuerdo de reyes o héroes del pasado. Tras él, numerosos pensadores realizarían interpretaciones historicistas, desde Diodoro Sículo o Agustín de Hipona hasta el siglo XIX, con el método comparativista de Müller, a cuyo éxito contribuyeron en gran parte los descubrimientos de Schliemann y Blegan<sup>116</sup>.

La relación entre los historiadores y el mito será difícil y compleja en la época contemporánea, ya que desde Ranke ha existido la concepción de que el objeto de estudio del historiador es el mundo de lo real, frente al mito, clasificado como perteneciente al mundo de lo imaginario, contribuyendo a esta dificultad en el trato de los historiadores con el mito, en no pequeña medida, como dice Fernández Canosa, «la sensación de que el mito es un sinsentido, un producto de la imaginación de unos pueblos primitivos incapaces de pensar racional y lógicamente»<sup>117</sup>.

Para Marx, la ideología se oponía a la realidad y a la ciencia. Distinguía entre lo real y lo ideológico, entre ciencia e ideología, haciendo una diferenciación tajante entre la infraestructura (el mundo de la producción, real) y la superestructura (el mundo de la imaginación). Según esta clasificación, los historiadores estudiarían el mundo de la producción y los filósofos las superestructuras. En la actualidad se ha perdido la confianza ingenua que el siglo XIX tenía de la ciencia, siendo más difícil distinguir lo real de lo imaginario, pues el conocimiento de la realidad siempre está metida en un marco de pensamiento que es en si mismo ideología. En el marxismo se han realizado importantes matizaciones sobre la tajante diferenciación entre las instancias reales y las ideológicas<sup>118</sup>. Como exponíamos anteriormente, la noción de «hecho social total» de la escuela sociológica francesa tendrá una gran utilidad como complemento y desarrollo de la noción de ideología.

En la segunda mitad del siglo XIX, el jurista Jakob Bachofen realizaría una interpretación del mito enfrentada a las de la escuela filológica alemana. En la interpretación de Bachofen el carácter histórico quedará subordinado a la interpretación jurídica y sociológica. Para este autor, los mitos surgen en una época, pero se transmiten a épocas posteriores, siendo posible, a través del análisis de las mitologías, acceder a épocas remotas, no documentadas en fuentes escritas, como serían el hetairismo y el

<sup>116</sup> FERNÁNDEZ CANOSA, José Angel, *El historiador ante el mito...*, esp. p. 113.

<sup>117</sup> *Ibidem*, esp. p. 112. Nada más lejos de la realidad, ya VERNANT, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 1983 (1ª ed. 1965), puso de manifiesto que el mito es una forma de concebir el mundo racional y extremadamente sofisticada.

<sup>118</sup> BERMEJO BARRERA, José Carlos, *Mito e historia...*, esp. p. 40-41.

matriarcado, antecedentes del patriarcado<sup>119</sup>. La obra de Bachofen, de la que hablaremos en el siguiente capítulo, fue duramente criticado por la filología alemana, aunque tuvo una importante influencia en el marxismo, a partir de F. Engels, y sería rescatada ya en el siglo XX por la historiografía de género.

A lo largo del siglo XX se produciría una erosión en la ilimitada confianza en el progreso de la humanidad, que consideraba que la razón habría disipado las tinieblas de la superstición de los pueblos primitivos portadores de mitos<sup>120</sup>. Con el desarrollo de la antropología y el contacto directo con pueblos primitivos en los que la producción y funcionamiento de los mitos siguen vivos, disminuirá en cierto modo el éxito de la vía evemerista<sup>121</sup>. El mito empezaría a ser visto como una dimensión importante de la experiencia humana, y no sólo como una expresión de la barbarie. Ello no ha impedido que continúen realizándose algunas interpretaciones de carácter historicista. Así, se realizan cronologías de la mitología como la de Carlos Brillante, quien reconstruye la historia política micénica tomando como punto de partida la guerra de Troya, datándola en 1250 a. C., otorgando treinta años a cada generación<sup>122</sup>. Otra forma de relación entre el mito y la historia es el estudio de la estratigrafía del mito para su comprensión, rasgo característico de la «Escuela de Roma», formada por los discípulos de Raffaele Pettazoni, entre quienes destaca Angelo Brelich. Los principios de la «Escuela de Roma» son el comparar la información de diversos campos (especialmente las tradiciones culturales de todo el mundo), y la necesidad de situar la religión en un contexto histórico<sup>123</sup>.

Según esta visión, la abundancia de mitos centrados en la actividad cinegética podría indicar, aunque no necesariamente, un estrato procedente de una sociedad de cazadores, o la abundancia de reyes podría indicar un estrato micénico<sup>124</sup>.

Los estudios de mitología indoeuropea comparada resurgirán con George Dumézil, cuyos trabajos están caracterizados por interpretaciones «institucionalistas» según las cuales los mitos conservarían el recuerdo, no de personajes históricos o hechos concretos, sino de instituciones de la sociedad que los creó. La mayor aportación de Dumézil fue la de poner de manifiesto la concepción indoeuropea del mundo humano y divino en la que estos se representan divididos en tres funciones, solidarias entre sí (las relaciones establecidas entre los diferentes elementos son tan importantes como los elementos considerados en sí mismos), que hacen referencia a las actividades fundamentales de la sociedad:

<sup>119</sup> BERMEJO BARRERA, José Carlos, *Mito, Literatura y Sociedad...*, esp. p. 320.

<sup>120</sup> VERNANT, Jean Pierre, *Mito y Sociedad...*, p. 198.

<sup>121</sup> BERMEJO BARRERA, José Carlos, *Mito e historia...*, esp. pp. 37-44.

<sup>122</sup> BRILLANTE, Carlo, *La leggenda eroica e la civiltà micenea*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1981; BRILLANTE, Carlo, «History and Historical Interpretation of Myth», en LOWELL EDMUNDS (ed.), *Approaches to Greek Myth*, John Hopkins University Press, 1990, pp. 91-138; FERNÁNDEZ CANOSA, José Angel, *El historiador ante el mito...*, esp. p. 113; BERMEJO BARRERA, José Carlos, *Mito e historia...*, esp. p. 42.

<sup>123</sup> NIETO HERNÁNDEZ, Purificación, *Algunas reflexiones sobre Mitología Griega...*, esp. p. 35.

<sup>124</sup> FERNÁNDEZ CANOSA, José Angel, *El historiador ante el mito...*, esp. p. 115-117.

- Función de soberanía, que incluye una vertiente mágica y violenta, y otra pacífica, como garante del derecho.
- Función guerrera o combativa, relacionada con el uso de la fuerza física tal y como se ejerce en los combates, pero sin excluir otros posibles usos de la misma.
- Función de la fertilidad, que engloba las actividades que producen riqueza, y con la gestión de los bienes materiales.

Los mitos plasmarían, no la realidad concreta de las sociedades históricas, sino la representación ideal de estas sociedades pues, como dice Vernant, *entre la ideología que preside las tradiciones míticas de un grupo humano y su organización social real puede haber distorsiones, desfases muy marcados*<sup>125</sup>. Los estudios comparados de diferentes mitologías pueden servir para aclarar muchos aspectos, aunque es necesario no olvidar las diferencias de los contextos en los que surgen las tradiciones míticas así como no confundir la analogía con la identidad, teniendo en cuenta las similitudes, pero también las diferencias<sup>126</sup>. Como ya puso de manifiesto Lévi-Strauss, el mito toma elementos de la realidad pero no para elaborar una figura isomórfica del mundo, sino para reelaborarlos según las necesidades discursivas establecidas en el plano de la significación<sup>127</sup>. El mito es estudiado como discurso por los integrantes de la llamada «Escuela de París» formada en torno a los investigadores del *Centre Louis Gernet*, fundado por Jean Pierre Vernant en 1962, dos años después del fallecimiento de su maestro. Dentro de esta «escuela» se agrupan investigadores como el propio Jean Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Marcel Detienne, Nicole Loraux, Pierre Brule, etc.<sup>128</sup> Desde estos planteamientos, el estudio mitológico, como considera Fernández Canosa, permite conocer

*Las maneras en que los griegos o una parte de ellos se imaginaban a sí mismos y cómo esta concepción de sí mismos influía en la conformación del cuadro social de las poleis, que es lo que, en definitiva, ha sido siempre el objeto de estudio del historiador, mostrando al mismo tiempo que el discurso mítico de una sociedad, aunque autónomo, indefectiblemente se revela como parte sustancial de esa cosa que llamamos «realidad», y a la que se supone nos dedicamos los historiadores*<sup>129</sup>.

Los autores de la llamada «escuela de París» aceptaron y desarrollaron el estructuralismo pero, aunque la impronta de Lévi-Strauss es clara, también lo son otras influencias como

<sup>125</sup> VERNANT, Jean Pierre, *Mito y sociedad...*, esp. p. 208.

<sup>126</sup> Vid. BERMEJO BARRERA, José Carlos, «Introducción a la lógica de la comparación en mitología», *Gallaecia*, 22, 2003, pp. 471-486.

<sup>127</sup> FERNÁNDEZ CANOSA, José Angel, *El historiador ante el mito...*, esp. p. 115-117.

<sup>128</sup> Sobre la llamada «Escuela de París» véase: IRIARTE, Ana; SANCHO ROCHER, Laura (Eds.), *Los antiguos griegos desde el observatorio de París*, Ediciones Clásicas, Málaga, 2010; IRIARTE, Ana, *Historiografía y mundo griego...*, esp. pp. 93-125.

<sup>129</sup> FERNÁNDEZ CANOSA, José Angel, *El historiador ante el mito...*, esp. p. 123.

la de la escuela sociológica francesa (especialmente los estudios antropológicos de L. Gernet)<sup>130</sup>.

Esta llamada «escuela de París» ha sido una de las corrientes más fecundas de los últimos años, habiendo tenido una gran influencia en España a través de autores como José Carlos Bermejo Barrera, Ana Iriarte Goñi o Francisco Díez de Velasco cuyas obras son muestra de la importancia del análisis riguroso del mito para el conocimiento histórico.

---

<sup>130</sup> NIETO HERNÁNDEZ, Purificación, *Algunas reflexiones sobre Mitología Griega...*, esp. p. 26.



## CAPÍTULO II

### LA EDAD DE LOS HÉROES

*Estas inmortales, acostadas con varones mortales, dieron a luz hijos semejantes a dioses. Y ahora, ¡celebrad la tribu de las mujeres, Musas Olímpicas de dulces palabras, hijas de Zeus portador de la Égida!*

HESÍODO, *Teogonía* 1019-1022

EN el presente capítulo analizaremos conceptos fundamentales para el estudio de los mitos griegos, como son ‘Patriarcado’, ‘Matriarcado’, ‘Edad de los Héroos’, y ‘héroos’. Una vez expuesto estos conceptos en los que necesariamente tenemos que apoyarnos, pasaremos a contextualizar el complejo marco de las relaciones entre dioses y hombres en el que se encuadran los linajes Tantálida, Labdácida y Dardánida, que serán objeto de estudio en los siguientes capítulos.

#### PATRIARCADO Y MATRIARCADO

El de **Patriarcado** es un concepto que debemos tener en cuenta, pues en él nos apoyaremos ya que define la sociedad en la que surgieron y se desarrollaron los mitos griegos. *El varón es por naturaleza más apto para gobernar que la hembra (salvo cuando la familia está organizada en contra de la naturaleza), y los mayores y más maduros lo son más que los jóvenes e inmaduros*<sup>1</sup>: estas palabras de Aristóteles quizás sean las que mejor ilustren la concepción

---

<sup>1</sup> Arist., *Pol.* 1259 b 2-4. En la misma línea véase Xen., *Oec.* 7, 19-25, que expone cómo la divinidad hizo a «la mujer para las ocupaciones del hogar y el hombre para las de fuera». Vid. PLÁCIDO, Domingo, «La construcción cultural de lo femenino», en PEDREGAL RODRÍGUEZ, Amparo; GONZÁLEZ, GONZÁLEZ, Marta (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de Mujeres en la Antigüedad Clásica y el Cristianismo Primitivo*, Ediciones KRK, Oviedo, 2005, pp. 17-32, esp. pp. 28-32. El que reconsidera que la mujer tiene un carácter más débil que el hombre, como sucede en Jenofonte, lo interpretamos como un tratamiento de inferioridad de la mujer con respecto al hombre (ya que existe una manifiesta diferencia de roles, status y poder en la toma de decisiones), en la línea contraria se manifiesta GONZÁLEZ ALMENARA, Guillermina, *La presencia femenina en el ámbito privado. Estudio sobre textos griegos de época clásica (Heródoto, Tucídides, Jenofonte)*, Tesis doctoral, Universidad de la Laguna, 2003, esp. pp. 399-401, para quien «el tratamiento de Jenofonte no supone la inferioridad femenina sino una diferente distribución del trabajo asignado a cada sexo» (p. 400, nota 958).

patriarcal de la Grecia Antigua<sup>2</sup>, donde los varones podían decir la conocida frase de Demóstenes: *Tenemos hetairas para nuestro placer, concubinas para servirnos y esposas para el cuidado de nuestra descendencia*<sup>3</sup>. El propio Aristóteles en su *Metafísica*, recoge la tabla de los diez principios opuestos planteados por los pitagóricos:

<i>Límite</i>	<i>Ilimitado</i>
<i>Impar</i>	<i>Par</i>
<i>Unidad</i>	<i>Pluralidad</i>
<i>Derecho</i>	<i>Izquierdo</i>
<i>Macho</i>	<i>Hembra</i>
<i>En reposo</i>	<i>En movimiento</i>
<i>Recto</i>	<i>Curvo</i>
<i>Luz</i>	<i>Oscuridad</i>
<i>Bueno</i>	<i>Malo</i>
<i>Cuadrado</i>	<i>Rectángulo</i> <sup>4</sup>

Estas oposiciones no son igualitarias, sino que se atribuye valores positivos a un elemento y negativos al otro<sup>5</sup>. Como vemos, el varón aparece en la columna de los principios pitagóricos positivos, considerándose de este modo inferior a la mujer por naturaleza. Existe un contraste fuerte entre los varones, a los que se concibe con una capacidad natural para tomar decisiones racionales y mantener bajo control los instintos y apetitos, y la incapacidad de las mujeres para hacer ambas cosas. Este contraste servirá para asignar a los hombres un mayor estatus y justificar el ejercicio del poder por parte de los varones sobre las mujeres<sup>6</sup>. Éstas serán consideradas como elementos pasivos,

<sup>2</sup> Sobre la relación existente entre Aristóteles y el Patriarcado véase, MAS, S. y PEORONA, A. J., «Observaciones sobre la relación entre ciudadanía y patriarcado en Aristóteles», en VV.AA., *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, siglo XXI de España, Madrid, 1984, pp. 81-99.

<sup>3</sup> Dem., *Contra Neera*, 59, 122. Sin embargo, esta conocida frase de Demóstenes no es sino un intento por hacer una distinción retórica entre la esposa legítima y la concubina, algo difícil de precisar en el plano de las instituciones, vid. VERNANT, Jean Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Siglo Veintiuno, Madrid 1987, esp. pp. 48-49.

<sup>4</sup> Arist. *Metaph.* V, 985-986a. *Facilmente* –dice Vidal-Naquet– *se podría prolongar esta lista si se echara mano a los diferentes aspectos de la cultura griega: amo y esclavo, griego y bárbaro, ciudadano y extranjero*: VIDAL-NAQUET, Pierre, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, península, Barcelona, 1983, p. 173.

<sup>5</sup> GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta, «Lo bello y lo siniestro. Imágenes de la Medusa en la Antigüedad», en PEDREGAL RODRÍGUEZ, Amparo; GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de Mujeres en la Antigüedad Clásica y el Cristianismo Primitivo*, Ediciones KRK, Oviedo, 2005, pp. 123-124; GONZÁLEZ GARCÍA, Francisco Javier, «Mito e ideología: supremacía masculina y sometimiento femenino en el mundo griego antiguo», en BERMEJO BARRERA, José Carlos; GONZÁLEZ GARCÍA, Francisco Javier; REBOREDA MORILLO, Susana, *Los orígenes de la mitología griega*, Akal, Madrid, 2006, esp. pp. 163-226, esp. 168-169, y 170-171.

<sup>6</sup> La superior racionalidad justificaría también las relaciones de poder de los padres sobre los hijos, de los amos sobre los esclavos y, en las mentalidades no democráticas, de las élites sobre las masas. En último término justificaría incluso la superioridad de los griegos sobre los bárbaros, ayudando a legitimar los intentos de dominación por parte de los primeros sobre los segundos. Vid.: WEES, Hans van, «A brief history of tears: gender differentiation in archaic Greece», en FOXHALL, Lin; SALMON, John, *When men were men. Masculinity, power and identity in classical antiquity*, Routledge, London & New York, 1998, pp. 10-53, esp. p. 44.

vinculados a la estabilidad, frente a los hombres activos, caracterizados por la movilidad. Como dice María Dolores Mirón, «las mujeres son, los hombres hacen»<sup>7</sup>.

Frente a las visiones esencialistas, Sócrates y los sofistas opinaban que la diferencia entre los sexos era consecuencia de la educación y construcción social que había situado a las mujeres en una posición de subyugación y dependencia<sup>8</sup>. Habla Sócrates, con Glaucón, de este modo en la *República* de Platón:

—Pero ¿se puede emplear a un animal en las mismas tareas que otro, si no se le ha brindado el mismo alimento y la misma educación.

—No, no se puede.

—Pues entonces, si hemos de emplear a las mujeres en las mismas tareas que a los hombres, debe enseñárseles las mismas cosas.

—Sí.

—Y tenemos que a los hombres se les ha brindado la enseñanza tanto de la música como de la gimnasia.

—Así es.

—Por consiguiente, también a las mujeres debe ofrecérseles la enseñanza de ambas artes, así como las que conciernen a la guerra, y debe tratárselas del mismo modo que a los hombres.

—Por lo que dices, es probable<sup>9</sup>.

En sentido estricto, el concepto de ‘patriarcado’ haría referencia al sistema, que históricamente deriva de las legislaciones griega y romana, en el que el cabeza de familia de una unidad doméstica tenía un poder legal y económico absoluto sobre los otros miembros, mujeres y varones de la familia. Sin embargo:

*patriarcado, en su definición más amplia, es la manifestación e institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres y los niños de la familia y la ampliación de ese dominio masculino sobre las mujeres a la sociedad en general. Ello implica que los varones tienen el poder en todas las instituciones importantes de la sociedad y se priva a las mujeres de acceder a él. No implica que las mujeres no tengan ningún tipo de poder o que se las haya privado por completo de derechos, influencia y recursos*<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> DOLORES MIRÓN, María Dolores, «Nada que ver con Ares: mujeres y gestión de conflictos en la Grecia antigua», en DOMÍNGUEZ ARRANZ, Almudena, *Mujeres en la Antigüedad Clásica: género, poder y conflicto*, Sílex, Madrid, 2010, pp. 55-76, esp. p. 56. Si bien es necesario tener en cuenta, siguiendo de nuevo a María Dolores Mirón, que *la tendencia griega a formar dicotomías de opuestos (mujeres y hombres, guerra y paz, fecundidad y muerte, etc.) no significa que éstos actúen de manera independiente y siempre contradictoria. La relación entre los dos elementos de una dicotomía será considerada interdependiente, aun manteniendo una clara diferencia. Los opuestos se interrelacionan y se necesitan, a menudo se confunden y nunca son unidireccionales, relacionándose por medio de dialécticas abiertas* (MIRÓN PÉREZ, María Dolores, «Historia de las mujeres e historia de la paz: investigación y perspectivas desde el mundo griego antiguo», en VV.AA., *La Historia de las mujeres: una revisión historiográfica*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2004, pp. 167-183, p. 173).

<sup>8</sup> PÉREZ MIRANDA, Iván, «Mito, género y *paideía*: reflexiones desde la Historia Antigua», *Foro de Educación*, n° 11, 2009, pp. 241-247.

<sup>9</sup> Pl. *Resp.* V, 452<sup>a</sup>. Aristóteles se oponía a esta idea de Sócrates en su *Política*, I, 5.

<sup>10</sup> LERNER, Gerda, *La creación del Patriarcado*, Editorial Crítica, Barcelona, 1990, pp. 340-341.

En la misma línea, William Blake Tyrrel, en su conocido estudio acerca de los mitos sobre las Amazonas, nos ofrece una clara definición acerca del concepto:

*El patriarcado es una forma de organización social basada en un predominio, el predominio de los hombres sobre las mujeres, del marido sobre la esposa, del padre sobre la madre y los hijos, de los viejos sobre los jóvenes, y de la línea paterna sobre la línea materna*<sup>11</sup>.

Dentro de esta polaridad se establece una clara división de espacios: el espacio interior, (el *oikos*, la unidad doméstica), y el espacio exterior. El espacio interior está asociado a las mujeres: el dominio del útero y del hogar; «la puerta exterior de la casa es el límite de la mujer libre»<sup>12</sup>. La propia palabra gineceo es de origen griego. Pero no debemos confundir el espacio doméstico, despreciado e infravalorado en cierta medida por el Patriarcado<sup>13</sup>, y vinculado de manera directa a la mujer, con un espacio privado, pues no puede hablarse de un espacio personal, propio. En el plano mítico y religioso es significativa la existencia de dos dioses que simbolizaban el espacio interior y el espacio exterior, Hestia y Hermes [FIGS. 1 y 2] respectivamente, cada uno de los cuales representaba un concepto de espacio ligado a su rol de género<sup>14</sup>.

Entre ambos dioses, según se dice en el *Himno Homérico XXIX, a Hestia*, existen vínculos de amistad, *filia*, que explica que estas divinidades sean representadas juntas en diversas ocasiones<sup>15</sup>.



[FIG. 1] HESTIA

Periodo arcaico. Kylix ático de figuras rojas  
Museo Nazionale Tarquiniese, Tarquinia, Italia



[FIG. 2] HERMES

Periodo clásico. Lekythos ático de figuras rojas  
Metropolitan Museum, Nueva York, EE.UU.

<sup>11</sup> TYRRELL, William Blake, *Las Amazonas. Un estudio de los mitos atenienses*, Fondo de cultura económica, México, 1989, p. 68.

<sup>12</sup> Men., *frag.* 546. Citado por TYRRELL, William Blake, *Las Amazonas...*, p. 97.

<sup>13</sup> SEGURA GRAIÑO, Cristina, *La construcción...*, p. 12.

<sup>14</sup> MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida, *Las mujeres y la ciudad...*, en BALLARÍN DOMINGO, Pilar; MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida (eds.), *Del patio a la plaza...*, pp. 25-27.

<sup>15</sup> Sobre la relación de Hestia y Hermes con la organización del espacio, véase: VERNANT, Jean Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 1983, pp. 135-182.

También es diferente el tiempo de los varones del tiempo de las mujeres pues, mientras que el de los primeros se dividía en trabajo y ocio, necesario para la actividad política, el tiempo de las mujeres será un continuo trabajo productivo (sobre todo textil) y reproductivo, no siendo necesario ni aconsejable el tiempo de ocio. Se oponen así un tiempo de los hombres, fundamentalmente político (cultural) y un tiempo de las mujeres dominado por los ciclos reproductivos (natural)<sup>16</sup>. Tres divinidades femeninas hilanderas, las Moiras, regirán los ciclos de la vida, mientras que sus hermanas las Horas o Estaciones, ligadas a la fertilidad, regirán los ciclos agrícolas. Al igual que las Moiras, la diosa de los partos, Ilitia, es presentada como hilandera, como dice María Dolores Mirón, «el hilado de la lana se une al hilado de la vida, del nacimiento, y de la muerte, confundándose labor textil y generación»<sup>17</sup>.

La división de roles y espacios es muy clara desde el nacimiento (en Atenas los padres colgaban en el marco de la puerta una cinta de lana para las niñas y una rama de olivo para los niños)<sup>18</sup>, hasta la muerte con la diferencia existente entre las ofrendas femeninas (husos para hilar, joyería, cacharros de cocina) y masculinas (lanzas, escudos, copas para beber) de época oscura y arcaica<sup>19</sup>. Esta división explica incluso el hecho de que en algunas ciudades solamente se pusiesen estelas funerarias en dos casos, en el de los hombres que morían en la guerra, y en el de las mujeres que morían durante el parto<sup>20</sup>.

Si bien es cierto que, en cuanto a las finazas domésticas, en la práctica tanto el marido como la mujer, en beneficio de sus propios intereses, habían de conocer la situación tanto en el ámbito externo como en el ámbito interno<sup>21</sup>, el primero quedaba en manos de los varones mientras que el ámbito interno correspondía, al menos en teoría, a las mujeres<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> Como expone Silvia Medina, *la literatura, tanto griega como latina, ensalza el modelo virtuoso de una mujer activa, que permanece siempre en continua actividad, pues en las mujeres el tiempo libre no se asimila al ocio sino a la holgazanería*: MEDINA QUINTANA, Silvia, «El trabajo femenino: utopía y realidad social», en VV.AA., *Historia y Utopía. Estudios y reflexiones*, AJHIS, Salamanca, 2011, pp. 45-61, esp. p. 48. El ocio diferenciaba a los hombres libres de las personas de estatuto servil.

<sup>17</sup> MIRÓN PÉREZ, María Dolores, «Tiempo de mujeres, tiempo de hombres: género, ocio y trabajo en la Grecia antigua», *Arenal*, 8:1, 2001, pp. 5-37, esp. pp. 36-37.

<sup>18</sup> Como dice Bremmer «el simbolismo es claro: tejer e hilar eran las principales ocupaciones femeninas en Grecia, mientras que una corona de olivo era el premio para los vencedores de los juegos Olímpicos»: BREMMER, Jan N., *La religión griega. Dioses y hombres: santuarios, rituales y mitos*, El Almendro, Córdoba, 2006, p. 114.

<sup>19</sup> POMEROY, Sarah B., *Diosas, ramerías...*, p. 59.

<sup>20</sup> MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida, «Las mujeres y la ciudad...», en BALLARÍN DOMINGO, Pilar; MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida (eds.), *Del patio a la plaza...*, pp. 21; IRIARTE GOÑI, Ana, *De Amazonas a Ciudadanos. Pretexto ginococrático y patriarcado en la Grecia antigua*, Akal, Madrid, 2002, esp. pp. 136-137.

<sup>21</sup> MIRÓN PÉREZ, María Dolores, «El gobierno de la casa en Atenas clásica: género y poder en el Oikos», *Studia Historica, Historia Antigua*, 18, 2000, pp. 103-117, esp. p. 113.

<sup>22</sup> Es necesario tener en cuenta, como manifiesta María José Hidalgo de la Vega, que: *Las relaciones entre hombres y mujeres en un espacio privado reproducen las relaciones de poder, en general, en el marco de la esfera pública y viceversa. Lo privado y lo público se juxtaponen*. HIDALGO DE LA VEGA, María José, «Usos sexuales y amorosos de las mujeres en el Imperio Romano: ¿imagen o realidad?», en ALVAR, J.; BLÁNQUEZ, C.; WAGNER, C. G. (eds.), *Sexo, muerte y religión en el mundo clásico*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1994, pp. 99-

La mujer, de naturaleza bestial, peligrosa y traicionera, según la mentalidad griega que reflejan los mitos, es civilizada por el matrimonio, por la unión sexual legítima<sup>23</sup>, de ahí la necesidad imperante de que las normas del matrimonio se cumplan<sup>24</sup>. Estas normas se quiebran frecuentemente a lo largo de toda la mitología, tanto por varones como por mujeres. Las consecuencias no son iguales:

*Las violaciones por los hombres, aunque nocivas a las mujeres, no causan en sí mismas el desplome del orden; pero sus acciones mueven a las mujeres, en los mitos a actuar, y cuando ello ocurre, el polo negativo se libera y el matrimonio queda arruinado como estructura de orden. Sigue entonces el desplome de la familia, y si el hombre es un rey o un jefe, toda la ciudad ζοζοbra en el caos<sup>25</sup>.*

Mediante el matrimonio la mujer pasa de depender de su padre a depender de su esposo. Siempre será considerada como una menor, sometida durante toda su vida a la autoridad de un *kurios*. Este es un hecho que aparece reflejado en los mitos, aunque pueda verse una evolución entre los usos matrimoniales que estos nos muestran, y los que aparecen en época histórica; *lo que es seguro es que se pasa de una sociedad en la que una mujer se consideraba una riqueza a otra en la que se consideraba como una carga*<sup>26</sup>. En las epopeyas homéricas es el marido quien entrega los *hedna*<sup>27</sup>, en general, un buen número de bueyes y ovejas, al padre de la novia, además de diferentes regalos (*dôra*<sup>28</sup>) que el novio hace, «a fondo perdido»<sup>29</sup>, al padre a título personal para congraciarse. El matrimonio sella, mediante la entrega de la hija y de los rebaños por los que ha sido cambiada, la alianza de dos familias nobles, un valor en circulación en una red de dones y contradones<sup>30</sup>.

110, esp. p. 100. Vid. SCHMITT PANTEL, Pauline, «La historia de las mujeres en la historia antigua, hoy», en DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente, Tomo 1 La Antigüedad* (bajo la dirección de Pauline Schmitt Pantel), Altea, Taurus, Alfaguara, Madrid, 1991, pp. 537-548, esp. p. 546.

<sup>23</sup> MIRÓN PÉREZ, Dolores, «La desmesura femenina, o por qué es tan importante el autocontrol para una mujer griega», en PEDREGAL RODRÍGUEZ, Amparo; GONZÁLEZ, GONZÁLEZ, Marta (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de Mujeres en la Antigüedad Clásica y el Cristianismo Primitivo*, Ediciones KRK, Oviedo, 2005, pp. 81-101., esp. pp. 84-86; véase también MIRÓN PÉREZ, M<sup>a</sup> Dolores, «Las mujeres, la tierra y los animales: naturaleza femenina y cultura política en Grecia Antigua», *Florentia Iliberritana*, n<sup>o</sup> 11, 2000, pp. 151-169.

<sup>24</sup> En palabras de Frontisi-Ducroix: *La finalidad del matrimonio, que asegura la perpetuación de la especie y, sobre todo, del género masculino, es también la de estabilizar la naturaleza femenina, la de encerrar en una forma canónica, la de madre de hijos que se parecen a su padre, la inestabilidad innata y su esfera de influencia. Pero muchos mitos advierten de que siempre existe el riesgo de su vuelta al salvajismo, a la animalidad* (FRONTISI-DUCROIX, Françoise, *El hombre-ciervo y la mujer-araña. Figuras griegas de las metamorfosis*, Abada, Madrid, 2006. Figuras griegas de las metamorfosis, Abada, Madrid, 2006, p. 53).

<sup>25</sup> TYRRELL, William Blake, *Las Amazonas...*, p. 19.

<sup>26</sup> CARLIER, Pierre, *Homero*, Madrid, Akal, 2005, pp. 199-200.

<sup>27</sup> El término aparece en la *Odisea*, en Hom., *Od.* I, 277 (= II, 196); VI, 159; VIII, 318; XI, 117 (= XIII, 378); XI, 282 (= Hom., *Il.* XVI, 90 = XXII, 472); XIII, 378 (= XI, 117); XV, 18; XVI, 391 (= XXI, 161); XIX, 529 (= III, XVI, 178); XXI, 161 (= XVI, 391); II, 53, y en Hom. *Il.* XVI, 178; XVI, 190 y XXII, 472.. Ver HOCES DE LA GUARDIA Y BERMEJO, Ángel, Luis, «Εδνα y δορα en el matrimonio homérico», en *Veleia*, n<sup>o</sup> 7, 1990, pp. 209-223.

<sup>28</sup> El término aparece en la *Odisea*, en un contexto matrimonial, en Hom., *Od.* XV, 18; XVIII, 279, 282; XVIII, 286; XVIII, 291; XVIII, 301, 303; XX, 342, y en Hom., *Il.* XVI, 381; XVI, 867; XVIII, 84...

<sup>29</sup> HOCES DE LA GUARDIA Y BERMEJO, Ángel, Luis, «Εδνα y δορα...», pp. 210.

<sup>30</sup> VERNANT, Jean Pierre, *Mito y sociedad...*, p. 53.

Puede también sustituirse estos *hedna* por otro tipo de contrapartida; en ese sentido, Agamenón, en el canto IX de la *Iliada*<sup>31</sup>, propone a Aquiles darle aquella de sus hijas que él quiera a condición de que él consienta en reanudar el combate, sería este un matrimonio *anaednon*, sin *hedna*. Un matrimonio así es también el solicitado por Otrioneo, que pide a la hija de Príamo, Casandra, sin *hedna*, prometiendo una gran hazaña, aceptando el rey troyano<sup>32</sup>.

Es cierto que, como muestra de su rango, es corriente que el padre de la novia entregue, una vez celebrado el matrimonio, joyas, adornos y diversos regalos, (los *emilia*, literalmente «dulces»), pero que no deben confundirse con la «dote»; en un contexto matrimonial. Homero, dice Pierre Carlier<sup>33</sup>, jamás emplea la palabra *proix* que, en griego clásico, designa la dote entregada por el padre de la novia<sup>34</sup>.

Sin embargo, en los textos homéricos sí observamos la existencia de los *hedna* incluso entre los mismos dioses. Cuando Hefesto, hablaremos de ello más adelante, atrapa a Ares yaciendo con su esposa Afrodita, afirma que:

...Tardarán, bien de cierto, en poder variar de postura  
por amor que se tengan y bien pronto vendrán a cansarse  
uno y otro de estar en la cama, mas no ha de soltarlos  
ese ardor y atadura hasta tanto que **el padre me vuelva  
cuanto yo le entregué por la cínica moza, que tiene  
hija hermosa, en verdad, pero bien disoluta**<sup>35</sup>.

En todo caso, será en la época clásica cuando el padre entregue la dote (*proix*). Estos dos tipos de casamiento tienen numerosos paralelos en todo el mundo.

Cuando las mujeres son consideradas más una carga que una riqueza, es decir, donde la capacidad productiva y reproductiva de las mujeres no es valiosa porque la tierra es escasa y el trabajo de las mujeres no puede emplearse para intensificar la producción, es donde encontramos la dote, en lugar del precio de la novia. La dote es más rara actualmente que el precio de la novia, aunque las sociedades que tienen dote se concentran en los estados extremadamente poblados de la Europa mediterránea y el sur de Asia. A lo largo de toda esta área, la tierra es escasa y se da una forma de agricultura intensiva que implica el uso de arados tirados por animales guiados por hombres, mientras que el trabajo de las mujeres está ampliamente confinado al marco doméstico. La dote está estrechamente asociada en esta región a la subordinación de las mujeres y con una acentuada preferencia por los niños varones<sup>36</sup>; de hecho, es posible que el grado

<sup>31</sup> Hom., *Il.*, IX, 146; 288-290.

<sup>32</sup> Hom., *Il.* XIII, 366. Véase al respecto: VERNANT, Jean Pierre, *Mito y sociedad...*, p. 53, esp. nota 26; FINLEY, M. I., *La Grecia antigua*, Crítica, Barcelona, 1984, pp. 265-274.

<sup>33</sup> CARLIER, Pierre, *Homero...*, p. 159.

<sup>34</sup> No debe confundirse tampoco este concepto con el de *pherné*, ricos tejidos y joyas que servirían de ajuar, y que restringirían las leyes suntuarias de Solón: VERNANT, Jean Pierre, *Mito y sociedad...*, p. 58.

<sup>35</sup> Hom., *Od.* VIII, 315-320. Negrita mía.

<sup>36</sup> HARRIS, Marvin, *Introducción a la antropología general*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, pp. 413-414, y 552 ss.

de infanticidio femenino fuese elevado desde la Edad Oscura, hipótesis que concordaría con el elevado índice de mortalidad aparecido en los enterramientos<sup>37</sup>.

La práctica de la dote como elemento obligatorio de los matrimonios legítimos se explicaría, en el caso de la Grecia Clásica, no por una evolución, sino por la sustitución de un régimen social por otro, lo esencial sería, en este aspecto, la constitución de la ciudad: «Ella impone un tipo de matrimonio definido, el del intercambio en el interior de la ciudad, en oposición al antiguo régimen nobiliario en el que se desposaba a extranjeras»<sup>38</sup>. De la exogamia característica de la aristocracia del periodo arcaico se pasará, en la Atenas de época clásica, a la búsqueda de alianzas dentro de la propia polis<sup>39</sup>.

El individuo y el Estado dependían del *oikos* y del matrimonio para sobrevivir, y crear nuevos miembros. Dentro de estos, el hombre cumple la función productora, y defensora, y la mujer la función reproductora<sup>40</sup>, dar hijos, en especial varones<sup>41</sup>, y realizar los trabajos del hogar. En los mitos encontramos frecuentemente a las mujeres, de toda condición (ya sean divinas, semidivinas, feacias, reinas o esclavas) tejiendo, cuidando a los niños, preparando alimentos, el baño, lavando la ropa o recogiendo agua, a veces a una distancia considerable del hogar, aunque pidiendo permiso para salir de este. De este modo, es revelador el pasaje de la Odisea en el que Nausícaa pide permiso a su padre para ir a lavar la ropa al río, mientras él se dispone a reunirse con el consejo y su madre hila junto a sus siervas<sup>42</sup>.

También en los mitos aparece la inversión de papeles. En la Antigüedad y a lo largo de toda la Historia, la mujer transgresora ha jugado un papel importantísimo en el imaginario colectivo, en el arte, la filosofía, y por supuesto en los mitos. Estas mujeres transgresoras aparecen como capaces entrar en la esfera pública y destruir lo creado por los hombres<sup>43</sup>. Es el caso del mito de las Amazonas, mujeres guerreras, bárbaras, y salvajes, a las que el matrimonio no consigue civilizar, y que, como veremos más adelante, constituyen una herramienta ideológica más del patriarcado, aunque se halla llegado a hacer una reinterpretación desde nuestro tiempo en la que las Amazonas se

<sup>37</sup> POMEROY, Sarah B., *Diosas, ramerías...*, p. 62.

<sup>38</sup> GERNET, L., «Notes de lexicologie juridique», *Mélanges Boisacq*, Bruselas, 1937, pp. 396-398; *Observations sur le mariage en Grèce*, copia mecanografiada de la polémica, Institut de Droit Romain, Universidad de París, citado por VERNANT, Jean Pierre, *Mito y sociedad...*, p. 58

<sup>39</sup> POMEROY, Sarah B., *Families in classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities*, Clarendon Press, Oxford, 1997, esp. p. 33. En Esparta, por otra parte, debido a la falta de comercio y colonización, y a la xenofobia, no habrá paralelos de las alianzas exógamas, sino que los espartanos practicarán una endogamia aristocrática desde época arcaica. *Ibidem*, p. 59.

<sup>40</sup> En los ritos de paso se pone de manifiesto la diferencia genérica, si para los muchachos suponen el acceso a la condición de guerreros, para las niñas supone la preparación para la unión conyugal. Vid. VIDAL-NAQUET, Pierre, *Formas de pensamiento...*, esp. pp. 170-172.

<sup>41</sup> TYRRELL, William Blake, *Las Amazonas...*, pp. 68-69.

<sup>42</sup> Hom., *Od.* VI, 51-65.

<sup>43</sup> MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida, «Las mujeres...», en BALLARÍN DOMINGO, Pilar; MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida (eds.), *Del patio a la plaza...*, pp. 23-24.



convierten en lo contrario de lo que simbolizaban en la antigüedad, en el origen de un matriarcado positivo.

El concepto de ‘patriarcado’ se relaciona con el de misoginia y con el de sexismo, término que *define la ideología de la supremacía masculina, de la superioridad del varón y las creencias que la respaldan y mantienen*<sup>44</sup>. Las fuentes orales que han llegado hasta nosotros como son refranes, sentencias, proverbios, aforismos, dichos, etc., y que fueron bien estudiados por Juan Cascajero<sup>45</sup>, están impregnados de misoginia, justificando la reclusión de la mujer en el ámbito doméstico mediante su rotunda descalificación e incapacitación intelectual y moral.

La misoginia aparece también en toda la literatura griega antigua, siendo quizás Semónides de Amorgos (fl. 630 a. C.), con su *Catálogo de las Mujeres*, el caso más representativo y conocido de la misoginia griega. En el conocido *Catálogo de las Mujeres*, Semónides hace una tipología de los diferentes tipos de mujeres, siendo terriblemente negativa la imagen de todas ellas<sup>46</sup>, teniendo como rasgo común la desmesura que provoca los distintos vicios. De este modo, la pereza proviene de un exceso de amor al ocio; la gula, del exceso en el comer, la lascivia, de la excesiva inclinación al sexo<sup>47</sup>. La falta de dominio sobre los placeres del cuerpo será considerada propia de las mujeres, los niños y los esclavos, que se caracterizarán por ser siempre pasivos ante el placer, mientras que la actitud viril suponía, por el contrario, ser activa, teniendo así una posibilidad de control<sup>48</sup>. El comportamiento sexual que se consideraba honorable, dominador y superior, es el que permitía el desarrollo a nivel cívico y político, por lo que cuando se pasaba a ser dominado en el terreno sexual no se podía ejercer la actividad política, quedando apartadas las mujeres del gobierno de la ciudad y justificándose así los severos castigos sobre aquellos acusados del delito de prostitución homosexual pasiva, que quedaban privados de la ciudadanía<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> LERNER, GERDA, *La creación del Patriarcado...*, p. 342. Sobre la misoginia en Grecia realizó su tesis doctoral Mercedes Madrid Navarro, vid. MADRID NAVARRO, Mercedes, *La misoginia en Grecia*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1999.

<sup>45</sup> CASCAJERO, Juan, «Espacios Genéricos, ¿Espacios de la Religión? Una reflexión sobre las condiciones de la mujer a través de las fuentes orales», en *ARYS*, n° 4, 2001, pp. 305-320; Idem, «La descalificación de la mujer en la Paremiología griega. Los “Monósticos” de Menandro», en *Paremia*, n° 11, 2002, pp. 31-38; Idem, «La descalificación de la mujer en la Paremiología latina», en *Paremia*, n° 10, 2001, pp. 23-30.

<sup>46</sup> Para un análisis de cada una de ellas vid. EGOSCOZÁBAL, Cristina, «Los animales del «Yambo de las Mujeres» de Semónides», en *Estudios Clásicos*, 14, 123, 2003, pp. 7-25.

<sup>47</sup> MIRÓN PÉREZ, Dolores, *La desmesura femenina...*, pp. 83..

<sup>48</sup> BERMENJO BARRERA, José Carlos, «Michel Foucault y la historia de la sexualidad», en *Gallaecia*, 26, 2007, pp. 253-263, esp. pp. 257-258.

<sup>49</sup> BERMENJO BARRERA, José Carlos, *Michel Foucault y la historia de la sexualidad...*, esp. pp. 258-260; véase FOUCAULT, Michel, *Historie de la sexualité, II, L'Usage des plaisirs*, Gallimard, París, 237-242; COHEN, David, *Law, sexuality and society. The enforcement of morals in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, esp. pp. 171-175; DOVER, K. J., *Homosexualidad griega*, El Cobre, Barcelona, 2008, esp. p. 50ss.

Sólo un tipo de mujeres, la mujer abeja, se salva de los ataques de Semónides, por ello merece que le prestemos una atención especial, pues nos dice cuál ha de ser el lugar, según el poeta, de la mujer:

*A otra la sacaron de la abeja. ¡Afortunado quien la tiene!  
Pues es la única a la que no alcanza el reproche,  
y en sus manos florece y aumenta la hacienda.  
Querida envejece junto a su amante esposo  
y cría una familia hermosa y renombrada.  
Y se hace muy ilustre entre todas las mujeres,  
y en torno suyo se derrama una gracia divina.  
Y no le gusta sentarse entre otras mujeres  
cuando se cuentan historias de amoríos.  
Tales son las mejores y más prudentes  
mujeres que Zeus a las mujeres depara.  
Y las demás, todas ellas existen por un truco  
de Zeus, y así permanecen junto a los hombres.  
Pues este es le mayor mal que Zeus creó:  
las mujeres. Incluso si parecen ser de algún provecho,  
resultan, para el marido, sobre todo, un daño<sup>50</sup>.*

Las mujeres unen en su figura y en su vientre la voracidad que acaba con la hacienda de su marido, como la mujer modelada en barro de Semónides:

*A otra la moldearon los Olímpicos del barro,  
y la dieron al hombre como algo tarado. Porque ni el mal  
ni el bien conoce una mujer de esa clase.  
De las labores sólo sabe una: comer<sup>51</sup>.*

Pero a pesar de su insaciabilidad, las mujeres poseen la capacidad de reproducción, de dar continuidad al linaje de su esposo. Los antiguos griegos fantaseaban, en su mitología, con la posibilidad de engendrar descendencia sin necesidad de intervención femenina: existen mitos que presentan hombres autóctonos, nacidos de la tierra; es el caso de los *Spartoi* tebanos, los mirmidones tesalios, o los autóctonos atenienses. El gran padre Zeus, por su parte, es capaz de engendrar en solitario, sin intervención femenina, a la diosa Atenea, una partenogénesis que es superior a la de Hera con Hefesto, mostrando la superioridad, en el plano mítico, del hombre con respecto a la mujer en la

<sup>50</sup> Semon., *Catálogo de las Mujeres*, frag. 7, vv. 63-88. También Phoc. Frag. 2, señala a la abeja como la mujer adecuada para ser buena esposa:

*Las distintas clases de mujeres nacieron de estos cuatro animales: de la perra, de la abeja, del terrible jabalí y de la lengua de larga crin. Estas últimas son robustas, rápidas, corretonas, hermosas; la hija del terrible jabalí no es ni buena ni mala; la de la perra es insoportable y brutal; y la de la abeja, buena ama de casa y sabe hacer su trabajo: de ésta pide alcanzar a los dioses, oh amigo, la boda codiciable (Traducción F. R. Adrados). Vid. PLÁCIDO, Domingo, *La construcción cultural de lo femenino...*, esp. pp. 25-26.*

<sup>51</sup> Semon., *Catálogo de las Mujeres*, frag. 7, vv. 21-24.

procreación<sup>52</sup>. Pero la evidencia manifiesta cómo el *genos gynaiikon*, la estirpe de las mujeres, descendientes de Pandora, es necesario para dar continuidad a los linajes mortales.

Algunos textos muestran cómo soportar la carga de una mujer es algo terrible para un hombre, pero más terrible es el no dejar descendencia legítima, lo que preocupaba sobremanera a los griegos, a sus héroes, y a Hesíodo, que nos presenta a las mujeres como una:

*Gran calamidad para los mortales, con los varones conviven sin conformarse con la funesta penuria, sino con la saciedad.*

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

*Otro mal les procuró a cambio de aquel bien: El que huyendo del matrimonio y las terribles acciones de las mujeres no quiere casarse y alcanza la funesta vejez sin nadie que le cuide, éste no vive falto de alimento; pero al morir, los parientes se reparten la hacienda. Y a quien, en cambio, le alcanza el destino del matrimonio y consigue tener una mujer sensata y adornada de recato, éste, durante toda su vida, el mal equipara constantemente al bien. Y quien encuentra una mujer desvergonzada, vive sin cesar con la angustia en su pecho; en su alma y en su corazón; y su mal es incurable<sup>53</sup>.*

Siendo necesarias las mujeres para la procreación, se discutía en Grecia acerca de la herencia que el hijo recibía de cada uno de sus progenitores. Existían diferentes puntos de vista, pero en todos era fundamental el principio de la herencia paterna. La patria era la patria de los padres (*he gé patriis*), y como el padre, también la tierra transmitirá carácter a sus hijos: hombres blandos nacerán de la tierra blanda; hombres rudos de la tierra dura; y de la tierra fértil, pero no blanda, del Ática descenderán los atenienses.

Más discutible era el papel de la mujer en esta herencia. La teoría más difundida sobre la gestación era la preformista, según la cual existiría un homúnculo, un cuerpo preformado anterior al nacimiento, que crecería dentro de la madre, mero recipiente material que acogería la forma activa, el alma, que el varón transmitiría engendrando lo semejante<sup>54</sup>. Otra teoría, de gran repercusión, sería la de Aristóteles quien, rechazando la

<sup>52</sup> Véase al respecto GONZÁLEZ GARCÍA, Francisco Javier, *Mito e ideología...*, pp. 163-216; FERNÁNDEZ GARCÍA, Verónica, «Nacer de hombre nacer de mujer, los nacimientos partenogénicos de las generaciones anteriores a los dioses olímpicos», *Foro de educación*, nº 11, pp. 209-226; *Ibidem*, «Nacer de hombre nacer de mujer, los nacimientos partenogénicos de la generación de los dioses Olímpicos: Atenea y Hefesto», *El Futuro del Pasado*, nº 2, 2011, pp. 545-577.

<sup>53</sup> Hes., *Theog.* 592-612.

<sup>54</sup> GÓMEZ RODRÍGUEZ, Amparo, «Lo femenino en el pensamiento y la ciencia griega» en VV. AA., *Ciencia y Cultura en la Grecia Antigua, Clásica y Helenística*, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, Tenerife, 2002, pp. 145-169, esp. p. 150.

teoría preformista, postulará la teoría de la pangénesis según la cual el embrión estaría formado por la unión del esperma materno y del esperma paterno, siendo el esperma paterno el principio activo de la generación del embrión y el esperma materno el principio pasivo<sup>55</sup>; estas teorías tendrían una larga vigencia y los mitos griegos no serían ajenos a esta preocupación por la importancia de cada uno de los progenitores. En los grandes trágicos atenienses podemos encontrar varios personajes que argumentan que el padre es el verdadero engendrador del hijo, mientras que la madre es meramente un fértil campo de cultivo en el que la semilla paterna es depositada<sup>56</sup>. El orden genealógico es claramente masculino, siendo la mujer el instrumento que asegura la legitimidad de la transmisión de este orden que se reproduce a través de ella.

Si bien la herencia paterna era algo incuestionable, la importancia de la contribución de la madre sería debatida, pero era una realidad evidente el que, al participar en mayor o menor medida en el desarrollo del feto, las mujeres eran imprescindibles para la reproducción, y los hijos no podían, como deseaba Hipólito, crecer en los templos a cambio de oro<sup>57</sup>.

Tener descendientes varones era una necesidad fundamental para que la hacienda creciese y no desapareciese:

*Procura tener un solo hijo, para conservar intacto tu patrimonio; pues así la riqueza crecerá dentro de tu casa. Y ¡ojalá que te mueras viejo si dejas otro hijo! Para muchos hijos Zeus podría conceder fácilmente una notable fortuna; a más hijos mayor cuidado y también mayor rendimiento<sup>58</sup>.*

El mismo Hesíodo daba consejos sobre cómo debía un hombre procurarse esposa:

*En primer lugar procúrate casa, mujer y buey de labor [—la mujer comprada, no desposada, para que vaya detrás de los bueyes—]<sup>59</sup>.*

*A madura edad llévate una mujer a tu casa, cuando ni te falte demasiado para los treinta años ni los sobrepases en exceso; ese es el matrimonio que te conviene. La mujer debe pasar cuatro años de juventud y al quinto casarse. Cásate con una doncella, para que le*

<sup>55</sup> POMEROY, Sarah B., *Families in classical and Hellenistic Greece...*, esp. pp. 95-97; CANTARELLA, Eva, *Según natura...*, esp. p. 93

<sup>56</sup> Véase de este modo Aesch., *Eum.* 658-61; Eur., *Or.* 551-2 y *Soph.*, *Ant.* 659. También aparece esta misma idea en Pl., *Ti.* 91D1-2. Otra metáfora similar a la del campo de cultivo era a que consideraba a la mujer como una tableta en el que el varón inscribía la letra, vid. LORAUX, Nicole, *Madres en duelo*, Abada, Madrid, 2004, esp. pp. 89-94; MOLAS FONT, María Dolors, «Engendrar y parir en la *Iliada* y en la *Odisea*», en MOLAS FONT, María Dolors, (ed.), *Vivir en femenino. Estudios de mujeres en la antigüedad*, Ed. Universitat de Barcelona, 2002, pp. 153-178, esp. p. 176.

<sup>57</sup> Eur., *Hipp.* 616-224; idea similar es la expuesta por Medea en Eur., *Med.* 573-575. Algunas de estas ideas las desarrollamos en PÉREZ MIRANDA, Iván, «Madres terribles: avaricia, envidia, traición y mentira en la mitología griega», en CID LÓPEZ, Rosa María (ed.), *Maternidad/es: representaciones y realidad social. Edades Antigua y Media*, Ed. Almudayna, Madrid, 2010, pp. 59-74. Vid. GONZÁLEZ ALMENARA, Guillermina, *La presencia femenina en el ámbito privado...*, esp. pp. 339-341.

<sup>58</sup> Hes., *Theog.* 376-381.

<sup>59</sup> Hes., *Op.* 405-407.

*enseñes buenos hábitos. [Sobre todo, cástate con la que vive cerca de ti] fijándote muy bien en por ambos lados, no sea que te cases con el hazmerreír de los vecinos; pues nada mejor le depara la suerte al hombre que la buena esposa y, por el contrario, nada más terrible que la mala, siempre pegada a la mesa y que, por muy fuerte que sea su marido, le va requemando sin antorcha y le entrega a una vejez prematura<sup>60</sup>.*

El modelo más frecuente de matrimonio era aquel en el que el varón aventajaba considerablemente en edad a la mujer, lo que podía llevar al temor a que la mujer se sintiese atraída por hombres más jóvenes. Como tendremos ocasión de ver, este temor es reflejado en los mitos acerca de mujeres que son atraídas por sus hijastros, sobrinos o invitados.

Además de la esposa era aconsejable para el hombre procurarse, para ver crecer la hacienda, un bracero sin casa y una sirvienta sin hijos, pues una sirvienta que es madre resulta molesta<sup>61</sup>. Los mitos recogen de manera extraordinariamente clara la división de roles según el sexo, y los diferentes trabajos que realizan los sirvientes y las sirvientas.

Podría pensarse que en los grandes relatos míticos, llenos de violencia, guerras, y aventuras, es difícil encontrar escenas domésticas y cotidianas. Nada más lejos de la realidad. Una de las principales obras para el estudio de los mitos griegos, la *Odisea*, narra los largos, peligrosos y exóticos viajes de Odiseo, y sin embargo, la acción del poema se desarrolla en las moradas de Odiseo, Menelao, Néstor y Alcinoó. Aunque pueda parecer paradójico, el centro de la *Odisea* es la gran casa aristocrática, el *oikos*. Incluso en la *Ilíada* el poeta evoca a menudo el *oikos* que un guerrero muerto deberá abandonar de forma definitiva<sup>62</sup>.

No podemos hablar del concepto ‘patriarcado’, que define a la época en la que se crearon y vivieron los mitos que analizamos, sin hacer una referencia su concepto antónimo, el ‘**matriarcado**’, cuyo principal defensor en el siglo XIX fue el antropólogo Bachofen<sup>63</sup>, autor de la obra *El Derecho Materno*, publicada en 1861 y para quien el sistema matriarcal (*Muterrecht*) habría estado en la base de todas las sociedades, una base

<sup>60</sup> Hes., *Op.* 695-706.

<sup>61</sup> Hes., *Op.* 602-604. En el himno homérico a Deméter la diosa adopta la apariencia Doso (regalo), una nodriza anciana (*maía*), borrando todo huella de maternidad, señalándose que las nodrizas de los hijos de los reyes son viejas, *lejos del parto y de los dones de Afrodita, amante de coronas: Himno Homérico*, II, A Deméter, 101-104. Vid. LORAUX, Nicole, *Madres en duelo*, Abada, Madrid, 2004, esp. pp. 58-59. En este himno se muestra cómo aunque las ancianas no pueden cumplir ya con sus funciones sexuales y reproductivas, sí pueden continuar con sus funciones domésticas y pedagógicas. Vid. PRATT, Louise, «The Old Women of Ancient Greece and the Homeric Hymn to Demeter», *Transactions of the American Philological Association*, 130, 2000, pp. 41-65, esp. p. 46.

<sup>62</sup> CARLIER, Pierre, *Homero*, Madrid, Akal, 2005, p. 153.

<sup>63</sup> Si bien Bachofen no utiliza en su obra el término «matriarcado» (poder de las madres), sino las expresiones «ginecocracia» (poder de las mujeres) y «derecho materno», cuya combinación supone la superioridad de la mujer en la familia y la sociedad, y el reconocimiento exclusivo de la ascendencia materna asociada al derecho de sucesión limitado a las hijas: GEORGOUDI, Stella, «Bachofen, el matriarcado y el mundo antiguo: reflexiones sobre la creación de un mito», en DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente, Tomo 1 La Antigüedad* (bajo la dirección de Pauline Schmitt Pantel), Altea, Taurus, Alfaguara, Madrid, 1991, pp. 517-547, esp. p. 518.

previa a la sociedad estatal y civilizada; planteamiento que estaba muy ligado a conceptos como los de ‘civilización’ y ‘barbarie’<sup>64</sup>. Para Bachofen:

*el matriarcado no pertenece a ningún pueblo determinado, sino a un estadio cultural, que, por lo tanto, y como consecuencia de la semejanza y carácter normativo de la naturaleza humana, no puede depender de ser restringido por una identificación con algún pueblo concreto, y que, finalmente, la semejanza de las manifestaciones aisladas debe ser menos tenida en cuenta que la armonía de la concepción básica. (...) El matriarcado se desarrolla en un período cultural más primitivo que el sistema patriarcal; con el victorioso ascenso de este último, su esplendor comienza a marchitarse. De acuerdo con esto, las formas de vida gineocráticas se muestran claramente en aquellos pueblos que se contraponen a los griegos como razas más antiguas; son un componente esencial de aquella cultura originaria cuya fisionomía peculiar está íntimamente relacionada con el predominio de lo materno, lo mismo que la del helenismo lo está con la supremacía de lo patriarcal*<sup>65</sup>.

Los ecos de la teoría del matriarcado de Bachofen fueron importantes, influyendo de manera directa en el marxismo, así como en los estudiosos del psicoanálisis<sup>66</sup>, y siendo defendido en el siglo XX por destacados intelectuales como la investigadora M. Gimbutas<sup>67</sup>. Debemos entender la obra de Bachofen dentro del contexto del pensamiento romántico que utilizó la oposición mujer-naturaleza/hombre-cultura como punto de referencia fundamental; la reflexión sobre el sistema social basado en el poder del patriarca exigía una contrapartida exacta de sí mismo a través de la cual poder contemplarse y, en última instancia, justificarse<sup>68</sup>.

Lejos de ser utilizado en sus orígenes como planteamiento de carácter feminista, la teoría del matriarcado servía para legitimar aún más el sistema patriarcal imperante, si

<sup>64</sup> CID LÓPEZ, Rosa María, «La historia de las mujeres y la historia social. Reflexiones desde la historia antigua», *Oficios y saberes de mujeres*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2002, pp. 11-37, esp. p. 14.

<sup>65</sup> BACHOFEN, J. J., *El Matriarcado. Una investigación sobre la gineocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Akal, Madrid, 1987, pp. 28-29. [1ª edición en alemán: *Das Mutterrecht*, Stuttgart, 1861.]

<sup>66</sup> También en ciertos movimientos feministas contemporáneos han recurrido, al igual que hizo el psicoanálisis y el marxismo, a Bachofen para probar la existencia histórica de un «matriarcado»: GEORGOUDI, Stella, *Bachofen, el matriarcado y el mundo antiguo...*, esp. pp. 522-523.

<sup>67</sup> GIMBUTAS, Marija, *Dioses y diosas de la vieja Europa 7000-3500 a. C.*, Istmo, Madrid, 1991; GIMBUTAS, Marija, *El lenguaje de la diosa*, Dove, Madrid, 1996. Gimbutas no obstante no habla de sociedades matriarcales, en las que las mujeres dominasen a los hombres, sino de sociedades matrísticas, matrilocales o gilánicas. La palabra gilanía, compuesto de *gy* (de *gyne*, mujer) *an* (de *andros*, hombre), con la *l* (de *lyos*, liberar, resolver) es tomada de Riane Eisler, vid. EISLER, Riane, *Sexo, mitos y política del cuerpo*, Ed. Pax México, México, 2000, esp. pp. 74 ss. Véase al respecto CANTARELLA, Eva, *Pasado próximo*, Cátedra, Madrid, 1997, pp. 26-28 quien concluye que «la historia escrita por Gimbutas es por tanto una historia fascinante. Pero de la sensación de que, una vez más —es decir, esta vez como todas las demás veces que se ha hablado de poder femenino—, la hipótesis en torno a la existencia, en algún momento o en alguna medida, de este poder alcanza de un modo inconsciente la dimensión de un mito» (p. 28).

<sup>68</sup> IRIARTE, Ana, «Mujer y religión: la Méter en el umbral del III Milenio», *Studia Historica, Historia Antigua*, 18, 2000, pp. 91-101, esp. p. 94 y sig.; IRIARTE GOÑI, Ana, *De Amazonas a Ciudadanos...*, pp. 19-21.

bien en la actualidad también se ha convertido en una herramienta de ciertos discursos de carácter feminista<sup>69</sup>.

Cabe preguntarse hasta qué punto eran ciertos o no los postulados de Bachofen, es decir, acerca de la historicidad o no del matriarcado. Ciertamente que destacados investigadores de la escuela antropológica prefuncionalista inglesa, como Frezer, la aceptaron, pero sus afirmaciones son criticadas por la mayor parte de los etnógrafos y de los historiadores actuales<sup>70</sup>, así con respecto a los recuerdos de «matriarcados» y «avunculados» en la literatura griega, ha afirmado M.I. Finley, refiriéndose a dos casos clave, dentro de la construcción de esta teoría, que:

*parece ser un argumento frágil el que el recuerdo reprimido de un antiguo matriarcado se refleje en algunos versículos. Ni Arete ni Penélope responden a los requerimientos genealógicos del matriarcado: Arete era hija del hermano mayor de Alcinoos; Penélope y Odiseo no tenían ningún parentesco de sangre*<sup>71</sup>.

Uno de los personajes mitológicos más utilizado para argumentar rastros de un posible matriarcado es Yocasta, quien ejerce un papel activo en el reparto de la herencia de su esposo/hijo Edipo proponiendo que se eche a suerte el palacio y las tierras (bienes inmuebles, vinculados a la realeza) que obtendría por sorteo Eteocles, y el tesoro (bienes muebles) que le corresponderían a Polinices. Sin embargo esto puede explicarse no como un «survival» de un supuesto estadio «matriarcal», sino por el hecho de que Edipo, por ser parricida, no tiene ningún derecho a transmitir los bienes del *géno*s en herencia<sup>72</sup>. Tendremos oportunidad de hablar de ello más detenidamente.

Otro mito utilizado para tratar de demostrar la existencia histórica de un estado matriarcal anterior a la imposición del patriarcado, como ya comentamos anteriormente, es el mito de las Amazonas<sup>73</sup>, que si bien tuvieron una existencia mítica (combatiendo contra Belerofonte, Heracles, Teseo o Aquiles), también gozaron de una existencia semihistórica<sup>74</sup>, apareciendo relacionadas en las fuentes con los escitas, con los que combatieron, e incluso visitando a Alejandro provocando la sonora carcajada de Antípatro, que preguntó «¿y yo dónde estaba entonces?». Es por ello que algunos investigadores han tratado de encontrar rastros de la sociedad amazónica en algún lugar al nordeste de Grecia. Como afirma el Salinas de Frías:

<sup>69</sup> Así, a modo de ejemplo: DUNN MASCETTI, Manuela, *Diosas. La canción de Eva. El renacimiento del culto a lo femenino*, Robinbook, Barcelona 1992.

<sup>70</sup> BERMEJO BARRERA, José Carlos, *Introducción a la sociología del mito griego*, Akal, Madrid, 1979, p. 81.

<sup>71</sup> FINLEY, M. I., *El Mundo de Odiseo*, Fondo de cultura económica, México D.F., 1961, p. 99. Sobre cómo se ha malinterpretado la figura de Penélope viendo en ella rastros de un presunto matriarcado: REBOREDA MORILLO, Susana, «Penélope y el Matriarcado», en *ARYS*, n° 1, 1998, pp. 31-37; PÉREZ MIRANDA, Iván, «Penélope y el feminismo. La reinterpretación de un mito», en *Foro de Educación*, n° 9, 2007, pp. 267-278.

<sup>72</sup> BERMEJO BARRERA, José Carlos, *Mito y parentesco en la Grecia Arcaica*, Akal, Madrid, 1980, p. 132.

<sup>73</sup> La cuestión de la realidad y leyenda de las Amazonas a lo largo de la historia fue tratada ya por ALONSO DEL REAL, Carlos, *Realidad y leyenda de las amazonas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1967.

<sup>74</sup> Vid. PROULX, Geneviève, *Femmes et féminin chez les historiens grecs anciens (V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.-II<sup>e</sup> siècle après J.-C.)*, Tesis doctoral, Université du Québec à Montréal, esp. pp. 220ss.

*Hay que decir que los intentos de este tipo se han saldado con un fracaso. En el estado actual de nuestros conocimientos, el mito de las amazonas parece carecer de base histórica y es una leyenda surgida precisamente para tipificar la barbarie, justamente como inversión del concepto de vida civilizada que tenían los griegos<sup>75</sup>.*

El mito de las Amazonas nos informa acerca del concepto que se tenía acerca de cuál debía ser el papel de la mujer en la sociedad griega, es decir, el contrario que el papel de las mujeres Amazonas: la civilización opuesta a la barbarie<sup>76</sup>. Si las Amazonas se dedicaban al gobierno y a la guerra, tareas masculinas en el mundo civilizado, las mujeres griegas debían entregarse al matrimonio y al espacio doméstico. En palabras de William Blake Tyrrell:

*La amazona es una ficción de los mitos griegos, particularmente atenienses, con respecto al matrimonio. Hoy, quienes desearían darle mayor importancia habrán de hacerlo conscientes de que están creando sus propios mitos<sup>77</sup>.*

En la misma línea escribía Vidal-Naquet, comentando el enfrentamiento entre Aquiles y la amazona Penthesilea:

*Algunos modernos han sido lo bastante ingenuos como para creer que aquel «pueblo de mujeres» existió realmente y algunas feministas las han reivindicado como sus pioneras, una nueva demostración de la influencia del imaginario griego en nuestra forma de pensar<sup>78</sup>.*

Otro mito en el que se han pensado poder hallar huellas del matriarcado es de las lemnias<sup>79</sup>, quienes tras ofender a Afrodita habrían sido condenadas a emitir un olor desagradable (*dysosmia*) que provocaría el rechazo de sus maridos, quienes buscarían el consuelo en manos de las esclavas tracias. Las lemnias degollarían a todos los varones de la isla, convirtiéndose en una sociedad matriarcal bajo el gobierno de la reina Hipsípila. Se trataría esta de una sociedad salvaje (se alimentaban incluso de carne cruda), a la que las propias lemnias pondrían fin al presentarse la oportunidad. Con la llegada de Jasón y sus compañeros en la nave Argo se retornaría a una situación de normalidad. Las lemnias aceptarían a los Argonautas, y la reina se uniría con Jasón que le prometería fidelidad eterna (Jasón sin embargo proseguiría su viaje hacia Cólquida, olvidándose de

<sup>75</sup> SALINAS DE FRÍAS, Manuel, «Figuras femeninas en las relaciones políticas entre griegos y bárbaros durante la época antigua», *Studia Historica, Historia Antigua*, 23, 2005, p. 103, y en SALINAS DE FRÍAS, Manuel, «Princesas bárbaras. Papeles femeninos en los tópicos sobre la Barbarie de la antropología griega», en SEVILLANO SAN JOSÉ, M<sup>a</sup> Carmen; RODRÍGUEZ CORTÉS, Juana; OLARTE MARTÍNEZ, Matilde; LAHOZ, Lucía (eds.), *El Conocimiento del Pasado. Una herramienta para la igualdad*, Plaza Universitaria Ediciones, Salamanca, 2005, pp. 157-168, p. 162.

<sup>76</sup> Como dice Ana Iriarte, *es en su carácter multifuncional donde debemos buscar la respuesta a la capacidad de supervivencia del mito matriarcal: si, en apariencia, dicho mito concierne a la oposición de género, en realidad afecta con tanta o mayor fuerza a la oposición ente bárbaro y civilizado, así como a la que enfrenta el tiempo presente con un pasado remoto. Matriarcado, mundo bárbaro y primitivismo son tres formas de alteridad estrechamente relacionadas en el pensamiento griego*: IRIARTE GOÑI, Ana, *De Amazonas a Ciudadanos...*, pp. 164-165.

<sup>77</sup> TYRRELL, William Blake, *Las Amazonas...*, p. 232.

<sup>78</sup> VIDAL-NAQUET, Pierre, *El mundo de Homero. Breve historia de la mitología griega*, Península, Barcelona, 2002, p. 74.

<sup>79</sup> CANTARELLA, Eva, «Viejas y nuevas hipótesis sobre el matriarcado», *Arenal*, 2: 1, 1995, 7-24, esp. pp. 9-10.



dicha promesa). En Lemnos se celebraría periódicamente una fiesta, cuyo ritual reproduciría estos hechos.

En todo caso es importante señalar que, pese a la no historicidad de las Amazonas, en el imaginario griego estas sí existieron, por lo que su incidencia en la creación y desarrollo de mentalidades es enorme. Enorme tanto en la época antigua como en la actualidad, pues aún hoy sigue utilizándose como herramienta ideológica. El feminismo ha recurrido al mito de las Amazonas como emblema primigenio para reflejar un ideal radicalmente nuevo de feminidad, invirtiendo de esta manera el significado que dicho mito revistió en el imaginario ático<sup>80</sup>. Mitos como el de las Amazonas o el de las lemnias, más que hablar de unas sociedades matriarcales ancestrales, trataban de exorcizar la idea de un eventual poder femenino que suponía un estado de barbarie primitiva (Amazonas) o un retorno a un estado salvaje (lemnias), por definición opuesto a la cultura, a la civilización, y a todo lo que era griego<sup>81</sup>, justificando de este modo el orden establecido<sup>82</sup>.

Sucede lo mismo con algunas deidades. La teoría de la llegada de dioses patriarcales que ocuparon el lugar de una Gran Diosa primigenia parece carecer de toda base científica, siendo *una hipótesis fantástica e indemostrable*, en palabras de Carlos García Gual<sup>83</sup>. Pero aunque numerosos especialistas, especialmente anglosajones y franceses, niegan con todo rigor la existencia histórica, en sentido estricto, del reinado primitivo de una Gran Diosa, ésta sigue inspirando una enorme bibliografía y acalorados debates<sup>84</sup>. Y es curioso que sea desde el feminismo desde donde más se defiende la teoría de la Gran Diosa, pues ciertamente parece, más que algo positivo, un obstáculo para el ideal de que las comunes mortales decidan sobre su propio destino<sup>85</sup>. Como escribe Ana Iriarte:

*El pensamiento lógico más riguroso nos ha enseñado que la edad dorada de la Gran Diosa es puramente ficticia. Pero, ahí está el triunfo de la Mater en la novela histórica, el enfrentamiento entre los especialistas universitarios y la fascinación cuasi reverente que experimentamos por los documentales sobre el cosmos y la madre tierra*<sup>86</sup>.

<sup>80</sup> IRIARTE, Ana, «La virgen guerrera en el imaginario griego», en NASH, Mary, y Susana Tavera (Eds.), *Las mujeres y la guerra. El papel de la mujer en las guerras de la Edad Antigua a la Contemporánea*, Icaria, Barcelona, 2003, pp. 17-32, esp. pp. 31-32.

<sup>81</sup> CANTARELLA, Eva, *Viejas y nuevas hipótesis sobre el matriarcado...*, esp. p. 10.

<sup>82</sup> PÒRTULAS, Jaume, «El matriarcato ancestral: desig o frustración?», en VV.AA., *La donna en l'antiguitat. La mujer en la antigüedad. La donna nell'antichità*, Ed. AUSA, Barcelona, 1987, pp. 27-45, esp. pp. 41-42. Como expone Vidal-Naquet, «la ciudad griega, club de hombres, se afirmó en la actitud opuesta a través de la voz de sus historiadores y de sus "etnógrafos"; Heródoto aporta un admirable ejemplo de esta función de inversión (reversal) cuando define las costumbres de Egipto como exactamente inversas de las griegas (II, 35)»: VIDAL-NAQUET, Pierre, *Formas de pensamiento...*, p. 246.

<sup>83</sup> GARCÍA GUAL, Carlos, *Introducción a la mitología griega*, Alianza Editorial, Madrid 1998, pp. 75-76.

<sup>84</sup> IRIARTE GONÍ, Ana, *De Amazonas a Ciudadanos...*, p. 29-30; LORAU, Nicole, «¿Qué es una diosa?», en DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente, Tomo 1 La Antigüedad*, Altea, Taurus, Alfaguara, Madrid, 1991, pp. 29-69, esp. pp. 55-56.

<sup>85</sup> IRIARTE, Ana, *Mujer y religión...*, p. 99.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 100.

En lo referente al culto de deidades como Hera o Afrodita, las evidencias arqueológicas apuntan que con el surgimiento de la *polis*, el concepto de ciudadanía y los cultos panhelénicos se produce, desde el comienzo de la época arcaica, una seria transformación y reorganización de las prácticas religiosas y rituales que se adaptan a la nueva situación social<sup>87</sup>. De esta manera, Hera perdió la posición privilegiada que pudo tener durante la Edad del Hierro, siendo dejada a un lado por las élites, adoptando de éste modo un papel más relacionado con su condición femenina y su posición como esposa de Zeus, pasando así a proteger a la mujer griega en su faceta de esposa y procreadora de nuevos ciudadanos, dependiente, pero necesaria para la perpetuación de la familia y la polis. Pese a todo hay que decir que, en sus santuarios, Hera nunca llegó a perder otro tipo de atribuciones que reflejan la compleja personalidad de esta divinidad. La pérdida de importancia que sufrió el culto a Hera entre las elites aristocráticas en favor de otros cultos panhelénicos como los realizados en santuarios como Delfos u Olimpia, no indica que se pasase de una sociedad matriarcal a una sociedad patriarcal, sino que se estaban produciendo transformaciones sociales y políticas importantes en Grecia. Quizás los rasgos patriarcales puedan ser más evidentes con el paso del tiempo, pero ello dista mucho de poder hablar de un matriarcado primitivo, o de una paridad en cuanto a la capacidad de decisión<sup>88</sup>.

Analizando personajes o mitos aislados puede argumentarse, sin lugar a dudas, tanto a favor como en contra de la existencia del matriarcado. Sin embargo, si analizamos la mitología griega como un todo coherente, como una estructura formada por diversos mitemas que se relacionan entre sí, con independencia de la existencia de distintas variantes de los mitos, podemos llegar a concluir que:

*...de veras no se puede seguir fantaseando sobre el matriarcado –como se sigue haciendo, por ejemplo, en el ensayo «¿Existe una estética feminista?» de Silvia Bovenschen<sup>89</sup> ya que científicos de ambos sexos y distintas procedencias han demostrado y afirmado repetidamente*

<sup>87</sup> RODRÍGUEZ TEN, M<sup>a</sup> Elena, «Transformaciones culturales en el panteón griego derivadas de la aparición del concepto de ciudadanía. El caso de Hera», en PLÁCIDO, Domingo; VALDÉS, Miriam; ECHEVERRÍA, Fernando; MONTES, M.<sup>a</sup> Yolanda (eds.), *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, Editorial Complutense, Madrid, 2006, pp. 15-31; VALDÉS, Miriam, «El papel de Afrodita en el alto arcaísmo griego. Política, guerra, matrimonio e iniciación», *Polifemo*, suplemento 2, Messina, 2005.

<sup>88</sup> VALDÉS, Miriam, *El papel de Afrodita...*, esp. pp. 3-4.

<sup>89</sup> BOVENSCHEN, Silvia, «¿Existe una estética feminista?», en ECKER, Gisela (ant.), *Estética feminista*, Icaria, Barcelona, 1986, pp. 21-58. Pensamos que Rosa Rossi cita a Silvia Bovenschen por error, pues en este ensayo no fantasea sobre el matriarcado, y tampoco tenemos constancia de que lo haga en ningún otro, en lo cual coincidimos con BOSSE, Monika, «El *Sarao* de María de Zayas y Sotomayor: una *razón* (femenina) de contar el amor», en BOSSE, Monika; POTTHAST, Barbara; STOLL, André, *La creatividad femenina en el mundo barroco hispano*, Edition Reischenberger, Kassell, 1999, pp. 239-300, esp. p. 241, nota 6. Creemos que en este pasaje Rossi se quería referir a GÖTTNER-ABENDROTH, Heide, «Nueve principios para una estética matriarcal», en ECKER, Gisela (ant.), *Estética feminista*, Icaria, Barcelona, 1986, pp. 99-118, que fantasea con un arte matriarcal antiguo que utilizaba la magia para influir en la naturaleza, igual que el arte matriarcal moderno que utiliza la magia moderna para cambiar la realidad psíquica y social, p. 100. Para Göttner-Abendroth, el arte matriarcal deriva de los mitos matriarcales.

*lo que está implícito en la teoría de Lévi-Strauss, es decir, que el matriarcado nunca ha existido*<sup>90</sup>.

No debemos tampoco confundir el matriarcado con la matrilinealidad. De hecho no se puede mostrar ninguna conexión entre la estructura de parentesco y la posición social ocupada por las mujeres. En muchas sociedades que podrían calificarse de «matriarcales» es un pariente varón, de manera especial el hermano o el tío, quien toma las decisiones económicas y familiares<sup>91</sup>.

Tampoco puede hablarse de un paso, de una evolución, de ésta a la patrilinealidad pues, como defiende Lévi-Strauss, las sociedades pueden alternar caracteres matrilineales y patrilineales sin que su estructura sufra un cambio drástico. Ninguna sociedad ignora por completo una de las dos líneas (la paterna o la materna), las estructuras del intercambio (matrilateral, patrilateral, o bilateral), siempre están presentes, al menos de manera inconsciente, en la mentalidad humana, pues no puede pensarse una de ellas sin pensar en la oposición y correlación con las otras dos<sup>92</sup>. Como puso de manifiesto Bronislaw Malinowski, tras estudiar la estructura familiar de los trobriandeses, no existe conexión entre la matrilinealidad y el matriarcado, de hecho, en palabras de Cantarella, «la matrilinealidad corresponde a menudo, por no decir por regla, un poder masculino»<sup>93</sup>.

Parece oportuno señalar aquí, como hace también Ana Iriarte, que la defensa de la historicidad del matriarcado no es una condición indispensable para el proyecto feminista. Si hubiese alguna duda sobre ello, quizás fuesen suficientes las palabras que en 1949 escribía Simone de Beauvoir:

*En realidad, esta edad de oro de la Mujer no es más que un mito. Afirmar que la mujer era lo Otro es afirmar que no existe una relación de reciprocidad entre los sexos: Tierra, Madre, Diosa, ella no era un semejante para el hombre; su capacidad se afirmaba allende el reino humano: ella estaba, por lo tanto, fuera de ese reino. La sociedad siempre fue masculina; el poder político siempre estuvo en manos de hombres*<sup>94</sup>.

Consideramos que lo importante para la búsqueda de la equidad entre los sexos no es que el matriarcado haya existido o no, sino la utopía que puede representar. De hecho, la defensa de la existencia de un matriarcado puede servir tanto para plantear objetivos feministas como para legitimar el propio patriarcado.

<sup>90</sup> ROSSI, Rosa, «Introducción», DÍAZ-DIOCARETZ, Myriam; ZABALA, Iris M. (coords.), *Breve historia de la literatura española (en lengua castellana) I. Teoría feminista: discursos y diferencia*, Editorial Anthropos, Barcelona 1993, p. 21.

<sup>91</sup> LERNER, Gerda, *La creación del Patriarcado...*, p. 54.

<sup>92</sup> BERMEJO BARRERA, José Carlos, *Introducción...* pp. 104-105.

<sup>93</sup> CANTARELLA, Eva, *Viejas y nuevas hipótesis sobre el matriarcado...*, esp. p. 19.

<sup>94</sup> BEAUVOIR, S. DE: *Le deuxième sexe*. París, 1976 (edición corregida), t. I. pp. 121-122, citado en IRIARTE, Ana, *Mujer y religión...*, p. 95. Como dice Cantarella, es necesario desmentir el equívoco de quien parece considerar que por ser feministas, pacifistas, ecologistas sea necesario creer en la historicidad del matriarcado, de la gilania, o de cualquier desaparecido poder femenino. Pensar que quien duda de la historicidad del poder femenino sea antifeminista, antipacifista o antiecológico significa confundir peligrosamente el plano de las ideologías y de la reconstrucción histórica (CANTARELLA, Eva, *Viejas y nuevas hipótesis sobre el matriarcado...*, esp. p. 23).

El recurrir a un pasado imaginario que intente desprestigiar las afirmaciones autorreificadoras del poder masculino puede resultar peligroso para la causa feminista. Esta búsqueda de un derecho materno y un matriarcado en la prehistoria ha sido duramente criticada por el movimiento feminista lesbiano, por no considerar que haya que buscar el origen de la sociedad humana en ningún tipo de heterosexualidad obligatoria<sup>95</sup>.

Por otro lado, del mismo modo que mirando al pasado se puede buscar el rastro de un futuro utópico, una posible fuente de subversión o insurrección que permita derribar la ley patriarcal instituyendo un nuevo orden, el hecho de recurrir a este pasado imaginario puede servir también para la autojustificación del patriarcado, pues, como expone brillantemente Judith Butler:

*La autojustificación de una ley represiva o subordinadora casi siempre se basa en un relato acerca de cómo eran las cosas antes de la llegada de la ley, y cómo fue que la ley surgió en su forma presente y necesaria. La invención de esos orígenes tiende a describir una situación anterior a la ley en una narración necesaria y unilateral que culmina con la constitución de la ley, y así la justifica. Por lo tanto, el relato de los orígenes es una táctica estratégica dentro de una narración que, al contar una sola historia autorizada acerca de un pasado irre recuperable, hace aparecer la constitución de la ley como una inevitabilidad histórica<sup>96</sup>.*

El pasado imaginario puede servir para legitimar tanto el estado actual de la ley como el posible futuro más allá de la misma. De este modo, ese pasado imaginario está imbuido de las invenciones autojustificadoras de los intereses políticos presentes y futuros, ya sean feministas o antifeministas<sup>97</sup>.

Como decimos, no consideramos que el defender o no la existencia de un matriarcado en el pasado tenga ninguna relación con ser o no feminista. Lo importante es el hecho de que sabemos que otro mundo es posible en el que las relaciones de poder sean más justas y equitativas.

## HÉROES

Los héroes son definidos por Kirk como *mortales superiores localizados en un pasado no indefinido, algunos de los cuales habrían adquirido un culto y poderes sobrenaturales a su muerte*<sup>98</sup>. Puede decirse que, en la mitología griega, los héroes son los descendientes mortales de

---

<sup>95</sup> WITTIG, Monique, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Ed. Egales, Madrid, 2005, pp. 32-34.

<sup>96</sup> BUTLER, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, México, 2001, p. 70.

<sup>97</sup> Como dice Ana Iriarte, *el mito del matriarcado es un mecanismo ideológico extremadamente útil cuando se trata de subrayar la diferencia entre los sexos. Tan útil que a él pueden recurrir, y de hecho recurren, tanto los teóricos de ideología más conservadora, como las teóricas más radicales del movimiento feminista* (IRIARTE GOÑI, Ana, *De Amazonas a Ciudadanos...*, p. 25)

<sup>98</sup> KIRK, Geoffrey Stephen, *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Paidós, Barcelona, 1970, p. 187.

los dioses; de manera que los héroes son personajes semidivinos, *bemítheoi*. Sus vidas están frecuentemente relacionadas de una manera directa con la guerra, la realización de empresas imposibles (llegando muchos de ellos hasta los límites del mundo), o la fundación de ciudades, juegos, ritos... y algunos son héroes epónimos (Héleno, Doro, Juto, Eolo...).

Suelen poseer cualidades excepcionales, destacando bien por su fuerza (Ajax Telamonio), su astucia (Odiseo), su inteligencia (Néstor), su belleza (Paris), por alguna habilidad excepcional (la música de Orfeo, la habilidad con el arco de Teucro o de Ífito), etc. Sin embargo, son incapaces de vencer, pese a todos sus desesperados intentos, a la terrible fuerza del Destino. Aunque se intenten evitar las predicciones de los Oráculos, estas acaban por cumplirse: es el caso de la muerte de Acrisio a manos de Perseo, de Layo a manos de Edipo, o la caída de Troya por las acciones de Paris, etc. Nadie puede escapar al Destino; aunque Zeus sea capaz de evitarlo al no engendrar descendencia con Tetis y al tragarse a Metis, impidiendo que de ella naciera un dios capaz de derrocarlo.

Los héroes podrán servir de modelo a imitar, de paradigmas, lo que se pone de manifiesto en lo propios poemas homéricos donde los consejeros de los héroes les propondrán ejemplos de otros gloriosos héroes que les precedieron con los que ellos tendrán que rivalizar<sup>99</sup>. De este modo, Fénix le hablará a Aquiles de Meleagro, para proponerle la conciliación con Agamenón<sup>100</sup> y Atenea le pondrá a Telémaco el ejemplo de Orestes, para que se enfrente a los pretendientes, diciéndole:

*te pondrás a pensar con la mente y el alma en el modo  
de matar a esos hombres aquí en tu palacio, ya sea  
con engaños, ya en la lucha a la luz, pues en nada te cuadra  
que te muestres como un niño: eres ya mayor para ello.  
¿Por ventura no escuchas la fama ganada en el mundo  
por Orestes divino vengando la muerte paterna  
en Egisto falaz, matador de su padre glorioso?  
Tú, querido, también, pues te veo tan alto y gallardo,  
ten valor y que alaben tus hechos los hombres futuros...*<sup>101</sup>

A lo largo del tiempo las virtudes que representan los héroes pueden variar. Al ser el mito el vehículo más importante de transmisión de ciertas pautas de comportamiento personal y social, debe transformarse para adaptarse a los valores de la sociedad que va evolucionando. Así, como expone Espejo Muriel<sup>102</sup>, aparece en el mundo homérico un tipo de héroe de corte guerrera, más justo y mejor, que viene a sustituir al guerrero terrible, violento y sacrílego, de las generaciones precedentes, debido a la nueva concepción de la guerra en la que la figura de los héroes define el lugar del guerrero en

<sup>99</sup> Véase al respecto: MARROU, Henry-Irene, *Historia de la educación en la antigüedad*, Akal, Madrid, 1985, pp. 30-31.

<sup>100</sup> Hom., *Il.* IX, 524-605.

<sup>101</sup> Hom., *Od.* I, 294-302.

<sup>102</sup> ESPEJO MURIEL, Carlos, «El universo homérico: hombres y dioses», en *Florentia Iliberritana*, n° 3, 1992, pp. 117-125, esp. p. 123.

la sociedad. De este modo podemos ver en Diomedes y en Ajax la representación de virtudes primitivas como el coraje puesto al servicio de un concepto individualista del honor, y en Odiseo y Héctor valores más actuales como la inteligencia previsor y el coraje puesto al servicio de la comunidad<sup>103</sup>. Andando el tiempo, Odiseo sería reinterpretado negativamente, representando Palamedes, a quien él condujo a la muerte, valores más acordes con el pensamiento de la primera y segunda sofísticas<sup>104</sup>.

Al igual que sucedía con los dioses, los héroes suelen ser de apariencia hermosa. Son los mejores y más bellos. La belleza es un concepto interesante y que deberíamos tener en cuenta a la hora de analizar las mentalidades y la creación de roles y géneros. La perfección del cuerpo era tan importante como la perfección del alma; los mejores eran a la vez los más hermosos. Recordemos que en griego *kalós*, además de «hermoso», significaba «excelente», «perfecto», «bueno». La expresión *kalós kagathós* muestra cómo la belleza física y la superioridad son indisociables, siendo la primera un reflejo de la segunda<sup>105</sup>. Los héroes son hermosos por naturaleza, y cuando aparece alguno que no lo es, como es el caso de Tersites en el bando aqueo, o Dolón en el bando troyano, su fealdad física es reflejo de su fealdad moral.

Tanto en los varones como en las mujeres era valorada la altura<sup>106</sup>, signo de fortaleza física indispensable para ellos en la lucha física y para ellas para resultar atractivas a sus esposos y dar cumplimiento a su función procreadora. En el parto era necesaria la altura y la fortaleza física para producir hijos altos, bellos, sanos y fuertes<sup>107</sup>. De hecho, en la *Íliada*, llega a compararse el sufrimiento producido durante el parto con el dolor provocado por una herida de guerra:

*Como cuando de una mujer parturienta se apodera el acerbo dardo  
punzante que le arrojan las Ilitias, de penosos alumbramientos,  
las hijas de Hera que traen las amargas penalidades del parto,  
tan agudos dolores penetraron en el ardor del Atrida [Agamenón]<sup>108</sup>.*

<sup>103</sup> CALVO MARTÍNEZ, José Luis, «Épica y mito», en *Florentia Iliberritana*, nº 6, 1995, pp. 61-97, esp. p. 78.

<sup>104</sup> El tema lo hemos tratado en PÉREZ MIRANDA, Iván, «La muerte de Palamedes: Mentira, Falsificación y Venganza en la Mitología Griega», *ARYS*, 7, 2006-2008, pp. 47-60.

<sup>105</sup> Vid. ATIENZA, Alicia M., «Veinte años no es nada: los avatares del cuerpo en la Odisea», RODRÍGUEZ CIDRE, Elsa; JERÓNIMO BUIS, Emiliano (eds.), *La pólis sexuada. Normas, disturbios y transgresiones de género en la Grecia Antigua*, Ed. Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011, pp. 15-35, donde, analizando el embellecimiento de los miembros del *génos* de los Laertiadas por parte de Atenea, se pone de manifiesto que la belleza, en la *Odisea*, actúa como patrón de integración social o apartamiento. Desde esta perspectiva puede verse una relación entre la belleza y el ejercicio del poder, tanto la participación política en el ágora (Télemaco), como en el uso de la fuerza física (Odiseo venciendo las pruebas atléticas en Esquería, el combate contra el mendigo Iro y contra los pretendientes, o el rejuvenecimiento de Laertes para el combate con los familiares), así como para obtener riquezas mediante la seducción (Odiseo ante los feacios, Penélope ante los pretendientes).

<sup>106</sup> Los héroes se caracterizaban por su estatura y corpulencia; de este modo, cuando se partía en busca de los huesos de un héroe, se les podía reconocer por su estatura gigantesca: VERNANT, Jean Pierre, *Mito y religión en la Grecia Antigua*, Ariel, Barcelona, 1991, esp. p. 44.

<sup>107</sup> MIRÓN PÉREZ, Dolores, *La desmesura femenina...*, pp. 91-92.

<sup>108</sup> Hom., *Il.* XI, 269-272.

La gran diferencia de género en lo referente al físico, es que los varones, tanto en el mito como en la realidad, lo exhibían desnudo [FIG. 3], mientras que las mujeres, desde la creación de Pandora, debían llevarlo pudorosamente cubierto<sup>109</sup>[FIG. 4].

La belleza de la mujer va unida a su vestimenta y sus joyas, lo que en el mito llevará a heroínas como Erífile a sacrificar lo que sea necesario para conseguir un peplo o unas joyas. Unido a la belleza de las mujeres está el silencio, según la célebre frase de Sófocles «Mujer, el silencio es un adorno en las mujeres»<sup>110</sup>. Y no sólo deben ser silenciosas las mujeres, sino también silenciadas, ya que el mejor elogio para una mujer es que no se hable de ellas<sup>111</sup>.



[FIG. 3] KOUROS DESNUDO  
ca. 540 a. C.

*National Archaeological Museum, Atenas, Grecia*



[FIG. 4] KORÉ VESTIDA  
ca. 520 a. C.

*National Archaeological Museum, Atenas, Grecia*

<sup>109</sup> Véase al respecto: IRIARTE, Ana, «El ciudadano al desnudo y los seres encubiertos en la Antigua Grecia», en *Veleia*, nº 20, 2003, pp. 273-296; IRIARTE, Ana; GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta, *Entre Ares y Afrodita. Violencia del erotismo y erótica de la violencia en la Grecia Antigua*, Abada Editores, Madrid, 2008, pp. 173-206. GUALERZI, Saverio, «Il peccato negli occhi. Il tabù della nudità femminile nel mondo classico», en NERI, Valerio, *Il corpo e lo sguardo. Tredici studi sulla visualità e la bellezza del corpo nella cultura antica*, Patròn editore, Bologna, 2005, pp. 67-96; SÁNCHEZ, Carmen, *Arte y erotismo en el mundo clásico*, Siruela, Madrid, 2005, esp. pp. 19-37.

<sup>110</sup> Soph., *Aj.* 293. Como dice Ana Iriarte: *la línea fronteriza trazada por los griegos entre el universo femenino y el masculino incluye la atribución a la Mujer de un lenguaje enigmático que aparece íntimamente relacionado con el comportamiento discreto que ésta debe adoptar. No sólo la desnudez compromete la actitud pública inherente al Ideal de feminidad, sino también el hecho de hacerse oír: en público, la palabra de las mujeres, al igual que sus cuerpos, debe aparecer encubierta.* IRIARTE, Ana, *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*, Taurus Humanidades, Madrid, 1990, p. 145.

<sup>111</sup> Thuc. II, 45.

En cuanto a los espacios genéricos, aparece una clara división entre masculino-público y femenino-doméstico.

El mundo heroico aparece como *modelo de mundo irreal, pero ideológicamente eficaz, en el que se inserta la imagen femenina transmitida en la educación de los jóvenes griegos*<sup>112</sup>. La imagen femenina y evidentemente, y en relación con ella, la imagen masculina. En palabras de Picklesimer: *gran parte de los mitos sociales griegos se ocupan de la mujer, de cómo debe comportarse ante la familia y ante la sociedad: ser casta, aceptar el marido que le imponga su padre, ser dócil y obedecer en todo momento sin plantearse otra posibilidad*<sup>113</sup>. De este modo, las alabanzas hacia la mujer se producen en el *oikos*: se alaba su belleza, su sumisión, su encanto, su laboriosidad... La debilidad física, el amor a los niños y la cobardía hacían a las mujeres más cualificadas para las tareas de dentro, la crianza de los hijos, y la custodia de los bienes<sup>114</sup>. Esta idea es claramente reflejada en un texto de Jenofonte:

*La divinidad, en mi opinión, creó la naturaleza de la mujer apta desde un principio para las labores y cuidados interiores, y la del varón para los trabajos y cuidados de fuera. Dispuso también que el cuerpo y la mente del hombre pudieran soportar mejor los fríos y el calor, los viajes y las guerras, y en consecuencia le impuso los trabajos de fuera. En cambio, a la mujer, al darle un cuerpo menos capaz para estas fatigas, la divinidad le encomendó, me parece a mí, las faenas de dentro. Y sabiendo que había inculcado en la mujer y le había encargado la crianza de los niños recién nacidos, también le adjudicó en el reparto un mayor cariño hacia los recién nacidos que al hombre. Como también encargó a la mujer la vigilancia de los víveres: sabiendo la divinidad que para la vigilancia no es malo para ser de carácter medroso, infundió en la mujer un grado mayor de miedo que en el hombre. Pero sabiendo que tendría necesidad de defenderse el que se encargara de las faenas de fuera, si alguien intenta hacerle daño, le dio a su vez a éste una mayor parte de audacia. [...] Y como ambos por naturaleza no tienen las mismas aptitudes, precisamente por ello se necesitan mutuamente, y la pareja es más provechosa porque uno puede lo que al otro le falta*<sup>115</sup>.

El varón tiene la obligación de tener fortaleza, inteligencia, tenacidad, valor..., siendo de este modo más aptos para los viajes, la guerra y los trabajos de fuera. El valor, la *andreia*, remite directamente a la condición de varón, *aner*. Por ello, feminizar a un varón es el peor insulto que éste puede recibir, y la mayor forma de llamarle cobarde<sup>116</sup>. Así,

<sup>112</sup> PLACIDO SUÁREZ, Domingo, «La presencia de la mujer griega en la sociedad: democracia y tragedia», en *Studia Historica, Historia Antigua*, 18, 2000, p. 51.

<sup>113</sup> PICKLESIMER, María Luisa, «Ismene, una figura incomprendida», en *Florentia Iliberritana*, n° 11, ed. Universidad de Granada, Granada, 2000, p. 218. Véase también, en relación a los mitos sociales que tratan de la mujer y el matrimonio, PICKLESIMER, María Luisa, «Hipodamia: el derecho a enamorarse de la mujer mítica», en *Florentia Iliberritana*, n° 4-51993-1994, pp. 417-435.

<sup>114</sup> MIRÓN PÉREZ, Dolores, *La desmesura femenina...* pp. 93.

<sup>115</sup> Xen., *Oec.* 7, 22.

<sup>116</sup> MOLAS FONT, María Dolores, «La violencia contra las mujeres en la poesía griega: de Homero a Eurípides», en MOLAS FONT, María Dolores; GUERRA LÓPEZ, Sonia; HUNTINGFORD ANTIGAS, Elisabet; ZARAGOZA GRAS, Joana, *La violencia de género en la antigüedad*, Instituto de la Mujer, Madrid, 2006, pp. 42-43.



por ejemplo, en diferentes pasajes de la *Iliada*, Tersites y Menelao llaman aqueas a los aqueos para referirse a su cobardía<sup>117</sup>.

Un héroe debe tener fuerza, en todas sus acepciones, pero especialmente como fuerza violenta que permite someter la voluntad de otro, con violencia (si hay resistencia física) o mediante la intimidación (si se trata de una coacción moral)<sup>118</sup>. Esta violencia es considerada positivamente, como una virtud heroica. Sirva de ejemplo este texto extraído de la *Odisea*, en el que, tras la muerte de los pretendientes a manos de Odiseo y Telémaco, la fiel sirvienta Euriclea le dice a Penélope:

*...Telémaco vino  
del salón a llamarnos por fin, lo mandaba su padre;  
sólo entonces vi a Ulises de pie y a los muertos en torno  
encimados el uno en el otro cubriendo aquel duro  
pavimento. ¡Qué gozo en el alma tuvieras de verlo  
semejante a un león, todo lleno de polvo y sangre!*<sup>119</sup>

La imagen del héroe cubierto de polvo y sangre resulta admirable para la fiel sirvienta. Pero su joven hijo Telémaco será aún más cruel que su padre a la hora de castigar a las criadas infieles y a Melantio:

*Y el discreto Telémaco entonces les dijo a los otros:  
«No daré yo, en verdad, muerte noble de espada a estas siervas  
que a mi madre y a mí nos tenían abrumados de aprobios  
y pasaban sus noches al lado de aquellos galanes». Tal diciendo, prendió de elevada columna un gran cable  
de bajel, rodeó el otro extremo a la cima del horno  
y estirólo hacia arriba evitando que alguna apoyase  
sobre tierra los pies. Como tordos de gráciles alas  
o palomas cogidas en lazo cubierto de hojas  
que, buscando un descanso, se encuentran su lecho de muerte,  
tal mostraban allí sus cabezas en fila, y un nudo  
construyó cada cuello hasta darles el fin más penoso  
tras un breve y convulso agitar de sus pies en el aire.  
Por el patio, pasado el umbral, a Melantio traían:  
con el bronce cruel le cortaron narices y orejas,  
le arrancaron sus partes después, arrojáronlas crudas  
a los perros y, al fin, amputáronle piernas y brazos  
con encono insaciable...»<sup>120</sup>*

Por supuesto, los valores y las mentalidades evolucionan de modo semejante a la realidad material, es por ello que se produce un cambio en el protagonismo de los

<sup>117</sup> Hom., *Il.* II, 235; VII, 97.

<sup>118</sup> Véase al respecto: LÓPEZ MELERO, Raquel, «Fuerza y violencia en el marco de la épica griega», en *Anejos de Gerión*, II, 1989, pp. 115-136.

<sup>119</sup> Hom., *Od.* XXIII, 43-48.

<sup>120</sup> Hom., *Od.* XXII, 460-478.

héroes y en su valoración, y si en la *Iliada* sobresalen sobremanera los violentos Aquiles o Ajax Telamonio, en la *Odisea* quien supera todas las adversidades es Odiseo, considerado como el héroe más moderno y humano de la mitología griega<sup>121</sup>. Más adelante, Odiseo será considerado como un traidor mentiroso, ocupando el papel de héroes ejemplares personajes como el sacrificado Protesilao o el inteligente Palamedes<sup>122</sup>.

Pero la violencia siempre irá unida a los héroes. Esta violencia, difícil de considerar positiva en nuestros días, es la que no sólo permite, sino que obliga a los héroes a matar a sangre fría a niños y ancianos, y a esclavizar y violar mujeres, que son consideradas como un tesoro más, y no excesivamente valioso<sup>123</sup>. La sexualidad de las esclavas pasará a pertenecer a sus dueños, y la traición a esta lealtad sexual debida será castigada con gran violencia, como hace «el discreto Telémaco» al colgar a las sirvientas que se han acostado con los pretendientes.

Las mujeres que caen en la esclavitud aparecen en los mitos aceptando sumisamente su dependencia, sin plantear resistencia, e incluso interiorizando esa dependencia, sufriendo cuando su captor muere; de hecho, las mujeres, ya sean esposas o cautivas cumplen las mismas funciones, consistiendo la diferencia en que la labor desempeñada lo sea para beneficio del marido o del dueño<sup>124</sup>. De este modo, sufrían las esclavas de Aquiles y Patroclo al conocer la muerte de éste:

*Las siervas que Aquiles y Patroclo se habían adjudicado en prenda  
proferían grandes alaridos afligidas en su corazón, y a la puerta  
corrieron en torno al belicoso Aquiles y todas, con las manos  
mientras se golpeaban el pecho, cayeron postradas de hinojos*<sup>125</sup>.

<sup>121</sup> Véase al respecto GARCÍA GUAL, Carlos, «Ulises, el más moderno de los héroes griegos», en ZAHAREAS, A.N.; ANDREADIS, Y. (Eds.): *Grecia en España. España en Grecia. Hacia una historia de la cultura mediterránea*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1999, pp. 117-124.

<sup>122</sup> PÉREZ MIRANDA, Iván, *La muerte de Palamedes...*, pp. 47-60.

<sup>123</sup> Por el contrario, MADRID NAVARRO, Mercedes, *La misoginia en Grecia...*, esp. p. 40-41, sí considera que son valoradas al ser la parte más importante del botín lo que, creemos, sólo sería aplicable a mujeres excepcionales como Criseida, Briseida, Andrómaca, Casandra, etc., pero no a las mujeres anónimas, cuyo valor, como el de los bueyes, se basa en su capacidad de producción, así en Hom., *Il.*, XXIII, 700-705 se muestra una competición en la que el vencedor obtiene un trípode tasado en doce bueyes, y el perdedor una esclava diestra en labores tasada en cuatro bueyes.

<sup>124</sup> PLÁCIDO, Domingo, *La construcción cultural de lo femenino...*, pp. 27-28.

<sup>125</sup> Hom., *Il.* XVIII, 28-31.



[FIG. 5] TECMESA TIENDE UN MANTO SOBRE EL CADÁVER DE AYAX  
ca. 480 a. C. Copa ática de figuras rojas  
J. Paul Getty Museum, Malibu, EE. UU.

Caso paradigmático es el de Tecmesa [FIG. 5], cautiva de Ajax, que aparece hablando en la obra de Sófocles, *Ajax*<sup>126</sup>, de modo similar a como hablaba Andrómaca preocupándose por el destino de Héctor en la *Ilíada*<sup>127</sup>. En Tecmesa se confunden los roles y sentimientos de una amante esposa y una esclava<sup>128</sup>.

Un héroe debía además tener una gran potencia sexual y reproductora. Generalmente los héroes, como sucede con los dioses, engendran hijos con cada relación. Por ello, cada violación, de no ser por la muerte rápida de la mujer, como en el caso de Casandra, tendrá como resultado el nacimiento de un hijo. El mito de las hijas de Tespio es extremo en lo referente a la potencia sexual y reproductora de los héroes. Durante cincuenta noches Tespio, anfitrión de Heracles, deseoso de emparentarse con el héroe, ordenó a cada una de sus cincuenta hijas que se acostase con Heracles<sup>129</sup>, quien pensaba que se trataba siempre de la misma doncella. De esas uniones nacieron cincuenta niños, los Tespiadas. Este mito acerca de la virilidad de Heracles no deja de sorprendernos pues el héroe, pensando que se acostaba siempre con la misma hija de Tespio, no se da cuenta de que cada noche ésta recuperaba la virginidad, hecho sobre el que los autores (varones) pasaron por alto sin prestarle atención.

<sup>126</sup> Soph., *Aj.* 485-524.

<sup>127</sup> Hom., *Il.* VI, 405-439.

<sup>128</sup> MOLAS FONT, María Dolors, *La violencia contra las mujeres...*, pp. 59-60.

<sup>129</sup> El motivo del padre que ordena a su hija que mantenga relaciones con un héroe se da en otros mitos como el de Etra.

La castidad de las doncellas era su valor fundamental. Los mitos y sus reelaboraciones, como la historia de Io narrada por Heródoto, mostraban el miedo de las doncellas a que la pérdida de su virginidad, ya sea voluntaria o por una violación, fuese descubierta por su *kyrios* o representante legal (padre, hermano, tutor). Cuenta Apolodoro que Apemósine fue violada por Hermes; su hermano Altémenes, *creyendo que lo del dios era una excusa, la mató a patadas*<sup>130</sup>. Aún en el caso de que no fuese descubierta, era duramente castigada por una divinidad, como en la versión arcaica del mito de Ismene, que era asesinada por el árgivo Tideo (uno de los Siete contra Tebas) por indicación de Atenea. Hasta tal punto era valorada la castidad de las doncellas, que era requisito indispensable para que tuviesen valor los sacrificios rituales de doncellas, ya fuesen ellas al sacrificio de manera voluntaria, como en los casos de Protogenia y Pandora, hijas de Erecteo, Metíoque y Menipe, hijas de Orión, o Macaria, hija de Heracles, que ofrecería su vida para asegurar la victoria de los Heraclidas frente a Euristeo, o involuntaria, como en los casos de Ifigenia, o Políxena.

Pero esta virginidad es concebida como un estado transitorio y perecedero, adecuado para los años más jóvenes, pero nunca deseable más allá de la edad núbil<sup>131</sup>. Al igual que sucedía con los varones, la fertilidad es también una preocupación de las mujeres, pues su función en el matrimonio es precisamente la de dar hijos, preferiblemente varones, al marido.

Lo bello y lo moral va unido. Sin embargo, y aunque como decimos, los héroes suelen destacar por su belleza, también pueden presentar cierto carácter monstruoso, gigantismo, enanez, cambios de sexo, defectos físicos, mutación en animales, gula, excesos sexuales (llegando al incesto), violencia sanguinaria, etc.<sup>132</sup>

En la mitología griega la relación entre belleza y virtud existe, pero no tiene por qué darse siempre de manera necesaria. En el caso de las mujeres, la belleza supone, qué duda cabe, un peligro. Pandora sería el personaje paradigmático de este hecho, es un «bello mal».

También puede ser peligrosa en el caso de los varones si lleva a la desmesura, como en el mito de Narciso<sup>133</sup>.

La desmesura, la soberbia y el exceso pasional son algunas de las cualidades que se destacan de manera especial entre los héroes, la *hybris*, la peor de las faltas que pueden llegar a cometer, opuesta a la moderación, o *sophrosyne* (sentido, prudencia, sensatez, moderación, templanza, modestia, y autocontrol, en definitiva la ausencia de vicio y la

<sup>130</sup> Apollod. *Bibl.* III, 2, 1.

<sup>131</sup> ORSI PORTALO, Rocío, «Vírgenes y mártires. Dos escenarios premodernos», en HUGUET, Montserrat; GONZÁLEZ MARÍN, Carmen (eds.), *Género y espacio público. Nueve ensayos*, Dykinson, Madrid, 2008, pp. 10-27, esp. p. 20.

<sup>132</sup> ESPEJO MURIEL, Carlos, *El universo homérico...*, p. 124.

<sup>133</sup> *Tan peligroso pueden ser la precocidad y el exceso del cálido Adonis como la castidad del frío Narciso, ambos negaciones, en los dos extremos del sexo, del erotismo humano y controlado que griegos y romanos representan en la intimidad del hogar y del lecho urbano, lejos de la alteridad agreste del erotismo sobrenatural y mágico*: SÁNCHEZ, Carmen, *Arte y erotismo...*, p. 49.

capacidad de controlar las pasiones), que debe caracterizar los sentimientos de los griegos; ese es el sentido de la leyenda «*gnóthi seautón*» («conócete a ti mismo») que presidía el Oráculo de Delfos<sup>134</sup>. Lo héroes sirven de ejemplo de comportamiento, pero también se puede aprender de las trágicas consecuencias que pueden acarrear los modos de actuar desmesurados, no sólo para ellos mismos, sino para sus descendientes y para sus reinos. Como veremos, los héroes cometen todo tipo de crímenes excesivos: matricidio, parricidio, incesto, infanticidio, adulterio, etc. Las muertes de los héroes suelen estar caracterizadas por la violencia.

Junto a la desmesura, la ambigüedad es otra de las características propias del mundo heroico. La ambigüedad se da desde su propio linaje, siendo descendientes de dioses y humanos. Su relación con el poder es también ambigua, así un ser extraordinario como Heracles se ve sometido a un inferior como Euristeo, e incluso a una mujer como Ónfale. Frecuentemente los héroes se ven obligados a realizar proezas, a veces muy lejos de su lugar de origen, hacia occidente, como Heracles, o hacia oriente, como Jasón, e incluso hacia el Hades<sup>135</sup>. Otro rasgo de ambigüedad, vinculado a los rituales de iniciación, es que algunos de los héroes más poderosos, como son Aquiles y Heracles, vestirán en algún momento ropas femeninas.

En el culto, los héroes desempeñan un papel próximo a las divinidades ctónicas, al identificarse con el mundo de ultratumba y con los espacios limítrofes<sup>136</sup>. También en los mitos, como sucederá con el caso de la muerte de Edipo, los héroes podrán brindar su protección desde la tumba.

## LA EDAD DE LOS HÉROES

Los linajes que vamos a analizar en los próximos capítulos se desarrollan a lo largo de la Edad de los Héroes, ese «tiempo prestigioso y lejano» al que nos hemos referido al hablar de los mitos. Es un tiempo remoto, no identificado ni ubicado en la historia, similar al *In illo tempore* de los evangelios dominicales, el *ab origine*, o mejor, al *Érase una vez* de los relatos populares, o al «tiempo del sueño» o *alcheringa* del los mitos australianos, o incluso al «*Hace mucho tiempo, en una galaxia muy lejana...*» de la saga cinematográfica *La guerra de las galaxias*.

Es en este tiempo remoto donde tienen lugar los sucesos narrados por los diferentes mitos que, como ya hemos visto, sancionaban la posición del hombre en la sociedad y

<sup>134</sup> Paus. 10, 24, 1.

<sup>135</sup> NIETO HERNÁNDEZ, Purificación, «Algunas reflexiones sobre Mitología Griega: Problemas de definición e interpretación», *Estudios Clásicos*, 114, 1998, pp. 7-39, esp. p. 16.

<sup>136</sup> PLÁCIDO SUÁREZ, Domingo, «El mito de las edades como metáfora de los procesos de integración y exclusión», *Studia Historica, Historia Antigua*, 18, 2000, pp. 15-27, esp. p. 22; ídem, *Poder y discurso en la Antigüedad clásica*, Abada, Madrid, 2008, esp. p. 25. El sacrificio que recibían era, como el de los dioses ctónicos (*enagizzen* o *sphattein*), *enágisma*, diferenciado del sacrificio de las divinidades celestes (*thuein*), *thysía*; vid. VERNANT, Jean Pierre, *Mito y religión...*, esp. pp. 49-56; KERÉNYI, Karl, *Los héroes griegos*, Atalanta, Girona, 2009, esp. p. 38.

explicaban los elementos básicos de la existencia. En palabras de Luis Alberto de Cuenca:

*Las condiciones «actuales» de vida resultaban, además, valoradas precisamente por contraste con otra dimensión, la del tiempo mítico en el cual existieron personajes inimaginables en el presente y destinados por eso a desaparecer, a no formar parte de la realidad<sup>137</sup>.*

El nombre de la Edad de los Héroes lo tomamos del mito de las edades de Hesíodo (*Trabajos y Días*, 106-201), en el que se muestra cómo el mundo de los hombres, a diferencia del mundo divino, en el que se tiende al orden y la justicia, sigue un proceso de degeneración que no se resolverá hasta que Zeus decida poner justicia definitivamente entre los hombres. *Mas espero que nunca el providente Zeus deje como definitiva esta situación<sup>138</sup>*, dice el poeta. Esta concepción de que el pasado fue mejor estará profundamente arraigada en la mentalidad griega; es evidente en Hesíodo, pero también en Homero para quien las generaciones actuales son más débiles, menos esforzadas, más infelices que las de la época heroica (*Ilíada*, V, 304). Incluso los últimos héroes no se atreven a compararse a aquellos que les precedieron, así Odiseo, gran arquero como sabemos, hablando con los feacios, no quiere compararse con Heracles o con Eurito (*Odisea*, VIII, 222-227). Solamente en la *Odisea*, y al hablar de los cíclopes, que viven aislados unos de otros, cada uno en su gruta, sin leyes ni asamblea (*Odisea*, IX, 106 ss.), aparece la idea de un primitivismo considerado como algo inferior a la vida civilizada. Pero es necesario señalar que los cíclopes no son hombres, y además vivían aún en la Edad de Oro, sin necesidad de cultivar, pues todo lo hacía crecer, dice el poeta, la lluvia enviada por Zeus. Desde el punto de vista de género es interesante señalar cómo, incluso en este estado de primitivismo en el que viven los cíclopes, en los que cada uno vive en cuevas, sin leyes ni juntas, aparecen claros rasgos patriarcales:

*...cada cual da la ley  
a su esposa y sus hijos sin más y no piensa en los otros<sup>139</sup>.*

En todo caso, la idea de progreso en Grecia no aparecerá hasta bien entrado el siglo V a. C., con algún precursor como Jenófanes, en el siglo VI a. C.<sup>140</sup>, siendo la idea de degeneración la predominante hasta entonces en el pensamiento griego. La aparición de los males, una de las cuestiones fundamentales a las que se enfrenta cualquier religión, sería explicada en Hesíodo por dos vías: por un lado los males aparecerían junto a la primera mujer, y por el otro serían el resultado de un proceso degenerativo, merecido por la perversidad de los hombres. En Homero dos potencias se oponen a la idea de «progreso»: el destino y la intervención arbitraria de los dioses. La primera actúa

<sup>137</sup> CUENCA, Luis Alberto de, *El héroe y sus máscaras*, Biblioteca Mondadori, Madrid, 1991, p. 54.

<sup>138</sup> Hes., *Op.* 273.

<sup>139</sup> Hom., *Od.* IX, 114-115.

<sup>140</sup> RUIPÉREZ, Martín S., «La aparición de la idea del progreso en Grecia», discurso pronunciado en la solemne apertura del Curso Académico 1964-1965, separata, Salamanca 1964, (reimpresión 1987). Sobre el concepto de progreso véase la reflexión que hace al respecto PLÁCIDO, Domingo, *Introducción al mundo antiguo: problemas teóricos y metodológicos*, Editorial Síntesis, Madrid, 1993, pp. 63-69.

limitando la acción o predeterminándola, y la segunda desviando la acción o frustrándola<sup>141</sup>.

Hesíodo habla de seis edades, siendo la quinta de ellas la edad en la que escribe el poeta. Estas edades pueden agruparse en tres pares de edades, diferenciadas por el predominio de la justicia (*díke*) o el orgullo brutal (*hýbris*). Se suceden las Edades de Oro, Plata, la de los Héroes, la de Bronce, la de Hierro, y la última Edad, que en los tiempos del poeta aún no ha llegado.

La de Oro posee un trazo positivo frente a la de Plata, la de los Héroes frente a la de Bronce, y la de Hierro frente a la última Edad, en la que, puestos a fabular, quién sabe si no nos encontramos nosotros en ella... Siguiendo este esquema estructural es fácil que esta división nos recuerde al conocido esquema de Dumézil: Oro y Plata correspondería a una cercanía con los dioses, Héroes y Bronce al predominio de la función guerrera, y el Hierro y la etapa final a un predominio de lo trabajoso y servil<sup>142</sup>.

Este mito de las Edades que presenta Hesíodo puede recordarnos quizás otros mitos similares de culturas tan diferentes como pueden ser la de los indios navajo (los cinco mundos), la azteca (los cinco soles) o la hindú (las cuatro eras del hombre).

Es en la Edad de los Héroes donde tienen lugar las aventuras de aquellos personajes semidivinos (pues como semidioses —*hemitheoi*— se les califica en algunas fuentes<sup>143</sup>) que dan nombre a la Edad, los personajes en los que centraremos este estudio, es decir, los héroes. Y trataremos de mostrar cómo la «degeneración» de esta Edad de los Héroes, que finaliza con la caída de las célebres ciudades de Tebas y de Troya, tiene mucho que ver con las relaciones de género que en ella se dieron. Ya en *Trabajos y Días*, puede observarse la importancia clave de las relaciones de género en el fin de la Edad de los Héroes, pues sobre estos, dice Hesíodo:

*A unos la guerra funesta y el terrible combate los aniquiló bien al pie de Tebas de las siete puertas, en el país cadmeo, peleando por los rebaños de Edipo, o bien después de conducirles a Troya en sus naves, sobre el inmenso abismo del mar, a causa de Helena de hermosos cabellos. [Allí, por tanto, la muerte se apoderó de unos].*

*A los otros el padre Zeus Crónida determinó concederles vida y residencia lejos de los hombres, hacia los confines de la tierra. Estos viven con el corazón exento de dolores en las Islas de los Afortunados, junto al Océano de profundas corrientes, héroes felices a los que el campo fértil les produce frutos que germinan tres veces al año, dulces como la miel, [lejos de los Inmortales entre ellos reina Cronos]<sup>144</sup>.*

<sup>141</sup> ESPEJO MURIEL, Carlos, *El universo homérico...*, p. 121.

<sup>142</sup> GARCÍA GUAL, Carlos, *Introducción a la mitología griega...*, p. 112.

<sup>143</sup> Así por ejemplo: *Salud, soberano, benévolo riqueza que al ánimo agrada concédeme;/ que, tras comenzar por ti, celebraré el linaje de los hombres de antaño,/ los semidioses, cuyos hechos los dioses a los mortales mostraron* (Hymn. Hom. Hel. XXI, 17-19); *Salud, soberana, diosa de blancos brazos, divina Luna,/ benévola, de hermosas guedejas: que, por ti comenzando, glorias de hombres/ cantaré, de los semidioses, cuyas gestas celebraron los aedos/ de las Musas servidores, con su voces adorables.* (Hymn. Hom. Sel. XXXII, 17-20). Hesíodo habla de la raza de la estirpe divina de los héroes que se llaman semidioses: Hes., Op. 160.

<sup>144</sup> Hes., Op. 162-173a, Negrita mía.

Es necesario reiterar que estamos hablando de un pasado remoto, estructurado de una manera más o menos coherente en ciclos y generaciones. Existe un orden cronológico en la mitología, ya que los mitos siguen, unos respecto a otros, una cronología relativa, fundada en las genealogías: los personajes míticos se relacionan por parentesco y se distribuyen en diferentes generaciones<sup>145</sup>. Algunas cosas no son posibles: Heracles y Teseo, por ejemplo, no pudieron vivir después de la guerra de Troya pero, como expone Robert Fowler, en la genealogía importa poco si el tercer hijo de Eolo llegó antes o después que el 2º de Lábdaco, o si Teseo mató a Procrustes antes o después de que Heracles matase al Jabalí de Erimanto<sup>146</sup>. La cronología de los mitos es, como decimos, relativa, por lo que no pueden darse fechas absolutas, por mucho que algunas interpretaciones hayan querido dar alguna como la de 1184 para su fin, coincidiendo con la caída de la ciudad de Troya, en ese año o con menor precisión, en la última mitad del siglo XIII a. C. o en las dos primeras del siglo XII a. C.<sup>147</sup>

Del mismo modo, al igual que no creemos oportuno señalar fechas absolutas para los sucesos narrados por los diferentes mitos, tampoco creemos que se pueda señalar con total certeza la ubicación exacta de todos los lugares en los que estos se desarrollan. Como defiende Francisco Javier González García, la geografía mítica no implica sólo los lugares que son imposibles dentro de la geografía real, como el país de los Feacios, sino también aquellos lugares que, aun habiendo existido en el pasado han entrado a formar parte del mundo mítico, como la Micenas de Agamenón. Entre los lugares míticos y los reales existen similitudes ya que estos lugares han sido elaborados a través de una realidad pasada del pueblo griego, pero esta realidad ha sido transformada por la tradición oral y por la mentalidad mítica. El hecho de que reinos como el de Micenas y el de Argos que aparecen en la *Iliada* no hayan tenido existencia real no impide que sí la hayan tenido en el imaginario griego<sup>148</sup>.

En todo caso, nuestra concepción geográfica no es la misma que la que tenían los antiguos griegos<sup>149</sup>. Puede servir de ejemplo la célebre descripción homérica del escudo de Aquiles<sup>150</sup>, en la que aparece la noción de una tierra redonda y plana, circundada por

<sup>145</sup> NIETO HERNÁNDEZ, Purificación, *Algunas reflexiones sobre Mitología Griega...*, esp. p. 12.

<sup>146</sup> FOWLER, Robert, "How to tell a Myth: Genealogy, Mithology, Mythography", *Kernos*, nº 19, 2006, pp. 35-46, esp. p. 43.

<sup>147</sup> RUIZ DE ELVIRA, Antonio, *Mitología...*, pp. 23-26. A lo largo de la historia ha habido varias intentos de insertar los relatos mitológicos dentro de una cronología absoluta, como son los casos de la Crónica de Paros (284 a. C.), la tabla cronológica de Denis Pétau (1628), o la de Giambattista Vico (1774). Un detallado cuadro cronológico es presentado en:

<<http://www.maicar.com/GML/MythicalChronology.html>> (última consulta 6-X-2011). Sobre el mismo tema trata BORDAS, Lluís, *En torno a la Iliada. Paisajes y personajes*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2006, esp. pp. 49-50.

<sup>148</sup> GONZÁLEZ GARCÍA, Francisco Javier, «La geografía de los reinos de Argos y Micenas en el Catálogo de las Naves: ¿Mito o historia?», LÓPEZ BARJA, Pedro; REBORDA MORILLO, Susana (Eds.), *Fronteras e identidades en el mundo griego antiguo. III Reunión de Historiadores del Mundo Griego*, Universidad de Santiago de Compostela e Universidad de Vigo, 2001, pp. 57-72, esp. pp. 71-72.

<sup>149</sup> Para una exposición clara sobre la concepción geográfica de los antiguos griegos, vid.: TSIOLIS KARANTASI, Vasilis, *La geografía antigua*, Arco Libros, Madrid, 1997.

<sup>150</sup> Hom., *Il.* XVIII, 605-610.



un Océano «fluvial», que será ampliamente retomada en épocas posteriores. Así la representará Hecateo de Mileto, perfeccionando el mapa de Anaximandro de Mileto, discípulo o probablemente pensador contemporáneo de Tales. Éforo de Cumas, por su parte, definía los confines del continente utilizando como puntos de referencia a los pueblos que habitaban en sus cuatro extremidades: los escitas en el norte, los etíopes en el sur, los celtas en el oeste y los indios en el este. Al igual que los mitos nos hablan de tiempos lejanos e indefinidos, también nos hablan de espacios remotos e igual de difusos, de paisajes imaginarios que tendrán tanta incidencia en la mentalidad colectiva como si fuesen reales.

En los pasajes homéricos en los que Zeus amenaza a todos los Olímpicos y a su esposa Hera con arrojarlos desde el Olimpo hasta el Tártaro<sup>151</sup>, se deducen que la cosmografía constaría de cuatro zonas superpuestas y equidistantes entre sí: el Olimpo (*éter*), la Tierra (*aér*), el Hades y el Tártaro<sup>152</sup>. La tierra estaría bañada por el mar tanto al este como al oeste, como una gran isla rodeada de agua por todas partes [FIG. 6].



[FIG. 6] RECONSTRUCCIÓN MODERNA DE LA VISIÓN HOMÉRICA DEL MUNDO<sup>153</sup>.

El disco terrestre estaría compuesto por tres áreas: el noroeste (mar del norte) o dominio del invierno, el sureste (Egipto, Nubia y la tierra de los pigmeos); entre ambas zonas estaría la zona mediterránea, de la que Grecia formaría el corazón<sup>154</sup>.

Los ciclos más célebres y que mayor número de obras han inspirado son la expedición de los argonautas, el ciclo tebano, el ciclo de los átridas, el de Heracles, el de

<sup>151</sup> Hom., *Il.* VIII, 12 ss., y XV, 18 ss. Hesíodo tiene la misma concepción, cf. Hes., *Theog.* 720 ss.

<sup>152</sup> CALVO MARTÍNEZ, José Luis, *Épica y mito...*, pp. 66-67.

<sup>153</sup> Fuente: <<http://www.henry-davis.com/MAPS/AncientWebPages/105.html>>

<sup>154</sup> ESPEJO MURIEL, Carlos, *El universo homérico...*, pp.118-119; BORDAS, Lluís, *En torno a la Iliada...* esp. pp. 60-63.

Teseo, y las aventuras de Odiseo<sup>155</sup>. El que las relaciones de género juegan un papel fundamental en todos estos ciclos es algo evidente, por lo que trataremos de hacer referencia a ellos a lo largo de nuestra exposición, si bien nos centraremos en los linajes árgivo, tebano y troyano, responsables de la caída de las ciudades de Tebas y Troya que supondría el final de la Edad de los Héroeos.

Los mitos de Prometeo nos explican cómo el mundo divino y el mundo de los hombres comenzaron a distanciarse a partir de la institución del sacrificio en Meconé<sup>156</sup>, antiguo nombre de Sición. Pero no fue un distanciamiento definitivo, sino que hombres y dioses siguieron teniendo relaciones. A los hombres, como castigo por haber recibido el fuego de manos de Prometeo, se les preparó, moldeándola en barro, un «*bello mab*»: la primera mujer, Pandora [FIG. 7], de quien descendería la «*funesta stirpe y las tribus de mujere*»<sup>157</sup> quien, por curiosidad, no pudo evitar abrir la famosa ánfora (que ha pasado como caja en la célebre expresión castellana<sup>158</sup>) regalada por Zeus a su esposo Epimeteo (hermano de Prometeo) haciendo que todos los males, excepto la Espera, se diseminasen por el mundo<sup>159</sup>. De este modo, *la propia mitología, creada por los hombres para establecer las bases patriarcales, es la que explica que lo femenino está vinculado al mal*<sup>160</sup>. Semejantes al personaje de Pandora son Eva, en la mitología hebrea, y Lilith en la mitología judía de tradición rabínica y de origen posiblemente asiriobabilónico.

El motivo de la mujer que, por curiosidad, es incapaz de evitar cumplir una prohibición se repite en diversos mitos fáciles de rastrear. El más similar quizás sea el de Aglauro, hermana de Pándroso e hija de Cécrope que abrió, pese a la prohibición, el cofre que contenía a Erictonio y que Atenea había dejado bajo la custodia de Pándroso<sup>161</sup>. Ambas hermanas serían maldecidas por la diosa y acabarían, en un ataque de locura, precipitándose desde la rocas de la Acrópolis. Este exceso de curiosidad, si bien es una nefasta característica femenina<sup>162</sup>, también será castigado en el caso de los varones, como en el conocido episodio en el que los compañeros de Odiseo abren, en contra de la prohibición, el odre que contenía todos los vientos que podían perjudicarles en su viaje de regreso a Ítaca, o el de Orfeo mirando hacia atrás a la salida del Hades

<sup>155</sup> GRIMAL, Pierre, *La mitología griega*, Paidós, Barcelona, 1989, pp. 67-97.

<sup>156</sup> Hes., *Op.* 535-560.

<sup>157</sup> Hes., *Op.* 591.

<sup>158</sup> Vid. RUIZ DE ELVIRA PRIETO, Antonio, «Prometeo, Pandora y los orígenes del hombre», en *Cuadernos de Filología Clásica*, 1, 1971, pp. 79-108, esp. p. 102 (reeditado en *Nº Extraordinario Antonio Ruíz de Elvira: Estudios Mitográficos*, 2001, pp. 131-157). Sobre el error del uso en castellano de la «caja» de Pandora así como sobre el «velo» de Penélope (una mortaja en el mito), véase JIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Juan, «¿El «velo» de Penélope? ¿la «caja de Pandora»?», en *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 162, 1996, pp. 267-271 (pp. 269-271 para el caso de la «caja» de Pandora).

<sup>159</sup> Hes., *Op.* 42-105. El mito se desarrolla también en *Teogonía*, versos 566-616.

<sup>160</sup> ZARAGOZA GRAS, Joana, «La mujer como sujeto pasivo de la literatura griega», en MOLAS FONT, María Dolors; GUERRA LÓPEZ, Sonia; HUNTINGFORD ANTIGAS, Elisabet; ZARAGOZA GRAS, Joana, *La violencia de género en la antigüedad*, Instituto de la Mujer, Madrid, 2006, pp. 10-32, esp. p. 11.

<sup>161</sup> GRIMAL, Pierre, *La mitología...*, p.53.

<sup>162</sup> ANGULO ARAMBURO, Elena, «Prólogo» en MADRID NAVARRO, Mercedes, *La dinámica...*, p. 4.

para comprobar si su amada Eurídice le seguía o no. Es inevitable recordar la historia bíblica de la mujer de Lot.

Regresando al mito de Prometeo y Pandora, es evidente la relación existente con otros orientales como el de la Eva del *Génesis*, origen también de todos los males humanos, o el de la compañera de Bata, hermano de Anubis, moldeada por Khnum a petición de Ra, como Hefesto hizo para Epimeteo a petición de Zeus y en los mitos germánicos encontramos una gran cuba para fabricar cerveza que ocupa el lugar del ánfora de Pandora<sup>163</sup>.



[FIG. 7] LA CREACIÓN DE PANDORA  
ca. 475-425 a. C. Krátera ática de figuras rojas  
*Asbmolean Museum, Oxford, Reino Unido*

Cuando Pandora fue mostrada en público *un estupor se apoderó de inmortales dioses y hombres mortales cuando vieron el espinoso engaño, irresistible para los hombres*<sup>164</sup>. El mal ideado para los hombres mortales, acabaría afectando también a los inmortales dioses, que se unirían a las mortales mujeres descendientes de Pandora. La separación entre el mundo divino y el mortal tras la institución del sacrificio en la llanura de Meconé, cerca de Corinto, no fue, pues, definitiva; los héroes, descendientes de dioses, son clara muestra de los nexos existentes entre ambos. Para que el orden fuese mantenido, ambos mundos debían separarse, y debía ponerse fin a la Edad de los Héroes.

<sup>163</sup> GRIMAL, Pierre, *La mitología...*, p. 121.

<sup>164</sup> Hes., *Theog.* 589.

Es precisamente la caída de las ciudades de Tebas y Troya lo que marca el final de la Edad de los Héroos. Mitos posteriores, como el del retorno de los heraclidas, se situarán ya en la difusa frontera que separa las leyendas de la historia. Las intervenciones divinas serán ya más discretas, y el rito quedaría perfilado como la forma de relación entre hombres y dioses por excelencia, marcando la distancia y el sometimiento<sup>165</sup>.

### **GÉNERO, DOMINACIÓN Y CONFLICTO EN LA MITOLOGÍA GRIEGA**

Si analizamos las diferentes genealogías de las distintas casas de héroes griegos, veremos que en menor o mayor medida todas ellas se relacionan por lazos de parentesco, pues todos descienden de los dioses inmortales, y establecen alianzas matrimoniales con otros grupos. Así pues, todas las genealogías pueden enlazarse unas con otras, creando un enorme y complejo laberinto<sup>166</sup>. Intentaremos que nuestra exposición siga un hilo coherente que nos permita movernos por esa compleja red de líneas que se intersectan, procurando no perdernos irremediadamente.

El hecho de que un dios sea antepasado de un héroe tiene un claro significado mitológico; así por ejemplo, las hijas y los hijos de Ares serán representantes de la función guerrera (la II Función indoeuropea de Dumézil), y su carácter recordará al del dios; de la misma manera los descendientes de Zeus tenderán a asumir la función soberana (la I Función indoeuropea). Sin embargo es necesario recalcar que debemos tener especial precaución a la hora de ver una relación de parentesco entre un dios y un mortal: un dios no puede considerarse, por ejemplo, sobrino de un humano, pues no se comportará como tal<sup>167</sup>. Así por ejemplo, no podemos ver, en mi opinión, como hace Bermejo<sup>168</sup>, la unión entre Poseidón y Cloris (la hija del adivino Tiresias) como una unión *tío paterno-sobrino*, aunque con algunas generaciones (seis) de desplazamiento. Desplazando generaciones sería fácil hacer a cualquier dios pariente de cualquier héroe.

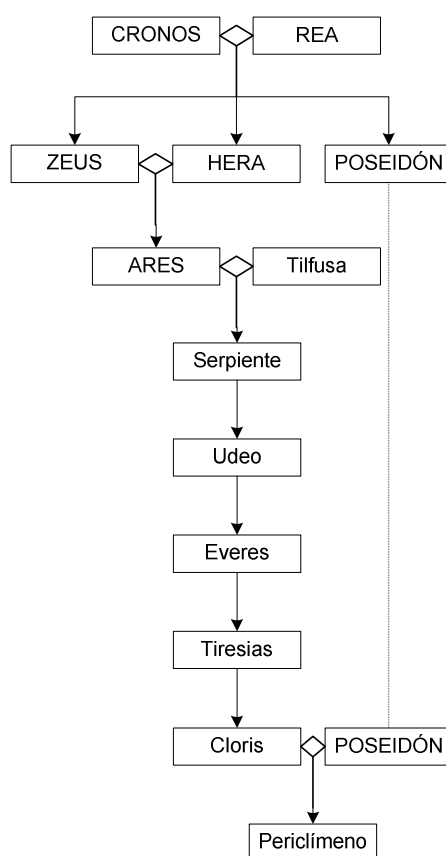
---

<sup>165</sup> WULFF ALONSO, Fernando, *La fortaleza asediada: diosas, héroes y mujeres poderosas en el mito griego*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1997, p. 35ss.; «Mito y Rito: la construcción de las divinas dependencias en el mundo griego», en *ARYS*, nº3, 2000, pp. 3-10.

<sup>166</sup> Estas complejas relaciones genealógicas fueron utilizadas y manipuladas con motivos políticos sirviendo para explicar y legitimar, procesos históricos como el sinecismo o las colonizaciones.

<sup>167</sup> De la misma opinión es WULFF ALONSO, Fernando, *La fortaleza asediada...*, p. 192, para quien *Zeus no es cuñado o yerno o tío de ninguno de los parientes de sus parejas mortales o de sus hijos mortales, (y su relación se reduce a la de ser, si acaso, padre de éstos y origen de sus descendientes); lo mismo cabe decir de sus relaciones con los descendientes humanos de sus hijos dioses. Esto se debe a la incompatibilidad de su componente divino con relaciones humanas de este tipo, particularmente aquellas en las que se le situaría en condición de dependencia o inferioridad (yerno)...*

<sup>168</sup> BERMEJO BARRERA, José Carlos, *Mito y parentesco...*, p. 209. Las conclusiones, en lo que a parentesco se refiere, a las que se puede llegar desplazando generaciones, nos parecen cuestionables. No creemos, de esta manera, que se pueda tratar el matrimonio de Eurite y Portaón como un matrimonio entre primos, pues no lo son. Cfr. *Ibíd.*, pp. 196-197.



Trataremos de reconstruir las genealogías heroicas sin dejar de lado, como se hace frecuentemente, el fundamental papel que en ellas desempeñan las mujeres. Nuestros esquemas genealógicos estarán compuestos sobre la base de la *Biblioteca* de Apolodoro, añadiendo datos tomados de otras fuentes, y buscando dar una forma coherente, aunque en nuestra exposición tengamos en cuenta, claro está, que las genealogías pueden presentar diferentes versiones<sup>169</sup>, no siempre fácilmente conciliables. Muchas veces las fuentes no precisan el orden de los nacimientos, por lo que los cuadros genealógicos en los que nos apoyaremos no tendrán siempre en cuenta este orden que nos es desconocido. Consideramos que, para poder comprender bien los mitos que estudiamos, es necesario tener en cuenta las relaciones de parentesco que se establecen entre sus protagonistas, y conocer bien las estructuras genealógicas generales para no llegar a deducciones erróneas en las que podemos caer si examinamos sólo algunos aspectos en particular<sup>170</sup>.

Aunque el núcleo de este laberinto metafórico esté constituido por las casas heroicas, no podemos olvidar a los dioses de los que los héroes descienden, y cuyos

<sup>169</sup> «Los griegos nunca están de acuerdo con un relato míticos», escribe PAUSANIAS, IX, 16, 7. Sobre las múltiples variables de míticas véase: ALSINA, J. *Literatura griega. Cntenido, problemas y métodos*, Ariel, Barcelona, 1967, pp. 246ss.

<sup>170</sup> BERMEJO BARRERA, José Carlos, *Mito y parentesco...*, p. 111.

comportamientos pueden llegar a emular (cayendo a veces en un exceso de *hybris* que puede provocar su destrucción y la de su casa), de la misma manera que los hombres de la actualidad (de la actualidad de los griegos que creían, o mejor, vivían, esos mitos) emulan a los héroes.

Los linajes se van fragmentando o segmentando de modo continuo, uniendo el nivel de los linajes humanos, el de sus antepasados heroicos y el de los dioses, antepasados a su vez de los héroes. Los tres niveles, divino, heroico y humano poseen una estructura semejante y practican un tipo de matrimonio similar<sup>171</sup>, aunque por supuesto se produzca una evolución con el paso del tiempo.

El tema de nuestra tesis no son las relaciones de género de los dioses griegos, cuyo análisis en profundidad podría sobrepasar los límites de nuestra investigación, pero sin duda deben ser tenidas en cuenta, pues se relacionan estrechamente con los héroes que estudiamos y no debemos perder nunca la visión general de los mitos como un conjunto repleto de significados. Nuestro estudio concluirá precisamente cuando las relaciones entre dioses y héroes se debiliten hasta desaparecer, quedando el rito perfilado como la forma de relación con los dioses, haciéndose insalvable la distancia entre el mundo humano y el divino.

Es claro que el género, como dijimos anteriormente, es un factor muy importante a tener en cuenta en una relación, pero no el único. No puede considerarse igual a un hombre que a un dios ni a una mujer y una diosa. En una divinidad femenina conviven lo divino y lo femenino, y hay que tener en cuenta, al analizar la figura de las diosas, que en ellas no se impone lo femenino sobre lo divino por lo que no se les puede aplicar los prototipos femeninos<sup>172</sup>. Lo que es reprochable en una mortal puede no serlo en una diosa, es por ello por lo que las diosas no podían proporcionar un ejemplo satisfactorio, pues, como dice Jan N. Bremmer «las representaciones de los dioses y de las diosas no reflejan en modo alguno los roles de los sexos en la vida real» y, aunque los dioses no desempeñan un papel relevante en actividades femeninas, las diosas sí actúan en ámbitos masculinos, así Atenea, Hera y Afrodita están en relación con la guerra y Ártemis con la caza<sup>173</sup>.

Jerárquicamente lo divino está por encima de lo humano, y lo masculino por encima de lo femenino. En el caso de una relación entre un dios (masculino divino) y una mortal (femenino humano) el dios está muy por encima de la humana. Más complejo es cuando la relación se establece entre una diosa (femenino divino) con un mortal (masculino humano), a este tipo de relaciones se refieren los últimos versos de la *Teogonía* de Hesíodo:

---

<sup>171</sup> BERMEJO BARRERA, José Carlos, *Mito y parentesco...*, p. 218.

<sup>172</sup> Cfr. LORAUX, Nicole, *¿Qué es una diosa?...*, pp. 36-37; PLÁCIDO, Domingo, *La construcción cultural de lo femenino...*, pp. 20-21; IRIARTE GOÑI, Ana, *De Amazonas a Ciudadanos...*, pp. 14-15.

<sup>173</sup> BREMMER, Jan N., *La religión griega. Dioses y hombres: santuarios, rituales y mitos*, El Almendro, Córdoba, 2006, p. 124.

*Estas inmortales, acostadas con varones mortales, dieron a luz hijos semejantes a dioses.  
Y ahora, ¡celebrad la tribu de mujeres, Musas Olímpicas de dulces palabras, hijas de Zeus  
portador de la égida!*<sup>174</sup>

Por supuesto en este caso es el héroe, y su virilidad, quien corre peligro, pero algunos héroes serán capaces de superarlo<sup>175</sup>. Merece la pena que expongamos aquí, pese a su simplicidad, o precisamente por ello, por lo clarificador que es, un cuadro elaborado por Wulff Alonso sobre la dominación de lo divino sobre lo humano y de lo masculino sobre lo femenino. Los signos «más» (+) y «menos» (-) indican respectivamente la superioridad e inferioridad<sup>176</sup>.

RELACIÓN	DIVINIDAD/HUMANIDAD	MASCULINIDAD/FEMINIDAD
Dios	+	+
Mujer	-	-
Diosa	+	-
Hombre	-	+
Dios	+	+
Hombre	-	+
Diosa	+	-
Mujer	-	-

Rixard Buxton apunta que, a la tristeza que puede provocar ver morir a amantes e hijos mortales, *hay que añadir otro factor –de hecho un doble rasero– relativo al género. Para las divinidades femeninas, el sexo con un mortal podía acarrear un potencial deshonra así como infelicidad a largo plazo; para las divinidades masculinas, la pérdida de categoría no era una parte de la ecuación*<sup>177</sup>.

Como señala Wulff Alonso<sup>178</sup>, es esta situación, diosa-varón mortal, la única en la que se da el matrimonio entre una divinidad y un mortal; es decir, los dioses no se casan con las mortales. Podemos matizar esta afirmación con algún caso concreto de matrimonio entre dios y mortal, como el de Dioniso y Ariadna, hija de Minos y Pasífae, pero lo cierto es que ella es divinizada y elevada al Olimpo, de modo similar a como sucederá con Eros y Psique en las *Metamorfosis* de Apuleyo<sup>179</sup>. La relación entre las diosas y los hombres es mucho más compleja.

<sup>174</sup> Hes., *Theog.* 1019-1022. Sobre la relación de los dioses con las mujeres mortales, Hes. *Cat.*

<sup>175</sup> El peligro al que es sometida la virilidad de los héroes en sus relaciones con diosas es analizado con una gran claridad en WULFF ALONSO, Fernando, *La fortaleza asediada...*; Idem, «Circe, Odiseo, diosas y hombres», en *BAETICA, Estudios de Arte, Geografía e Historia*, n.º 8, 1985, pp. 269-279.

<sup>176</sup> WULFF ALONSO, Fernando, *La fortaleza asediada...*, p. 65.

<sup>177</sup> BUXTON, Richard, *Todos los héroes de Grecia*, Oberon, Madrid, 2004, p. 94.

<sup>178</sup> WULFF ALONSO, Fernando, *Mito y Rito...*, esp. p. 5.

<sup>179</sup> Apul., *Met.* VI, 24. De hecho, Dioniso, por extraño que pueda parecer, será un dios fiel a Ariadna, nunca deseará ni raptará a ningún jovencito ni a ninguna mujer, vid. SÁNCHEZ, Carmen, *Arte y erotismo...*, esp. p. 68.

De ello, de lo problemático y dificultoso que para una diosa resulta tener relaciones con un varón mortal, se lamenta en la *Odisea* Calipso hablando con Hermes que le lleva el mensaje de que la voluntad de los dioses es que deje marchar a Odiseo:

*Sois sañudos, ¡oh dioses!, no hay ser que os iguale en envidia,  
no sufrís a las diosas que yazgan abierta y lealmente  
con mortales si alguno les place de esposo. Tal viose  
cuando a Orión raptó Aurora de dedos de rosa: irritados  
estuvisteis, ¡oh dioses de fácil vivir!, hasta el día  
que en Ortigia la casta Artemisa, de trono de oro,  
lo abatió disparando sus blandas saetas; y cuando  
la de hermosos cabellos, Deméter, cediendo a su gusto,  
se enlazó con Jasión en amor sobre el haz del barbecho  
roto ya por tres surcos y Zeus, no más descubrirlos,  
lo dejó muerto a él descargando su fulgido rayo.  
De ese modo ahora a mí me envidiáis el amor de ese hombre  
que yo misma salvé cuando erraba señero a horcajadas  
sobre un leño, pues Zeus con el rayo fulgente le había  
destrozado el ligero bajel en mitad del purpúreo  
océano; perdidos sus buenos amigos, a él solo  
arrastrado a estas playas trajeron las olas y el viento;  
yo acogida y sustento le di y entre mí meditaba  
el hacerlo inmortal, de vejez eximido para siempre;  
...<sup>180</sup>.*

«Hacerlo inmortal, de vejez eximido para siempre», dice la diosa, y no es una redundancia, pues cuando Eos concedió a Titono la inmortalidad, se olvidó de concederle la eterna juventud, por lo que el desdichado príncipe troyano sería consumido por la vejez en una infeliz inmortalidad<sup>181</sup>.

Con mitos como los recordados aquí por Calipso, se fundamentaba la imposibilidad de relaciones de este tipo en el «presente» de aquellos que vivían los mitos<sup>182</sup> y que los consideraban, no lo olvidemos, ciertos<sup>183</sup>. El tipo de relaciones planteado únicamente

<sup>180</sup> Hom., *Od.* V, 116-134. No creemos que deba entenderse, como sugiere GALÁN, José M., «La Odisea desde la Egiptología», *Gerión*, 19, 2001, pp.75-97, esp. p. 87, que Calipso pudiese estar maquinando el convertirle en estatua, como los perros de oro y plata *inmortales y exentos para siempre de la vejez* de Alcínoo de *La Odisea*, VII, 94, sino que su plan sería concederle la eterna juventud, del mismo modo que le fuese concedida a Heracles con su matrimonio con Hebe, la Juventud.

<sup>181</sup> *Hymn. Hom.* V, *Ven.* 218-240. Este mito presenta un paralelismo interesante con el de Endimión, del que se enamoró Selene, quien también pidió la inmortalidad para su amante, que desde entonces viviría en un sueño eterno: Apollod. *Bibl.* I, 7, 5. Frente a estos mitos de uniones desafortunadas entre diosas y varones mortales, encontramos en de Dioniso, unido felizmente a Ariadna: *Dionio, el de dorados cabellos, a la rubia Ariadna hija de Minos la hizo su floreciente esposa; y la convirtió en inmortal y exenta de vejez el Cronión* (Hes., *Theog.* 946-949). En este aspecto es necesario tener también en cuenta la figura de Clito, hijo de Mantio, al que según Hom., *Od.* XV, 25-251, *raptólo la Aurora, de trono de oro, por su gran hermosura y llevólo a vivir con los dioses.*

<sup>182</sup> CUENCA, Luis Alberto de, *El héroe y sus máscaras*, Biblioteca Mondadori, Madrid, 1991., pp. 54-55.

<sup>183</sup> Véase al respecto VEYNE, Paul, *¿Creyeron los Griegos en sus Mitos? Ensayo sobre la imaginación constituyente*, Gránica, Barcelona 1987.



podía darse en el tiempo del mito, y ya entonces se daba la necesidad de que el hombre no pudiese salir vivo, o por lo menos ileso<sup>184</sup>, de situaciones similares pues, si la relación entre una diosa y un varón mortal puede ser problemática para la diosa ¿qué se puede decir con respecto al mortal? El orden jerárquico debía ser respetado. Sobre la necesidad de respetar las barreras que distancian a los dioses de los mortales cantaba, en torno al 630 a. C., Alcmán de Esparta:

*Que ninguno de los humanos vuele hasta el cielo,  
ni pretenda desposar a Afrodita, la diosa soberana,  
o a otra inmortal o a una hija del dios marino Porco*<sup>185</sup>.

Que las consecuencias de tal unión pueden ser lamentables, es algo que bien sabía Anquises cuando averiguó que la mujer con la que acababa de yacer era nada menos que la diosa Afrodita<sup>186</sup>:

*En cuanto por primera vez, oh señora [theá], te vi con mis ojos  
supe que eras una diosa [theós]: mas tú la verdad no me dijiste.  
Pero por Zeus te suplico, el que lleva la égida,  
no permitas que, vivo mas sin fuerzas, entre los hombres  
habite; antes bien, apiádate: pues de una vida floreciente no goza  
el hombre que con las diosas se acuesta, las inmortales*<sup>187</sup>.

Tenía razón Anquises, pues vivo mas sin fuerzas habitará entre los hombres cuando su hijo Eneas tenga que sacarlo de Troya sobre sus hombros. Anquises sería incluso castigado por Zeus por jactarse en público de sus amores con Afrodita, quedando ciego o cojo<sup>188</sup>. También las fuentes nos presentarán a un anciano e indefenso Peleo, tiempo después de que su hijo Aquiles, concebido con la diosa Tetis, hubiese fallecido en la guerra de Troya<sup>189</sup>. Al igual que el sexo, también la vejez, como la niñez, son factores que llevan a la dependencia.

<sup>184</sup> Por ello no estamos de acuerdo con la afirmación de Kerényi, refiriéndose a Peleo, de que *la boda con una diosa se consideraba, tanto en el mito como en el cuento popular que deriva de él, un motivo de buena fortuna que servía de contrapeso a la conclusión trágica*: KERÉNYI, Karl, *Los héroes griegos...*, p. 40. Sobre los peligros de las relaciones entre hombres y diosa véase WULFF ALONSO, Fernando, *La fortaleza asediada...*; SÁNCHEZ, Carmen, *Arte y erotismo...*, esp. pp.81-82.

<sup>185</sup> Alc., frag. 1, en *Antología de la poesía lírica griega (Siglos VII-VI a. C.)*.

<sup>186</sup> LORAUX, Nicole, *¿Qué es una diosa?...*, pp. 29-69, 40.

<sup>187</sup> *Hymn. Hom. V, Ven.* 185-190, en *Himnos Homéricos*, Edición de José B. Torres, Madrid, Cátedra, 2005. Anquises se refiere a Afrodita como divinidad femenina (*theá*), en la que ya había reconocido lo divino que hay en ella (*theós*, lo divino genérico más allá de la diferencia de sexos): LORAUX, Nicole, *¿Qué es una diosa?...*, esp. p. 35.

<sup>188</sup> La espalda de Anquises fue golpeada una vez por el rayo de Zeus en Dion. Hal., *Ant. Rom.* I, 48, que cita un fragmento del Laoconte de Sófocles (frag. 373). Anquises no siguió la prohibición de Afrodita (*Hymn. Hom. Ven. V*, 286-288) de hacer pública su relación (Hyg., *Fab.* 94; 2; Verg., *Aen.* II, 647-649), de modo similar la mito de Tiro, hija de Salmoneo y mujer de Éolo, que tuvo relaciones con Poseidón, quien la poseyó disfrazado del río Enipeo, del que Tiro estaba enamorada, advirtiéndola después de que debía guardar secreto: Hom., *Od.* XI, 235-359; Hes., *Cat.* frag. 31 (Papiro de Tebtunis 271).

<sup>189</sup> Así por ejemplo, aparece en la *Andrómaca* de Eurípides. Sin embargo, aunque Peleo será anciano y estará desesperado por la muerte, no sólo de su hijo, sino también de su nieto Neoptólemo, Tetis se le aparecerá y le invitará a acompañarla al palacio de Nereo, donde le hará inmortal, vid. Eur., *Andr.* 1231ss. El coro finaliza la obra de esta manera: *Muchas cosas son las formas de lo divino y muchas cosas deciden los dioses*

En cuanto a las relaciones amorosas dios-varón mortal, y diosa-mujer mortal, la primera es relativamente frecuente<sup>190</sup>. Son célebres mitos como el de Zeus y Ganimedes, el de Poseidón y Pélope, el de Apolo y Jacinto o el de Apolo y Cipariso, mientras que la segunda relación, la establecida entre una diosa y una mujer, es prácticamente inexistente. La homosexualidad femenina<sup>191</sup> no aparece en la mitología griega, salvo que tengamos presentes algunos mitos de travestismo o transexualidad, como el caso de Leucipo que se disfraza de mujer para poder estar cerca de la ninfa Dafne (aunque no consigue su amor debido a la intervención de Apolo)<sup>192</sup>, o el caso de otra ninfa, acompañante de la diosa Ártemis, Calisto, que es seducida por Zeus quien adopta para ello la figura de Ártemis. Ambos mitos tienen un claro paralelismo, pues tanto la falta de Leucipo (su travestismo) como la de Calisto (la pérdida de su virginidad) son descubiertas cuando se ven obligados a bañarse y, resistiéndose, son desvestidos por sus compañeras. Ambos serán salvados por la intervención divina, bien obteniendo una invisibilidad que le permitiese librarse de las flechas (es el caso de Leucipo), bien mediante la metamorfosis de Calisto en osa y en constelación<sup>193</sup>.

Otro personaje, cuyo mito es narrado por Antonino Liberal<sup>194</sup>, llamado también Leucipo, se relaciona del mismo modo con el travestismo y la transexualidad<sup>195</sup>. Se trata de la hija de Galatea, a quien su esposo Lampro le dijo que, en caso de tener una hija tendría que exponerla<sup>196</sup>. Galatea vistió a su hija de niño y la llamó Leucipo, ocultando a

---

*inesperadamente. Lo esperado no se cumple, y la solución de cosas inesperadas descubre un dios. Tal resultó este asunto* (Eur., *Andr.* 1285-1288).

<sup>190</sup> Aunque no podemos definir este tipo de relación pederasta como «homosexual» pues para los griegos la noción de virilidad se identificaba con la asunción de un rol activo, independientemente de que este fuese homosexual o heterosexual. Para que la relación entre dos varones fuese aceptada debía existir una diferencia de edad entre el amante adulto (*erastes*) y el joven amado (*eromenos*). Véase CANTARELLA, Eva, *El dios del amor*, Paidós, Barcelona, 2009, p. 94; Eaden, *Según natura...*, p. 21; SERGENT, Bernard, *La homosexualidad en la mitología griega*, Alta Fulla, Barcelona, 1986; GOLDEN, Mark, «Slavery and Homosexuality at Athens», *Phoenix*, 37, 1984, pp. 308-324; BERMENJO BARRERA, José Carlos, *Michel Foucault y la historia de la sexualidad...*, esp. pp. 257-259.

<sup>191</sup> La homosexualidad femenina en la antigüedad ha sido estudiada por MARTOS MONTIEL, Juan Francisco, *Desde Lesbos con amor: homosexualidad femenina en la antigüedad*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2001; Idem, «Homosexualidad femenina en Grecia y Roma», *Orientaciones*, nº 2 (2000), pp. 37-54; Idem, «La homosexualidad femenina en el mito», *Thamyris*, 2, 1997, pp. 21-26. Como dice Cantarella: *La existencia de mujeres que sentían atracción sexual recíproca era algo que los griegos conocían sin duda alguna, pero que desaprobaban totalmente. Su actitud ante el problema era la negación: no se hablaba del amor entre mujeres, como si al ignorarlo éste quedase eliminado* (CANTARELLA, Eva, *El dios del amor...*, p. 108). La propia palabra utilizada para referirse a las lesbianas, las *tribades*, indica que eran concebidas como mujeres peligrosas, inquietantes, incontrolables y salvajes, vid. CANTARELLA, Eva, *Según natura...*, p. 125; SÁNCHEZ, Carmen, *Arte y erotismo...*, esp. p. 85.

<sup>192</sup> Paus. VIII, 20, 2 ss.; BREWSTER, Harry, *The river gods of Greece: myth and mountain waters in the Hellenic world*, Tauris, London, 1997, esp. p. 75.

<sup>193</sup> Eratosth., *Cat.* 1.

<sup>194</sup> Ant. Lib., *Met.* 17.

<sup>195</sup> Sobre los mitos en los que aparece un cambio de sexo vid. RUIZ DE ELVIRA PRIETO, Antonio, «Ordalías y cambios de sexo», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, Nº Extraordinario Antonio Ruiz de Elvira: *Estudios Mitográficos*, 2001, pp. 279-288, esp. pp. 286-288.

<sup>196</sup> El alto índice de masculinidad en los enterramientos de la Edad Oscura permiten plantear la hipótesis de que ya entonces el infanticidio femenino era una práctica relativamente habitual. Véase: POMEROY, Sarah B., *Diosas, ramerías, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*, Akal, Madrid, 1987, p. 62. El

su marido el sexo de su hija. Cuando la niña creció y era imposible mantener el engaño fue transformada, a petición de su madre, en varón por la diosa Leto. Un mito muy similar, narrado por Ovidio<sup>197</sup>, es el de Ifis, nombre común a ambos sexos, también criada como varón, de quien se enamoró la joven muchacha Yante, pensando que se trataba de un muchacho. Ambas jóvenes tuvieron relaciones y, ante tan embarazosa situación, Teletusa, la madre de Ifis, pidió a Isis que la sacase de apuros. La diosa transformó a Ifis en varón y pudo celebrarse la boda. La diosa actuaría, no concediendo un favor personal, sino contribuyendo a que el orden moral del mundo mítico, espejo y modelo de la realidad social, fuese preservado, tal y como expone M. L. Plicklesimer<sup>198</sup>.

Hemos hablado de dioses y mortales, pero la mitología griega es mucho más compleja y es necesario tener en cuenta que no todos los mortales son iguales jerárquicamente, ni todas las divinidades, así, el dios fluvial Escamandro tendrá que ceder ante Hefesto y dejar de proteger a los troyanos de la furia de Aquiles, y no requieren el mismo trato los dioses uránicos que los dioses ctónicos<sup>199</sup>.

Existen también seres como las ninfas que se encuentran en un plano intermedio entre los dioses y los mortales<sup>200</sup>.

En el caso humano los poemas homéricos muestran cómo las mujeres son estimadas y valoradas, como expone Madrid Navarro<sup>201</sup>, pero ello no evita que sean consideradas como un mero objeto cuando caen en la esclavitud<sup>202</sup> como muestra este pasaje:

*El Pelida al momento depositó el tercer grupo de premios  
para la ruda lucha, tras haberlos exhibido ante los dánaos:  
para el vencedor un gran trípode para poner al fuego,  
que en el precio de doce bueyes valoraban los aqueos entre sí;  
y para el vencido puso en el centro una mujer  
diestra en muchas labores, a quien tasaban en cuatro bueyes<sup>203</sup>.*

---

abandono de niñas aparece también en el mito de Atalanta, cuyo padre la expuso porque deseaba un hijo varón: Apollod. *Bibl.* III, 9, 2.

<sup>197</sup> Ov., *Met.* IX, 666 ss.

<sup>198</sup> PICKLESIMER, María Luisa, *Hipodamia: el derecho a enamorarse de la mujer mítica...*, esp. p. 432.

<sup>199</sup> Hom., *Il.* XXI, 357-360. Como recuerda Vernant, el sacrificio sangriento a los dioses adopta diferentes formas según se dirigiese a los dioses uránicos (*thuein*) o a los dioses ctónicos e infernales (*enagizēn, sphattein*): VERNANT, Jean Pierre, *Mito y religión...*, esp. p. 51.

<sup>200</sup> Véase al respecto: DÍEZ PLATAS, Fátima, «Mujeres, pero diosas: las imágenes de las Ninfas en la Grecia arcaica», en SERRANO-NIZA, Lola; HERNÁNDEZ PÉREZ, M<sup>a</sup> Beatriz (eds.), *Mujeres y religiones. Tensiones y equilibrios de una relación histórica*, Idea, Santa Cruz de Tenerife, 2008, pp. 51-83; PLÁCIDO, Domingo, *La construcción cultural de lo femenino...*, pp. 17-32, esp. pp. 21-22. Las ninfas serían los seres más longevos de entre todos los *makraíones* (seres de larga vida) mencionados por Hes., frag. 304, vid. DETTIENNE, Marcel, *Los jardines de Adonis*, Akal Editor, Madrid, 1983, esp. p. 93. Según Hesíodo la corneja viviría 9 vidas humanas, el ciervo 4 vidas de corneja (36 humanas), el cuervo 3 vidas de cuervo (108 humanas), el Fénix 9 vidas de cuervo (972 humanas), y las ninfas 10 vidas de Fénix (9720 humanas).

<sup>201</sup> MADRID NAVARRO, Mercedes, *La misoginia en Grecia...*, p. 79.

<sup>202</sup> Lo cual no es de extrañar ya que reúnen dos situaciones de sumisión: la de ser mujeres y la de ser esclavas, lo que las asimilaba prácticamente a la animalidad. Aristóteles hará esta asimilación entre esclavos y animales. Vid. Arist., *Pol.* I, 2, 26.

<sup>203</sup> Hom., *Il.* XXIII, 700-704.

Pese a esta baja consideración, las esclavas homéricas aceptan e interiorizan su sumisión. Así, Briseida, aunque ha perdido a su marido y a sus tres hermanos en la guerra contra los aqueos, llorará desesperada la muerte de Patroclo y deseará ante todo casarse con Aquiles, el mismo que había dado muerte a su esposo y la había esclavizado<sup>204</sup>. También es célebre, por ejemplo, la lealtad de Tecmesa hacia su captor Ajax. Tras el suicidio del héroe, la esclava se clavará la espada muriendo sobre el cadáver de su amado señor.

Además de dioses, humanos y animales existen otros seres. Algunos son seres mixtos, en parte humanos, en parte animales, como los centauros, los sátiros, o el Minotauro, fruto de la unión sexual entre Pasífae y el toro. Algunos seres como los cíclopes y los lestrigones están cerca de la bestialidad, mientras que otros, como los feacios, se encuentran en un lugar intermedio entre los dioses y los humanos corrientes. A veces las barreras entre unas categorías y otras son difusas y pueden transpasarse, pero, a medida que se impone el orden, los seres extraños que poblaban el mundo primitivo son eliminados, el mundo se humaniza y se va estableciendo una mayor distancia entre unos tipos de seres y otros<sup>205</sup>.

Apuntábamos anteriormente que en una diosa la categoría divina hace que no pueda ser considerada como una mujer humana corriente, pero si bien las diosas podrán transgredir las normas impuestas sobre las mortales, ello no impedirá que estén sometidas a la autoridad patriarcal.

Junto al sexo, también la edad juega un importante papel en la jerarquía de los propios Olímpicos, de modo que Apolo, sabiamente, se retira del enfrentamiento contra Poseidón en el campo de batalla troyano, y Atenea no osa enfrentarse al dios del mar, permitiendo que su protegido Odiseo vague sin rumbo durante diez años hasta que Poseidón se ausente del Olimpo para comer con los etíopes. Ártemis será menos sabia, al enfrentarse a Hera que la golpeará con fuerza, teniendo huir llorosa, abandonando su arco<sup>206</sup>. El propio Poseidón tratará de enfrentarse a la voluntad de Zeus, mostrándose reacio a cumplir sus designios pues él es su hermano, y no su hijo

*Mejor sería que se guarde para sus hijas e hijos  
que ha engendrado esas terroríficas amonestaciones;  
ellos acatarán sus órdenes, aunque sea por la fuerza<sup>207</sup>.*

Pero Eris le recordará que las Erinias acompañan siempre a los de mayor edad<sup>208</sup>, dándole Poseidón la razón. En estos ejemplos se aprecia de manera clara que sexo y edad se entremezclan en las relaciones jerárquicas.

---

<sup>204</sup> Hom., *Il.* XIX, 282-300; el resto de las siervas de Aquiles y Patroclo llorarán también desconsoladas ante la muerte del héroe: Hom., *Il.* XVIII, 28-31.

<sup>205</sup> NIETO HERNÁNDEZ, Purificación, *Algunas reflexiones sobre Mitología Griega...*, esp. pp. 14-15.

<sup>206</sup> Hom., *Il.* XXI, 461-497.

<sup>207</sup> Hom., *Il.* XV, 197-199.

<sup>208</sup> Hom., *Il.* XV, 204.

La dominación patriarcal está presente también en otras criaturas míticas. Así por ejemplo, sobre los cíclopes se nos dice en la *Odisea*:

*Los cíclopes no tratan en juntas ni saben de normas  
de justicia; las cumbre habitan de excelsas montañas,  
de sus cuevas haciendo mansión; cada cual da la ley  
a su esposa y sus hijos sin más y no piensa en los otros*<sup>209</sup>.

Pese a su estado primitivo e incivilizado los varones conocen la institución del matrimonio y tienen una autoridad patriarcal sobre sus familias, pues los padres de familia pueden imponer su voluntad tanto a sus mujeres como a sus hijos.

En la *Odisea* encontramos dos razas similares a los seres humanos, pero a su vez muy diferentes. Nos referimos a los lestrigones, más cerca de los animales, ya que son antropófagos, y a los feacios, más cercanos a los dioses, con quienes mantienen relaciones de comensalidad. Pese a lo mucho que les diferencia, ambos parecen tener unos roles de género similares. Así Odiseo y sus compañeros encontrarán a la hija del rey de los lestrigones desempeñando una labor femenina como es recoger agua<sup>210</sup>. Odiseo también encontrará a la princesa feacia Nausícaa junto al agua, lavando la ropa. El siguiente pasaje es esclarecedor en lo referente a las relaciones de género de los feacios:

*...A los dos encontrólos en casa:  
a la madre sentada en el hogar en mitad de sus siervas  
dando vuelta a los copos purpúreos; el padre salía  
a este tiempo a reunirse en consejo con otros magnates,  
pues habíanlo llamado los nobles feacios. Al verlo  
frente a él se detuvo Nausícaa y habló de este modo;  
«¿Te vendrá bien, papá, que me ensamblen el carro de carga,  
alto y fuerte de ruedas? Ir pienso a la orilla del río  
con los bellos vestidos que están por lavar. ¡A ti mismo  
tanto gusto te da presentarte con trajes sin mancha  
cuando vas al consejo a tratar con los próceres! Tienes,  
además, cinco hijos que en casa han nacido: casados  
de los cinco son dos, los tres otros gallardos mancebos.  
Éstos, siempre que van a bailar, llevar quieren encima  
recién limpia la ropa: a mí toca el cuidar de ello todo»*<sup>211</sup>.

Pese a que la reina tiene un poder inusitado en Esqueria, no puede verse en la reina Arete ningún rasgo de carácter matriarcal o matrilocal<sup>212</sup>, siendo significativo el que

<sup>209</sup> Hom., *Od.* XI, 112-114.

<sup>210</sup> Hom., *Od.* X, 105-108.

<sup>211</sup> Hom., *Od.* VI, 51-65.

<sup>212</sup> Vid. FINLEY, Moses I., *El Mundo de Odiseo*, Fondo de cultura económica, México D.F., 1961. p. 46. Pese a que en la obra Homérica es evidente el carácter patriarcal de la sociedad feacia, algunos autores, como Hirnoven y Butterworth, defienden que en ella se encuentran todavía ciertos vestigios del poder femenino, pero desdibujados conscientemente por el autor, vid. REBORDA MORILLO, Susana,

aparezca hilando en las reuniones de hombres<sup>213</sup>. Es el rey quien se reúne con el consejo mientras ella teje y dirige las cuestiones domésticas. Las mujeres, como se muestran en este pasaje, no sólo eran reproductoras de ciudadanos, sino también del propio sistema esclavista<sup>214</sup>. Para entender el poder de Arete es necesario tener en cuenta su genealogía:

*En entrando verás a la reina en las salas. Areta  
y procede del mismo linaje  
de que Alcínoo su esposo ha nacido, señor de estas gentes:  
Posidón, el que agita la tierra, a Nausítoo primero  
engendró en Períbea, mujer de sin par hermosura;  
fue la hija menor que dejó Eurimedonte, el de altivo  
corazón, que reinó en los soberbios gigantes y al cabo  
a su pueblo insensato arruinó y a la par a sí mismo.  
Con aquella se unió Posidón y tuvieron por hijo  
a Nausítoo el magnánimo, rey de las gentes feacias  
que a Rexénor y Alcínoo a su vez engendró. Mas Apolo,  
el del arco de plata, dio muerte a Rexénor, casado  
hacía poco y aún joven, sin hijo varón; una hija  
sólo en casa dejó, que fue Areta: tomándola Alcínoo  
por esposa, la honró cual ninguna mujer se ve honrada  
que gobierna un hogar en la tierra, **sumisa a su esposo**<sup>215</sup>.*

En la genealogía de Arete es necesario tener en cuenta que no es una humana corriente, es una feacia descendiente de Poseidón. Ella es nieta de Nausítoo, hija de Rexénor y sobrina de Alcínoo. Habiendo engendrado Nausítoo dos hijos, existirían dos líneas dinásticas potenciales (como tendremos ocasión de ver, en la mitología griega aparecen multitud de conflictos entre hermanos por el poder) y aunque Arete no pueda

---

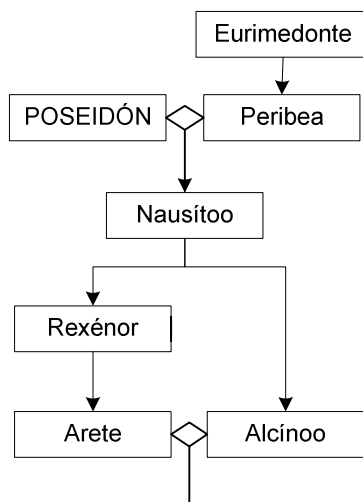
*Penélope y el Matriarcado...*, esp. pp. 32-33. Arete tiene autoridad pública, que le permite ejercer como mediadora y conciliadora en conflictos (algo frecuente en el mundo griego en mujeres con algún tipo de autoridad), lo que no debe confundirse con una autoridad política. Aunque sea considerada por su marido y por el pueblo, no tenía capacidad de decisión en asuntos masculinos. De este modo, Odiseo, por consejo de Nausícaa, actúa como suplicante de Arete, con la intención de ser bien recibido por el rey Alcínoo, quien puede tomar la decisión de acogerle, vid: DOLORES MIRÓN, María Dolores, *Nada que ver con Ares...*, esp. pp. 59-60.

<sup>213</sup> Como expone María Dolores Mirón, en la realidad mujeres activas políticamente, como la madre y las hermanas de Alejandro, también se dedicaban a labores textiles, realizando lujosos vestidos; Plutarco por su parte (*Moralia*, 257e) cuenta cómo Aretafila de Cirene, tras una intensa vida pública que llevó a la liberación de su ciudad de un tirano, rehusó participar en el gobierno para retirarse a los apartamentos de las mujeres pasando el resto de su vida ante el telar y en compañía de sus amigos y familia: MIRÓN PÉREZ, María Dolores, «Tiempo de mujeres, tiempo de hombres: género, ocio y trabajo en la Grecia antigua», *Arenal*, 8: 1, 2001, pp. 5-37, esp. p. 26.

<sup>214</sup> Véase al respecto PLÁCIDO SUÁREZ, Domingo, «La presencia de la mujer griega en la sociedad: democracia y tragedia», *Studia Historica, Historia Antigua*, 18, 2000, pp. 49-63, esp. p. 53; ídem, «La mujer en el oikos y en la polis: formas de dependencia económica y de esclavización», en REDUZZI, F; STORCHI, A., *Femmes-esclaves. Modèles d'interprétation anthropologique, économique, juridique*, Jovene, Nápoles, 1999, pp. 15-21, esp. p. 15. La primera autoridad de la señora en la casa, según la filósofa pitagórica Téano (s. IV a. C.) es la autoridad sobre las esclavas, sobre las que actúa como juez doméstico, señalando la necesidad de ser justa y compasiva, pero sin olvidar la disciplina, aplicando castigos justos cuando sea necesario, sin llegar al maltrato: DOLORES MIRÓN, María Dolores, *Nada que ver con Ares...*, esp. p. 59.

<sup>215</sup> Hom., *Od.*, VII, 53-68. Negrita mía.

ostentar la soberanía sí podría transmitir la legitimidad. El matrimonio tío/sobrino permitirá suprimir el conflicto, ya que sus hijos serán los únicos herederos<sup>216</sup>.



Como vemos la categoría femenina puede aplicarse a todo el orden jerárquico, desde los dioses hasta los animales, pues también se nos presentan varios pasajes en los que los machos destacan sobre las hembras entre diferentes especies animales. Existe pues una íntima relación entre el género y la dominación, pero también existe conflicto en las relaciones de género. Ya señalábamos que muchos mortales sufrirán por sus relaciones con los dioses, pero también los dioses sufrirán por los mortales, por la impropiedad que supone relacionarse con ellos<sup>217</sup>. Se enfrentarán entre sí para proteger o vengar a sus descendientes o amantes llegando en algunos casos a tener que sufrir duras penas, e incluso verse reducidos temporalmente a la condición de esclavo de un mortal. Es el caso de Apolo, que sirvió a Admeto durante un año como castigo por haber matado a los cíclopes que forjaron las armas con las que Zeus mató a Asclepio, hijo de Apolo<sup>218</sup>. Apolo aprendería de su error. Como señalamos anteriormente, se negará a combatir con su tío Poseidón en la guerra troyana. Se dirigirá a él con estas palabras:

*¡Agitador del suelo! Me dirías que en mis cabales no  
estoy si me avengo a combatir contigo por culpa de míseros  
mortales, que, semejantes a las hojas, unas veces  
se hallan florecientes, cuando comen el fruto de la tierra,  
y otras veces se consumen exánimes. ¡Ea, cuanto antes  
cesemos nuestra lucha! ¡Que diriman ellos solos su porfía!»  
Tras hablar así, se dio la vuelta, pues el respeto  
le impedía trabar sus manos contra el hermano de su padre<sup>219</sup>.*

<sup>216</sup> WULFF ALONSO, Fernando, *La fortaleza asediada...*, pp. 149ss.

<sup>217</sup> WULFF ALONSO, Fernando, *Mito y Rito...*, esp. 6.

<sup>218</sup> Apollod. *Bibl.* III, 10, 4; Phld., *De pietate*, 34; *School. Eur., Alc.*, 1.

<sup>219</sup> Hom., *Il.* XXI, 462-469.

Encontramos aquí la clave para poder comprender porqué la Edad de los Héroes tenía necesariamente que finalizar. Las uniones de seres divinos y mortales provocaban enfrentamientos que ponían en peligro el orden cósmico. Como le dice Hera a Hefesto, cuando el dios hizo arder al dios río Escamandro para proteger a Aquiles, *no está bien repeler a un dios inmortal por culpa de simples mortales*<sup>220</sup>. Era necesario que el mundo divino y el humano se distanciasen. De que ello ocurriese se encargaría, como garante del orden del universo, Zeus. Las relaciones entre dioses y mortales se realizarían a través del rito<sup>221</sup>, marcándose aún más la distancia y el sometimiento de los humanos.

Era el poder de Afrodita el responsable de que se produjesen esas uniones entre inmortales y mortales<sup>222</sup>. Su nacimiento fue necesario para el establecimiento del orden olímpico, pues su campo de actuación estable la necesidad de la distribución de las funciones generativas entre los dos sexos. Para la imposición del orden, era fundamental, como expone Madrid Navarro<sup>223</sup>, privar a las divinidades primordiales de su capacidad partenogenética. Sin embargo la diosa vendrá unida a otros rasgos negativos, al ir acompañada en su cortejo por algunas hijas de la Noche como son las mentiras, el engaño y el deseo<sup>224</sup>. Es inevitable que surjan los conflictos.

Bastará, para hacernos una idea de los desordenes que podía provocar el tremendo poder del amor y el deseo, con que desenredemos algunos de los mitos que pueden originarse a partir de los amores de Afrodita con Ares, que tantas veces han sido representados a lo largo del tiempo. El amor y la muerte estarán íntimamente ligados<sup>225</sup>. Siguiendo estos mitos podremos tener una visión general de la imagen que los griegos tenían acerca de cómo podían ser las relaciones de género en el Olimpo.

La familia olímpica era claramente Patriarcal y las relaciones entre los dioses y las diosas distaban mucho de ser equitativas, como no podía ser de otra forma, ya que el imaginario mítico reproduce la realidad de las relaciones sociales de dominación y contribuyendo al mantenimiento del poder y la sumisión. Ni siquiera Hera podía evitar ser avasallada por Zeus<sup>226</sup>, que llega a amenazarla duramente:

<sup>220</sup> Hom., *Il.* XXI, 379-380.

<sup>221</sup> WULFF ALONSO, Fernando, *Mito y Rito...*, pp. 3-10.

<sup>222</sup> Como dice Carmen Sánchez: *En el mundo clásico el poder de Venus o Afrodita es una fuerza de la naturaleza, de la physis, que atrapa por igual a todos los seres vivos condenados a reproducirse. Otra fuerza invencible es la de su hijo Eros. La belleza en forma de mujer y de adolescente, los sujetos de deseo erótico de griegos y romanos*: SÁNCHEZ, Carmen, *Arte y erotismo...*, p. 13.

<sup>223</sup> MADRID NAVARRO, Mercedes, *La misoginia en Grecia...*, pp. 91-92.

<sup>224</sup> Hemos tratado a las hijas de la Noche en PÉREZ MIRANDA, Iván; CARBÓ GARCÍA, Juan Ramón, «Hijas de la Noche (I): mito, género y nocturnidad en la Grecia antigua», en *ARYS*, 8, 2009-2010 (2011), pp. 141-154 y en CARBÓ GARCÍA, Juan Ramón; PÉREZ MIRANDA, Iván, «Hijas de la Noche (II): un destino para las Parcas», en *ARYS*, 8, 2009-2010 (2011), pp. 129-140.

<sup>225</sup> Sobre la estrecha relación entre los ámbitos de Ares y de Afrodita resulta esclarecedora la obra de IRIARTE, Ana; GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta, *Entre Ares y Afrodita...*, esp. pp. 19-45.

<sup>226</sup> Sobre el desequilibrio notorio entre las figuras de Zeus y Hera, y su matrimonio, véase: BERMEJO BARRERA, José Carlos, «Zeus, Hera y el matrimonio sagrado», en *Polis*, nº 1, 1989, pp. 7-24. Molas Font considera que los maltratos recibidos por Hera evidencian el ejercicio de violencia contra las mujeres (a las que ellas opondrían resistencia) que acompañaría a la implantación del sistema patriarcal producido por



*Querida, siempre estás imaginando y de ti no me escapo.  
Nada podrás hacer y, sin embargo, más lejos de mi corazón  
estarás y esto para ti aún más estremecedor será.  
Y si así es eso, para mí va a ser grato,  
conque en silencio siéntate y obedece mi palabra,  
no sea que no te valgan cuantos dioses hay en el Olimpo,  
si más cerca voy, cuando mis manos infandas te lance<sup>227</sup>.*

Ningún dios tiene poder suficiente para mediar en el conflicto. Hefesto lo intentará aconsejando cautela a su madre, pues ya anteriormente trató de oponerse a la cólera de Zeus contra Hera y resultó mal parado, cuando *Zeus la había suspendido del Olimpo por haber enviado una tempestad contra Heracles, mientras navegaba tras la toma de Troya<sup>228</sup>*. Hera debe aceptar ser sumisa con respecto a su esposo. El consejo de Hefesto es:

*Ten ánimo, madre mía, y aguanta aún cuitada;  
que a ti, amada como eres, en mis ojos no haya de verte  
golpeada, que entonces en nada podré, aun afligido,  
valerte: doloroso es, por cierto, el Olímpico para enfrentársele,  
pues ya otra vez a mí, por defenderte ardoroso,  
me precipitó, agarrándome por el pie, lejos de la estancia divina.  
Todo el día fui llevado aquí y allá y, al tiempo que el sol se sumergía,  
caí en Lemnos y escaso ya era dentro de mí el ánimo;  
allí recién caído, los varones sintios aparte me llevaron<sup>229</sup>.*

Hefesto, que cayó en Lemnos, fue salvado, como cuenta Apolodoro, por Tetis, lo que nos da muestra de la buena relación existente entre el dios del fuego y la diosa marina a la que tendrá ocasión de agradecer sus favores socorriendo a su hijo Aquiles durante la Guerra de Troya y forjándole armas divinas.

Zeus se unió a Hera, pero anteriormente había tenido una hija con Deméter, hija que entregaría en matrimonio a Hades, contra su voluntad<sup>230</sup>.

---

movimientos migratorios de pueblos indoeuropeos que tendrían como consecuencia la aculturación de las comunidades humanas (sic) autóctonas de raíces neolíticas que se manifestaría, en la esfera ideológica, por la suplantación de una religión politeísta femenina basada en el culto a la fertilidad, que otorgaba reconocimiento, respeto y autoridad a las mujeres, por un panteón preponderantemente masculino, asociado a las actividades bélicas, vid. MOLAS FONT, María Dolors, *La violencia contra las mujeres...*, esp. pp. 33-34. Nosotros no estamos de acuerdo en absoluto con esta hipótesis sobre la implantación del Patriarcado y creemos, en todo caso, que en relación a la «violencia doméstica» en el Olimpo es necesario añadir otras violencias como la ejercida por Hera hacia Hefesto (Hom., *Il.* XVIII, 394-399) o hacia Ártemis (Hom., *Il.* XXI, 481-496).

<sup>227</sup> Hom., *Od.* I, 560-567.

<sup>228</sup> Apollod. *Bibl.* I, 3, 5. Apolodoro narra la defensa de Hefesto a Hera tras contar que el dios nació por partenogénesis de ésta, lo que podría explicar, en este caso, que tomase partido por su madre, vid. GONZÁLEZ GARCÍA, Francisco Javier, *Mito e ideología...*, esp. p. 178.

<sup>229</sup> Hom., *Od.* I, 586-594.

<sup>230</sup> No sólo Zeus y Hades se opondrán a la voluntad de Deméter, pues sería violada por Poseidón mientras la diosa buscaba desesperada a su hija, engendrando al caballo divino Arión. Ella adoptaría la apariencia de la Erinia Tilfosa o la de una yegua, y Poseidón la de un caballo: Apollod. *Bibl.* III, 6, 8; Paus. VIII, 25, 4-10; 42, 1-6; Ov., *Met.* VI, 118-119.

Pero las escenas de «violencia doméstica» entre Zeus, Hera y Hefesto no acaban aquí; pues no sólo de Zeus recibe agresiones el maltratado Hefesto, sino también de su propia madre<sup>231</sup>. No cabe duda que Hefesto es hijo de Hera; unas versiones le hacen hijo de Zeus y Hera<sup>232</sup> y otras de Hera exclusivamente<sup>233</sup>, que lo habría engendrado sola, despechada por el nacimiento de Atenea, traída al mundo sin intervención de mujer<sup>234</sup>. Esta versión no puede conciliarse con la conocida escena, tantas veces representada<sup>235</sup>, y que narra Píndaro<sup>236</sup>, de Atenea naciendo de la cabeza de Zeus que es abierta a golpes de martillo de Hefesto [FIG. 8].

<sup>231</sup> Que también aparece golpeando a Ártemis en Hom., *Il.* XXI, 481-496:

*«¿Cómo! ¿Es que tú, impúdica perra, ansías ahora oponerte a mí? Temible soy yo para ti si deseas rivalizar con mi furor, por mucho que seas arquera y que Zeus te haya hecho una leona para las mujeres y te haya otorgado matar a la que quieras. Mucho mejor es que sigas exterminando por los montes fieras y agrestes ciervas antes que medir tu fuerza con los poderosos. Mas si quieres instruirte en el combate, te vas a enterar de cuán superior soy a ti, aunque rivalizas con mi furor». Dijo, y mientras con la izquierda le asía por la muñeca ambas manos, con la derecha le quitaba el arco de los hombros y le pegaba con él en las orejas, mientras ella sonreía y la otra giraba a cada golpe; y las raudas saetas se le caían. La diosa huyó derecha con la cabeza gacha, como la paloma que ante el acoso del gavilán vuela a una cóncava roca y se mete en la hendidura, pues no era su sino ser atrapada; así ella huyó llorosa, abandonando allí mismo su arco.*

<sup>232</sup> Hom., *Il.* I, 571, ss; *Hymn. Hom. Ap.* 317.

<sup>233</sup> Hes., *Theog.* 927 ss.

<sup>234</sup> En otras versiones es al monstruo Tifón a quien Hera habría alumbrado por despecho: *Himno Homérico a Apolo*, v. 305 ss, aunque en las versiones más extendidas Tifón es en realidad hijo de Gea, bien exclusivamente, bien de su unión con el Tártaro: Hes., *Theog.* 820 ss., *Apollod. Bibl.* I, 6 3.

<sup>235</sup> Imagen sorprendente, como dice Lisarrague, ya que esta inversión de la relación del parto normal es la única representación del parto, pues los *asuntos de mujeres no se han de mostrar, carecen de interés para los pintores, a quienes no les preocupa el funcionamiento biológico del cuerpo*: LISARRAGUE, Françoise, «Una mirada ateniense», en DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente, Tomo 1 La Antigüedad* (bajo la dirección de Pauline Schmitt Pantel), Altea, Taurus, Alfaguara, Madrid, 1991, pp. 181-245, esp. pp. 209-210. Podríamos añadir algunas representaciones del nacimiento, pero sin madre, como la de Dioniso, del cuerpo de Zeus, o la de Pandora, de la Tierra (si bien este no sería exactamente un parto ya que a diferencia de Erictonio, que nace de la tierra, Pandora es creada, vid. GEARY, Patrick J., *Women at the Beginning. Origin Myths from the Amazons to the Virgin Mary*, Princeton University Press, Princeton, 2006, esp. p. 14). Otro extraño parto sería el representado por un lécito del *Metropolitan Museum of Art* de Nueva York (B 1687) en el que aparece Perseo huyendo con la cabeza cortada de Medusa, de cuyo cuello surge Pegaso, vid. FRONTISI-DUCROIX, Françoise, *El hombre-ciervo y la mujer-araña...*, pp. 74-77, 211-213.

<sup>236</sup> Pin., *Ol.* VII, 35-38.



[FIG. 8] NACIMIENTO DE ATENEA  
ca. 560 a. C. Kylix ático de figuras negras  
*British Museum*, Londres, Gran Bretaña

Según otras versiones sería Prometeo el autor del hachazo<sup>237</sup>, en incluso aparece en su lugar Hermes, en el templo de bronce de Esparta del siglo VI a. C.<sup>238</sup>

La cojera de Hefesto pudo deberse al golpe recibido tras ser arrojado del Olimpo por Zeus, o bien pudo nacer cojo, y Hera, avergonzada como madre, lo habría arrojado del Olimpo para ocultarlo de la vista de los demás dioses<sup>239</sup>. La deformidad podría explicarse entonces porque el hecho de concebir a Hefesto sola es una acción antinatural, y el resultado lógico es que dé a luz a un ser monstruoso, lo que contrasta con la figura de Atenea. Siguiendo esta versión, Hefesto forjó entonces una trampa en forma de trono de oro, con cuerdas invisibles, que atraparían a su madre cuando esta se sentase en él<sup>240</sup>. Hefesto rechazó escuchar lo que los dioses tenían que decir sobre este asunto hasta que Dioniso<sup>241</sup>, que mantenía con él una buena relación, lo emborrachó y lo llevó a los cielos, donde liberaría a Hera, y recibiría la mano de Afrodita.

En el templo de Dioniso en Atenas es representada, ya en el último cuarto del siglo V a. C., la imagen de Dioniso conduciendo Hefesto al Olimpo. El mismo motivo aparece en el conocido vaso François [FIG. 9], fabricado poco después del 570 a. C. y firmado por el alfarero Ergotimo y el pintor Clitias.

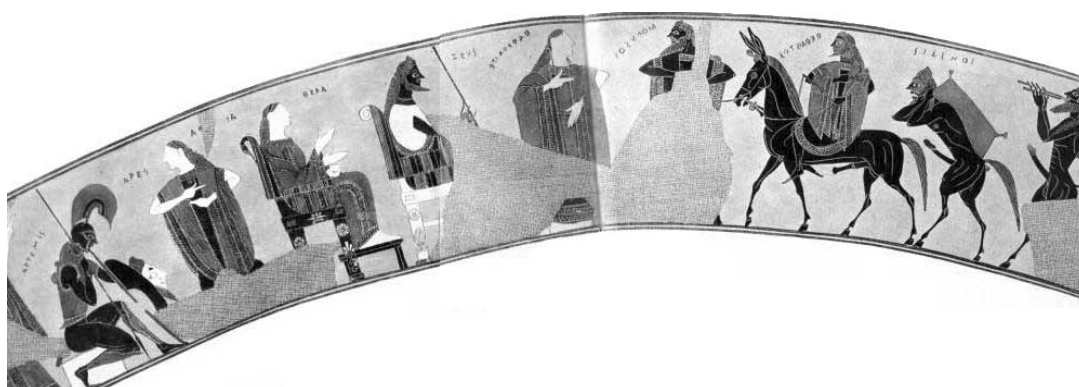
<sup>237</sup> Eur., *Ion* 455-457, Apollod. *Bibl.* I, 6, 3.

<sup>238</sup> PICKLESIMER, María Luisa, «La risa de los dioses y el trono trucado de Hefesto», en *Florentia Iliberritana*, n° 7, 1996, pp. 265-289, p. 272.

<sup>239</sup> Hom., *Il.* XVIII, 394-399.

<sup>240</sup> Paus. I, 20, 3.

<sup>241</sup> Sobre la representación en el arte del regreso de Hefesto con Dioniso al Olimpo cfr. CARPENTER, Thomas H., *Arte y Mito en la Antigua Grecia*, Barcelona, Ed. Destino, 2001, pp. 13-17 y 22-28; HAYDREEN, Guy, «The Return of Hephaistos, Dionysiac Processional and the Creation of a Visual Narrative», *The Journal of Hellenic Studies*, 124, 2004, pp. 38-64. Según Haydreen, las representaciones visuales del mito corresponderían con una forma particular de procesión ritual dionisica.



[FIG. 9] VASO FRANÇOIS

ca. 570 a. C. Terracota pintada. Procedente de una tumba etrusca de Chiusi

Clitias (pintor) y Argótimos (ceramista)

*Museo archeologico nazionale di Firenze*, Florencia, Italia

En esa imagen vemos a Hera sentada en el trono atada, interpretamos, con cadenas invisibles, esperando impaciente a ser liberada. Ares aparece sentado en un bloque de piedra, abatido por su fracaso a la hora de hacer regresar a Hefesto, y Atenea, con las manos extendidas, indicando que él ha fracasado donde Dioniso ha conseguido tener éxito. Esta interpretación concuerda bien con la fuente más antigua del mito, unos fragmentos de un himno de Alceo recogidos por Page<sup>242</sup>:

<sup>242</sup> PAGE, D. L., *Lyrica Graeca Selecta*, Oxford 1968, fr. 164 a-d, citado por PICKLESIMER, María Luisa, «La risa e los dioses y el trono trucado de Hefesto», en *Florentia Iliberritana*, n° 7, 1996, pp. 265-289, p. 283.

- a) «de modo que ninguno de los dioses olímpicos podrán desatarla excepto él».
- b) «y dice Ares que llevará a Hefesto por la fuerza».
- c) «a la morada de los doce».

Otra posible interpretación, desde nuestro punto de vista, podría ser que Ares está dolido porque Zeus va a entregar a Hefesto la mano de Afrodita, que aparece delante de Zeus y Hera<sup>243</sup>.

Un cuarto fragmento incierto dice que «rieron los dioses inmortales», aunque no sabemos el motivo de la risa, quizás de felicidad al ver a Hera liberada, quizá a petición de Hefesto, o quizás como burla a Ares por haber fracasado donde Dioniso tuvo éxito.

Este dios, Dioniso, uno de los muchos hijos engendrado por Zeus con una mortal, en este caso la princesa tebana Sémele, obtendría en este episodio nada menos que un puesto entre los doce dioses olímpicos, el puesto que le habría correspondido a Hestia, la mayor de entre los hijos de Cronos y Rea, que permanecerá virgen y apartada del poder, dejando de suponer así una posible amenaza al orden establecido por su hermano Zeus pues, de haber tenido relaciones uno de los olímpicos con la primogénita de Cronos y Rea, el poder del hijo de ambos habría sido enorme, hecho que podría haber desestabilizado las relaciones de poder entre los olímpicos. La domesticación de Hestia, supone evitar el peligro potencial que podría haber tenido su descendencia<sup>244</sup>.

Por su parte, Hefesto ganaría, como decimos, la mano de Afrodita<sup>245</sup>. Como dice Eva Cantarella no están claras las razones por las que Zeus decidió entregar la mano de Afrodita a Hefesto, proponiendo ella que tal vez fuese entregada a modo de compensación por el hecho de haber sido arrojado del Olimpo con motivo de una de las frecuentes y tempestuosas peleas entre Zeus y Hera<sup>246</sup>. Lo que sí parece claro es que el deseo de Afrodita no jugó ningún papel en la decisión de su matrimonio con Hefesto.

La diosa del Amor, como es de esperar, no se caracteriza por su fidelidad. Siendo esposa de Hefesto, Afrodita no tardará en convertirse en amante de su hermano Ares<sup>247</sup>.

---

Vid.: HAYDREEN, Guy, «The Return of Hephaistos, Dionysiac Processional and the Creation of a Visual Narrative», *The Journal of Hellenic Studies*, 124, 2004, pp. 38-64, esp. pp.38-39.

<sup>243</sup> Este vaso contrasta con un dinos de figuras negras (Londres, Museo Británico. 1971, II-1.1) que representa la boda de Tetis y Peleo y en el que parecen cinco carros de parejas de dioses entre los que se encuentra el carro de Afrodita y Ares vid. LISARRAGUE, Françoise, *Una mirada ateniense...*, esp. pp. 188-189.

<sup>244</sup> Lo mismo sucede con Tetis, quien estaba destinada a engendrar un hijo que superase a su padre. Las solución en el caso de la nereida pasó por casarla con un mortal, Peleo, cuyas hazañas serían superadas por las de su hijo Aquiles.

<sup>245</sup> Afrodita es la esposa de Hefesto en la *Odisea*, en otras versiones del mito la esposa de Hefesto será otra diosa caracterizada por su belleza: la Gracia Cáríte en Hom., *Il.* XVIII, 382, ss.; la Gracia Aglaya en Hes., *Theog.* 945.

<sup>246</sup> CANTARELLA, Eva, *El dios del amor...*, p. 20.

<sup>247</sup> La relación de parentesco entre Ares, Hefesto y Afrodita varían según las versiones: Ares y Hefesto son hermanos por parte de madre en todas ellas, y por parte de madre y padre, en algunas. Afrodita sería hermana de Ares por parte de padre si aceptamos la versión homérica en la que aparece como hija de

Hefesto se enterará de la infidelidad de su esposa avisado por el Sol<sup>248</sup>, y tenderá una trampa a los amantes: una red en torno al lecho conyugal<sup>249</sup> que les atraparé en pleno acto amoroso, lamentándose de la infidelidad de su esposa; infidelidad por la que tiene derecho a exigir que le sean devueltos los *bedna* que entregó a Zeus por la mano de Afrodita:

*Tardarán, bien de cierto, en poder variar de postura  
por amor que se tengan y bien pronto vendrán a cansarse  
uno y otro de estar en la cama, mas no ha de soltarlos  
ese ardid y atadura hasta tanto que el padre me vuelva  
cuanto yo le entregué por la cínica moza, que tiene  
hija hermosa, en verdad, pero bien disoluta*<sup>250</sup>.

A continuación Hefesto mandará llamar, para escarnio de Ares y Afrodita, al resto de los dioses. Las diosas, por pudor, se quedarían en sus casas. Al igual que las mujeres griegas estaban relegadas al ámbito doméstico, al *oikos*, los personajes femeninos mitológicos, incluso divinos, también deben quedarse en el interior de sus casas por pudor. Aunque la astucia de Hefesto pone en vergüenza a Ares y Afrodita, quizá sea él quien más avergonzado acabe:

*...y alguno  
murmuró de este modo mirando al que estaba a su lado:  
«Las maldades no triunfan y el lento adelanta al ligero:  
así Hefesto con ser tan pesado le dio caza a Ares,  
que es el dios más veloz del Olimpo; valiése de astucias,  
pues es cojo, y el otro le habrá de pagar su adulterio.»  
De este modo entre sí conversaban los dioses y Apolo  
el augusto, nacido de Zeus, hablábale a Hermes:  
«¿Dime, oh Hermes divino, de bienes dador, mensajero!  
¿Tú quisieras también, aun sujeto por trabas tan recias,  
en sus lechos al lado dormir de Afrodita dorada?»  
Contestándole dijo, a su vez, el heraldo Argifonte:  
«¡Ojalá fuera así, flechador rey Apolo, y sujeto  
por cadenas tres veces más duras que aquél, y aun a vista  
de vosotros los dioses y a un tiempo de todas las diosas  
consiguiera yo al lado dormir de Afrodita dorada!»<sup>251</sup>.*

---

Zeus y de Dione, y hermana de Hefesto por parte de padre si aceptamos esta versión, y la que hace a Hefesto hijo de Zeus y Hera y no sólo de Hera.

<sup>248</sup> El Sol será castigado por la diosa a través de su hija Pasífae a quien Afrodita hará enamorarse del toro de Creta con quien tendrá relaciones, engendrando al terrible Asterio, más conocido como Minotauro. Las hermanas de Pasífae, Circe y Calipso, serán desdichadas por motivos amorosos, del mismo modo que lo será también su sobrina Medea.

<sup>249</sup> Hefesto parece ser el único capaz de crear ataduras capaces de retener a un dios, como hizo también con Hera, ya que las ataduras corrientes se deshacen, incapaces de retener a un dios; así se libera con facilidad Hermes de las ataduras de Apolo (*Hymn. Hom. IV, Merc. 409-414*) o Dioniso (*Hymn. Hom. VII, Bacch. 10-12*).

<sup>250</sup> Hom., *Od. VIII*, 315-320.

Y según algunas versiones tardías, sí logrará Hermes yacer junto a Afrodita y engendrar un hijo cuyo nombre recordaba a la vez los de su madre y su padre: Hermafrodito<sup>252</sup>. Este hermoso dios rechazará a la ninfa Salmacis, que pedirá a los dioses, abrazando fuertemente a Hermafrodito, que jamás pudiesen separarse sus cuerpos. Ambos serán entonces unidos en un solo ser de doble naturaleza (que suele aparecer en las obras de arte como compañero de Dioniso), y las aguas del lago Salmacis harán perder, desde ese momento, la virilidad a quien se bañase en él<sup>253</sup>. Diodoro asimila a Hermafrodito y Príapo, hijo de Afrodita y Dioniso (aunque también se le hace hijo de Zeus o de Adonis).

El caso de Hermafrodito es significativo, pues nos encontramos ante un personaje de sexo hermafrodita; un dios menor, pero que tal vez asimile ciertos rasgos de su madre que en ocasiones es adorada bajo rasgos bisexuales, adquiriendo rasgos de Ištar e Inanna, diosas que tienen su reflejo también en la Astarté fenicia, la Anat de los cananeos, la Ailat de los árabes, la Tanit cartaginesa, o la Atargatis de los filisteos<sup>254</sup>.

Hefesto estaba dolido por la infidelidad de Afrodita y tratará de tener relaciones con Atenea quien, como es natural, acudía frecuentemente a encargarle armas. La diosa huirá de él pero, pese a su cojera, Hefesto le dará alcance y en el forcejeo parte del semen del dios se esparcirá por la pierna de Atenea. La diosa se secará con lana que arrojada al suelo hará nacer un niño, Erictonio, que la diosa recogerá y entregará a las hijas de Cécropo para su cuidado<sup>255</sup>. Este personaje será utilizado en la propaganda ideológica ateniense para, partiendo del mito de su autoctonía, justificar el imperialismo de Atenas. Como expone Tyrrell:

*La justicia metafísica de la autoctonía (nacer de la Tierra misma) era otro elemento del mensaje de la violencia justa. Las angustias por su imperialismo eran aquietadas por la*

<sup>251</sup> Hom., *Od.* VIII, 327-342.

<sup>252</sup> Ov., *Met.* IV, 285, ss.

<sup>253</sup> Lo que supondría adoptar el rol pasivo en lugar de el rol activo en las relaciones sexuales, vid. ROBINSON, M., «Salmacis and Hermaphroditus: When two become One: (Ovid, *Met.* 4.285-388)», *The Classical Quarterly*, New Series, 49, 1, 1999, pp. 212-223, esp. pp. 212-214.

<sup>254</sup> GUALERZI, Saverio, «Afrodita: la natura ambigua dell'amore», *Revista Storica dell'Antichità*, 2001, pp. 221-259, esp. 233. En estas figuras amor y violencia van unidos; vid. DEL OLMO LETE, Gregorio, «Figuras femeninas en la mitología y la épica del Antiguo Oriente», en VV.AA., *La dona en l'antiguitat. La mujer en la antigüedad. La donna nell'antichità*, Ed. AUSA, Barcelona, 1987, pp. 7-25, esp. pp. 11-14. La diosa Afrodita es importante como diosa del amor y la sexualidad, pero también como diosa poliada. Habría estado, como analiza Miriam Valdés, vinculada a la guerra y a la iniciación de los jóvenes a la guerra y al matrimonio y la sexualidad, asociada con el travestismo, masculino, pero sobre todo femenino, en la Grecia continental, vid. VALDÉS, Miriam, «El papel de Afrodita en el alto arcaísmo griego. Política, guerra, matrimonio e iniciación», *Polifemo*, suplemento 2, Messina, 2005, esp. p. 5; eadem, «Los espacios de Afrodita en la polis arcaica de Atenas», *ARYS*, 5, 2002, pp. 3-30, esp. p. 9, 19.

<sup>255</sup> Apollod. *Bibl.* III, 14, 6. Otra versión menos conocida, también recogida por el pseudo-Apolodoro, hace a Erictonio hijo de Hefesto y de Átide, hija de Cráneo. Un ejemplo de las representaciones del nacimiento de Erictonio: copa de figuras rojas Berlín, F 2537. Higino por su parte une el mito del nacimiento de Erictonio con el del regreso de Hefesto al Olimpo conducido por Dionisos, haciendo que Hefesto sea convencido por Hermes para pedir en matrimonio a Atenea a cambio de la liberación de Hera. Atenea se resistiría a consumir el matrimonio, naciendo Erictonio de la tierra al caer el semen de Hefesto en ella (Hig., *Fab.* 66).

*creencia de que los hombres justos por virtud de su nacimiento no podían hacer mal. La derrota de las amazonas –imperialistas como ellos pero (no siendo autóctonas) injustas– se ofrece como prueba de la «justa» cuna de los atenienses<sup>256</sup>.*

Ares también aparece unido a Eos, la Aurora, a quien, por ceder a los deseos del dios de la Guerra, castigará Afrodita<sup>257</sup>, condenándola a estar eternamente enamorada (se unió a Orión, Céfalo, Clito y Titono)<sup>258</sup>.

Por su parte, Afrodita tendrá relaciones con Adonis, nacido de la unión incestuosa de Tías, el rey de Siria y de su hija Mirra<sup>259</sup> (condenada por Afrodita, encolerizada por que no la veneraba, a desear relaciones incestuosas con su padre). Mirra engañará a su padre con la ayuda de su nodriza, Hipólita, para poder tener relaciones con él durante 12 noches, hasta que fue descubierta por el rey Tías. Mirra pidió la protección de los dioses y fue transformada en árbol (el árbol de la mirra), de cuya corteza nació Adonis. Afrodita confió al niño a Perséfone, que posteriormente, prendada de él, se negará a devolvérselo, teniendo Zeus (o la ninfa Calíope) que mediar, decidiendo que un tercio del año lo pasase con Afrodita, otro tercio con Perséfone y el último con quien él decidiese. De esta manera, Adonis pasaba dos tercios del año con Afrodita y un tercio con Perséfone, recordándonos inevitablemente el mito de Deméter y Perséfone.

Pero las relaciones entre dioses y mortales son peligrosas, especialmente para éstos. Adonis morirá debido a las disputas entre dioses, a causa de las heridas causadas por un jabalí enviado por Ares<sup>260</sup>, celoso de su relación, o bien por Ártemis<sup>261</sup> o su hermano Apolo, a cuyo hijo, Erimanto, Afrodita cegó por verla cuando se bañaba desnuda<sup>262</sup>.

Las repercusiones de la relación entre Afrodita y Adonis no acaban aquí:

<sup>256</sup> Vid. TYRRELL, William Blake, *Las Amazonas...*, pp. 54 ss.

<sup>257</sup> GRIMAL, Pierre, *La mitología...*, p. 51.

<sup>258</sup> Es este un rasgo peculiar de la diosa Afrodita, que ejerce su venganza sobre las figuras femeninas. Así, la diosa se vengará de Diomedes, de quien recibe una herida en la Guerra de Troya, provocando la infidelidad de su esposa Egialea.

<sup>259</sup> Apollod. *Bibl.* III, 14, 4. Mirra también recibirá el nombre de Esmirna.

<sup>260</sup> GRIMAL, Pierre, *La mitología griega...*, p. 50.

<sup>261</sup> A pesar de que ambas diosas son «Señoras de las Bestias», las discrepancias entre la diosa virgen y la diosa de la sexualidad es evidente. Se explica así también la intervención de Afrodita en el trágico fin de Hipólito, protegido de Ártemis, cuyo fin ejemplifica el hecho de que la castidad es un lujo divino al que sólo pueden optar las divinidades, no los mortales, como Hipólito o Atalanta que serán cruelmente castigados: LORAUX, Nicole, *¿Qué es una diosa?...*, esp. p. 40.

<sup>262</sup> El mito es similar al de Tiresias, cegado por ver desnuda a Atenea, o al de Acteón, transformado en ciervo y devorado por sus perros por haber visto el cuerpo desnudo de Ártemis, o al de Calidón, convertido en piedra en la montaña que lleva su nombre, junto al Aqueloo, por observar a Ártemis mientras se bañaba desnuda (Plut., *De Fluv.* 22, 1; 22, 4). Otro personaje similar es el cretense Sípertes, que vería desnuda a Ártemis y cuyo castigo sería ser transformado en mujer (Ant. Lib., *Met.* 17). El actuar como virgen y jueza no es pues un rasgo propio de Atenea, debido a haber nacido sólo de varón, ni tampoco actúa Atenea de una manera especialmente cruel o justiciera, como interpreta FERNÁNDEZ GARCÍA, Verónica, «Nacer de Hombre nacer de Mujer, los nacimientos partenogénicos de la generación de los dioses Olímpicos: Ateneas y Hefesto», *El Futuro del Pasado*, nº 2, 2011, pp. 545-577, esp. pp. 556-560, sino que el motivo del mortal castigado por ver a una diosa bañarse desnuda es recurrente, especialmente vinculado a Ártemis, que no nace por partenogénesis.



*Clío, por la ira de Afrodita, a quien ella había reprochado su pasión por Adonis, se enamoró de Piero, hijo de Magnes; de esta unión nació Jacinto, del que se prendó Támiris, hijo de Filamón y de la ninfa Argiôpe, y fue así el primero en enamorarse de varones. Más tarde Apolo, que también amaba a Jacinto, lo mató involuntariamente al lanzar el disco<sup>263</sup>.*

Los ejemplos expuestos son muestras de que las relaciones entre dioses y mortales provocan una situación caótica que lleva al enfrentamiento de los dioses entre sí, una situación a la que Zeus, como garante del orden, debe poner remedio. El comienzo de la *Ilíada* hace referencia a la voluntad de Zeus:

*Canta, oh diosa, la cólera del Pelida Aquileo; cólera funesta que causó infinitos males a los aqueos y precipitó al Hades muchas almas valerosas de héroes, a quienes hizo presa de perros y pasto de aves —cumplíase la voluntad de Zeus— desde que se separaron disputando el Atrida, rey de hombres, y el divino Aquiles<sup>264</sup>.*

Se cumplía su voluntad, que no era otra que la separación definitiva del mundo divino y el mundo mortal.

Un fragmento de la *Cipriada*, atribuida a Homero o a Estasino de Chipre cuenta sin embargo, que el motivo era aligerar de hombres la tierra:

*Hubo un tiempo en que innumerables tribus de hombres, vagando por la tierra... la anchura de la tierra de profundo seno. Zeus, al notarlo, se apiadó y decidió en su prudente espíritu aligerar de hombres la tierra que todo lo nutre, excitando la gran contienda de la guerra iliaca para que el peso de los hombres disminuyera por medio de la muerte; y los héroes matábanse en Troya los unos a los otros: cumplíase la voluntad de Zeus<sup>265</sup>.*

El poder de Afrodita, al que sólo tres diosas, Atenea, Ártemis y Hestia, pueden resistirse, debe supeditarse al poder de Zeus, quien no desea que la diosa siga quebrantando los límites entre mortales e inmortales a través del nacimiento de seres mixtos. A partir del nacimiento de Eneas, el último semidiós, se restituirá la barrera que separa a mortales e inmortales y que Afrodita había transgredido con tanta ligereza, tal y como se narra en el *Himno Homérico V, A Afrodita*.

Con la muerte de los últimos grandes héroes que cayeron junto con las sagradas murallas de Tebas y Troya se cumplirá la voluntad de Zeus, dispuesto incluso a aceptar la muerte de sus hijos para que los límites del mundo humano y del divino quedasen

<sup>263</sup> Apollod. *Bibl.* I, 3, 3. No sería por tanto un final feliz como sugiere ZARAGOZA GRAS, Joana, «Violencia y misoginia: los raptos», en MOLAS FONT, María Dolors; GUERRA LÓPEZ, Sonia; HUNTINGFORD ANTIGAS, Elisabet; ZARAGOZA GRAS, Joana, *La violencia de género en la antigüedad*, Instituto de la Mujer, Madrid, 2006, pp. 63-95, esp. p. 74, quien lo pone como ejemplo de la posibilidad de que se produzca un final feliz cuando una divinidad masculina se encapricha de un humano. Siendo en parte cierta su interpretación de que las relaciones entre dioses y hombres pueden tener final feliz (caso paradigmático es el de Ganímedes, divinizado por Zeus), frente a las relaciones, más complicadas, en las que forman parte diosas, o mujeres mortales, la mitología está llena de complejidades y excepciones que deben tenerse en cuenta. Así, una mortal puede recibir la inmortalidad, como en el caso de Ariadna, unida a Dioniso, y lo mismo sucede en el caso de Peleo, unido a Tetis (la unión de una diosa y una mortal hubiese sido inconcebible).

<sup>264</sup> Hom., *Il.* I, 1-7.

<sup>265</sup> *Cypria*, frag. 1. Traducción de Luis Segala.

claros. Para llevar a cabo su voluntad, Zeus recurrió a varias uniones: la suya con Leda, engendrando a Helena, y la de dos diosas con dos varones mortales: la unión de Tetis y Peleo, que engendrarán a Aquiles y en cuya boda Eris provocará la discordia que desencadenará la Guerra de Troya, y la de Afrodita con Anquises, de quienes nacerá Eneas.

Eneas, cuyo linaje estaba destinado a reinar sobre los troyanos<sup>266</sup>, será utilizado por los romanos como nexo de unión con el prestigioso mundo griego, construyendo de este modo un origen griego de la propia Roma.

Con la caída de la Edad de los Héroes la comunicación entre el mundo mortal y el divino se realizará a través del rito<sup>267</sup> y, como demuestra Detienne<sup>268</sup>, a través de los aromas, marcándose así la distancia y el sometimiento. Pero en los mitos quedará el recuerdo de un tiempo pasado en el que los dioses y los mortales tenían relaciones directas. Estos mitos, que variarán adaptándose a las nuevas realidades, constituirán una herramienta para el mantenimiento del orden patriarcal. En ellos se muestra la dominación de un sexo sobre el otro, pero no sin tensiones y conflictos.

---

<sup>266</sup> Hom., *Il.* XX, 302-308.

<sup>267</sup> WULFF ALONSO, Fernando, *Mito y Rito...*, pp. 3-10

<sup>268</sup> DETIENNE, Marcel, *Los jardines de Adonis*, Madrid, Akal Editor, 1983.

## CAPÍTULO III

### TANTÁLIDAS

*Y el poderoso Agamenón se levantó empuñando el cetro, que Hefesto había fabricado con esmero. Hefesto se lo había dado al soberano Zeus Cronión; por su parte, Zeus se lo había dado al mensajero Argicida. El soberano Hermes se lo dio a Pélope, fustigador de caballos, y, a su vez, Pélope se lo había dado a Atreo, pastor de buestes. Atreo, al morir, se lo había dado a Tiestes, rico en corderos, y, a su vez, Tiestes se lo dejó a Agamenón para que lo llevara y fuera soberano de numerosas islas y de todo Argos.*

HOMERO, *Iliada* II, 100-108

CON la caída de Troya llegaría el fin de la Edad de los Héroes. El líder de la expedición aquea que dio lugar a la destrucción de la ciudad era el Átrida Agamenón. Será su linaje el primero que analizaremos, por ser el linaje que mejor encarna la idea de soberanía, expresión máxima del poder político, representada por el cetro que pasará de manos entre los varones del linaje, desde Pélope hasta Agamenón. Este cetro, que sería, según Pausanias<sup>1</sup>, objeto de veneración en Queronea, representaría la realeza, que evoca, siguiendo a José Ángel Fernández Canosa, la idea de riqueza y su consecución, y la palabra inspirada para gobernar<sup>2</sup>. Como veremos, las mujeres del linaje jugaran un papel esencial en la legitimación del poder político.

#### TÁNTALO

El linaje Pelópida o Tantálida tiene su origen en Lidia, en oriente, una tierra que era vista como rica y suntuosa<sup>3</sup>. De hecho, Tántalo, fundador del linaje, era presentado

---

<sup>1</sup> Paus. IX, 40, 11.

<sup>2</sup> FERNÁNDEZ CANOSA, José Ángel, «El cetro de los Átridas y la realeza divina», en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Hª Antigua*, t. IV, 1991, pp. 73-84, esp. p. 83.

<sup>3</sup> Esta riqueza sería debida, siguiendo a Strabo. XII, 8, 21, a las minas de Frigia y el Monte Sípilo. Según Hdt. I, 93, Lidia no poseía muchas maravillas en comparación con otros países excepto las pepitas de oro que provenían del monte Tmolo, del que nacía el río Pactolo. Tmolo sería considerado padre de Tántalo en *School. Eur., Or.* 4. También la casa real troyana se caracterizará, como veremos, por esta riqueza y suntuosidad oriental. La figura mítica de Tántalo podría inscribirse dentro de personajes como Midas, Cresos, o el propio Giges, cuyo poder se vincula al valor del oro, vid. PLÁCIDO SUÁREZ, Domingo,

como hijo de Zeus y de la Oceánide Pluto (riqueza), ninfa del monte Sípilo<sup>4</sup>. De sus padres heredaría su carácter soberano y opulento. La riqueza que viene asociada a Tántalo sería reforzada de forma notable a través de su unión con una diosa relacionada con la fertilidad, ya que aparece casado nada que menos que con la Pléyade Dione<sup>5</sup> (que en *La Odisea* se nos presenta como madre de Afrodita), o bien con Eurianasa hija del río Pactolo<sup>6</sup>, río de Asia Menor, conocido también como Crisórroas («río de oro»)<sup>7</sup>. Otras esposas atribuidas por las fuentes a Tántalo son Eurimiste, hija del dios fluvial Janto-Escamandro, y Clitia, hija de Anfidamante<sup>8</sup>.

La relación de Tántalo con una diosa del ámbito de la fertilidad contribuiría a consolidar la legitimidad de este como soberano, ya que la consecución de la riqueza y la fecundidad son valores asociados al buen rey bajo cuyo buen gobierno la tierra es fecunda y los rebaños numerosos.

Tántalo era rico, amado por los dioses y estaba casado con una divinidad relacionada con la fertilidad. Su linaje estaba destinado a ser el mayor de la estirpe de los héroes, pero él sería recordado por su terrible final: como uno de los criminales que sufrirían una condena eterna en el Tártaro, pues todo en Tántalo es excesivo: su audacia, su poder, su riqueza, su sabiduría, su monstruosidad<sup>9</sup>, y como no, su castigo. Tántalo es un personaje impío, y son varias las faltas que se le atribuyen.

Pandáreo, hijo de Mérope, habría robado el perro de oro que custodiaba el santuario de Zeus en Creta y lo habría llevado al monte Sípilo, dejándolo al cuidado de Tántalo<sup>10</sup>. Bien el propio Pandáreo, bien Hermes, reclamarían el perro a Tántalo, que cometería perjurio al negar haber recibido jamás el perro. Zeus intervendría castigando tanto a Pandáreo, convirtiéndolo en roca, como a Tántalo, sepultándolo bajo el monte Sípilo<sup>11</sup>. Esta versión del mito muestra la avaricia y soberbia de Tántalo, que busca quedarse para sí con aquello que pertenece al mundo de los dioses, en este caso un perro de oro, entregado por Rea para proteger a Zeus en su infancia, y que en cierto modo está unido a la soberanía del padre de los dioses. Los objetos y animales divinos sólo pueden traer la desgracia a los mortales, tal y como tendremos ocasión de poder analizar a lo largo de los próximos capítulos.

---

«Las formas del poder personal: la monarquía, la realeza y la tiranía», *Gerión*, 25, 2007, pp. 127-166, esp. pp. 143-144.

<sup>4</sup> Paus. II, 22, 3; Ant. Lib. *Met.* 36; Hyg., *Fab.* 82; 155; Nonnus. *Dion.* 1, 142; 4, 729. Según otras fuentes, Pluto sería hija de Atlas: *School. Eur., Or.* 345.

<sup>5</sup> Hyg., *Fab.* 83; Ov., *Met.* VI, 174. Dione estaría emparentada con Pluto, pues ambas son hijas bien de Atlas, bien de Océano, en todo caso divinidades relacionadas con el ámbito de la fertilidad.

<sup>6</sup> *School. Eur., Or.* 5; 33. Eurianasa es presentada también como hija del dios río Janto: *School. Eur., Or.* 11.

<sup>7</sup> El mito que explica este nombre es el del rey frigio Midas, que convertía todo lo que tocaba en oro y al tratar de beber del río lo llenaría de pajuelas de oro.

<sup>8</sup> Plut., *Vit.* 33; Tzetz., *Lic.* 52; *School. Eur., Or.* 11; Sobre estas genealogías véase FERNÁNDEZ CANOSA, José Ángel, «Coñecimiento, alimentación e orden: o mito de Tantalos», *Gallaecia*, 12, 1990, pp. 317-330, esp. pp. 317-319.

<sup>9</sup> PASTOR GÓMEZ, Jesús, *El simbolismo de Tántalo*, Coloquio Editorial, Madrid, 1989, esp. p. 23.

<sup>10</sup> Paus. X, 30, 2.

<sup>11</sup> Paus. X, 31, 12 (siguiendo a Archil, frg. 91); Ant. Lib., *Met.* 36.

Tántalo también era acusado de haber revelado los secretos de los que los dioses hablaban en su mesa, o de haber robado néctar y ambrosía durante los banquetes para posteriormente repartirlos entre sus amigos<sup>12</sup>. El sentido de su falta en todo caso es el mismo: romper las barreras que separan a los dioses de los mortales, desafiando la inteligencia de los dioses, o difundiendo sus secretos. Tántalo incurre en la *hybris*, no ocupando el lugar que le correspondía, atentando contra el mundo sagrado, y provocando de este modo la venganza o justa indignación divina (*némesis*). Esta ruptura de la separación entre el mundo humano y divino es mayor aún en el mito más célebre sobre la culpa de Tántalo, también relacionado con la alimentación. Nos referimos al mito según el cual, ofreció un banquete a los dioses, un *eranos*<sup>13</sup> en el que Tántalo sirvió, para poner a prueba la clarividencia divina, los miembros de su hijo Pélope<sup>14</sup>. Pero — como dice Píndaro— *si algún hombre, al hacer algo, espera quedar oculto a la divinidad, se engaña*<sup>15</sup>.

De este sacrificio, cruento y excesivo, sólo Deméter probó una porción (sin saber lo que estaba comiendo), uno de los hombros del joven<sup>16</sup>. Los dioses reconstruirían y resucitarían a Pélope, sustituyendo este hombro por uno de marfil<sup>17</sup>. Nos encontramos en este caso ante un mito de carácter iniciático, en el que Pélope renace con mayor hermosura, preparado para el matrimonio y para la realeza<sup>18</sup>. En cuanto a Tántalo, sería duramente castigado por su intento de subvertir el orden del cosmos, haciendo a los hombres como dioses (dándoles néctar y ambrosía) y a los dioses como bestias (incitándoles al encuentro con la bestialidad de la antropofagia)<sup>19</sup>. Las barreras entre dioses y hombres no pueden romperse, y por ello Tántalo merece un castigo ejemplar y que está relacionado con la alimentación. Fue condenado a permanecer, hambriento y sediento, en el Tártaro, junto a otros personajes terriblemente impíos como Ixión, Sísifo, Ticio, las Danaides, y otros. Tántalo permanece eternamente dentro de un lago,

<sup>12</sup> Apollod., *Epít.* 2, 1.

<sup>13</sup> Vid. GERNET, L., *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid, 1980, pp. 47, ss.

<sup>14</sup> El tema de este mito es el mismo que el de Licaón quien, para poner a prueba a Zeus, que había acudido a su corte con la apariencia de un campesino, sirvió al dios la carne de un niño (que varía según las versiones: un rehén, su hijo Níctimo, o su nieto Árcade, hijo de Calisto y del propio Zeus). Cf. Hes., frag. 71, Apollod., *Bibl.* III, 8, 1 s.; Paus. VIII, 2, 1, s. Hyg., *Fab.* 176; 225, Ov., *Met.* I, 196, s.

<sup>15</sup> Pind., *Ol.* I.

<sup>16</sup> Pind., *Ol.* I; Apollod., *Epít.* 2, 3. R. Drew Griffith establece un interesante paralelismo estructural entre el mito de Deméter, Perséfone y Hades y el de Tántalo, Pélope y Poseidón, ya que en ambos hay un personaje que ingiere comida inapropiada sin darse cuenta de lo que está haciendo (Deméter la carne de Pélope, Perséfone la granada), rapto de un joven (Perséfone por Hades, Pélope por Poseidón), retorno del joven, con la gran diferencia de que el movimiento en el caso de Perséfone es de descenso y retorno, y en el caso de Pélope de ascenso y retorno. Vid. GRIFFITH, R. Drew, «Pelops and Sicily: The Myth of Pindar *Ol.* 1», en *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 109 (1989), pp. 171-173.

<sup>17</sup> Apollod., *Epít.* 2, 3; Ov., *Met.* VI, 404-411; Hyg., *Fab.* 83. Esta sería la reliquia que se exhibiría en la Élide. Este *hómos* permitiría la victoria a los aqueos en la Guerra de Troya según Paus. V, 13, 5-6. Según Pind., *Ol.* I, 27, Cloto le habría sacado del caldero purificador con la paletilla de marfil. También el dios Dionisos será reconstruido y resucitado de un modo semejante.

<sup>18</sup> FERNÁNDEZ CANOSA, José Ángel, «Um mito sobre a realeza e a tecnofagia», *Gallaecia*, n° 21, 2002, pp. 259-268, esp. p. 265. Pélope destacará entre los héroes por su carácter regio en Tyrt., Fr. 9D.

<sup>19</sup> Vid. FERNÁNDEZ CANOSA, José Ángel, «Pelope, la maduración de un país», en *POLIS*, n° 6, 1994, pp. 53-74, esp. p. 63.

con el agua hasta el cuello, viendo en torno a sus hombros frutas que crecen en la orilla. Cuando trata de beber, el lago se seca y cuando quiere coger las frutas, los árboles son arrebatados por los vientos hasta las nubes<sup>20</sup>. Pausanias añade que una piedra enorme, un risco del monte Sípilo, sobresale por encima del árbol, amenazando con aplastarle el cráneo<sup>21</sup>. Su castigo consiste pues en la angustia del deseo frustrado, un tema muy presente en toda la historia del arte que puede explicar la popularidad del mito en épocas posteriores.

El mito de Tántalo presenta claros paralelismos con el mito, también muy conocido, del rey arcadio Licaón<sup>22</sup>, padre de cincuenta hijos quienes, según cuenta Apolodoro, superaban a todos en orgullo e impiedad. Zeus se presentó como jornalero ante ellos, deseoso de probar si esta fama de impíos era merecida.

*Ellos [los hijos de Licaón] le ofrecieron su hospitalidad, y habiendo degollado un niño de los nativos, mezclaron sus entrañas con la víctima de los sacrificios y se lo ofrecieron, instigados por Ménalo, el hermano mayor. Zeus, asqueado, derribó la mesa en el lugar que ahora se llama Trapezunte, y fulminó a Licaón y a sus hijos excepto al más joven, Níctimo, pues Gea, adelantándose, asió la diestra de Zeus y calmó su cólera. Durante el reinado de Níctimo ocurrió el diluvio en la época de Deucalión. Hay quienes aseguran que fue por la impiedad de los hijos de Licaón<sup>23</sup>.*

Siguiendo a Eratóstenes, el niño ofrecido en el impío banquete sería el nieto de Licaón, Árcade, hijo de Calisto, engendrado por Zeus. Licaón sería transformado en lobo, mientras que a Árcade, tras volverle a modelar, le hizo bien proporcionado, de modo similar lo que sucedería con Pélope. Árcade se criaría en esta versión junto a un cabrero.

*Siendo ya un muchacho bajó hasta Liceo y, sin saberlo, se casó (?) con su madre. Los que habitaban el lugar iban a ofrecerles en sacrificio a ambos conforme a la ley. Pero Zeus, por el parentesco, los raptó y les hizo subir a las estrellas<sup>24</sup>.*

«Sin saberlo, se casó con su madre» porque, como veremos, el incesto y la alelofagia (comer a seres de la misma especie) están íntimamente relacionados en el pensamiento griego<sup>25</sup>.

Tanto en el mito de Tántalo como en el de los hijos de Licaón, el banquete antropofágico buscará poner a prueba a los dioses. La mitología muestra cómo existe

<sup>20</sup> Hom., *Od.* XI, 582-592, Pind., *Ol.* I 57-8; Eur., *Or.* 4-10; Paus. X 31-10; Ant. Lib., *Met.* 36; Ov., *Met.* IV 458-459; Hyg., *Fab.* 82; Lucian., *Dial. mort.* 17.

<sup>21</sup> Paus. X, 31, 12.

<sup>22</sup> Licaón es una figura de gran ambigüedad ya que puede ser a la vez un héroe justo y civilizador, como impío y malvado.

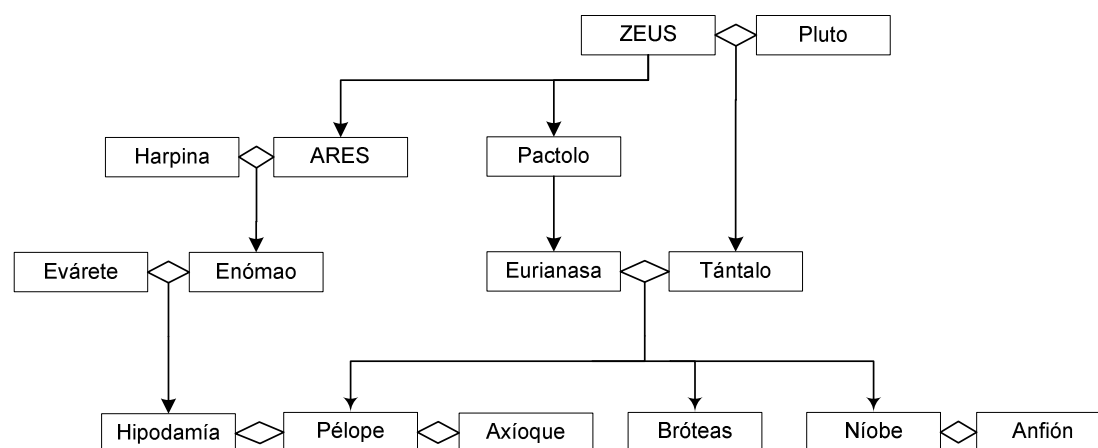
<sup>23</sup> Apollod., *Bibl.* III 8, 1. El mito es recogido de forma similar en Hyg., *Fab.* 176; Ov., *Met.* I, 209-243.

<sup>24</sup> Eratosth., *Fragmentos Vaticanos*, p. 2. Traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez.

<sup>25</sup> Como elementos bestiales, opuestos a la civilización representada por la correcta alimentación y el matrimonio. También Edipo se casaría sin saberlo con su madre; en su caso el incesto iría unido a otro hecho bestial, el parricidio. Aunque en el caso de Edipo no se da la antropofagia directamente, será un monstruo caníbal, la Esfinge, quien provoque el incesto. Sobre la relación de la Esfinge y Yocasta vid. BETTINI, Mauricio; GUIDORIZZI, Giulio, *El mito de Edipo. Imágenes y relatos de Grecia a nuestros días*, Akal, Madrid, 2008, p. 156.

una jerarquía entre dioses, humanos y bestias, que se manifiesta también en la alimentación, y esta jerarquía no debe subvertirse.

Tántalo y su esposa (Dione, Eurianasa o Eurimiste) engrandaron tres hijos: Pélope, Bróteas y Níobe.



De **Bróteas** sólo sabemos lo que nos cuentan Apolodoro y Pausanias. Según el primero:

*Bróteas, que era cazador, no honraba a Ártemis y decía que ni el fuego podía dañarlo. Pero, enloquecido, se arrojó al fuego*<sup>26</sup>.

Según Pausanias Bróteas habría hecho la imagen más antigua de la Madre de los dioses<sup>27</sup>.

Se trata pues de un personaje situado en los límites y un antecedente de las ofensas que el linaje de Tántalo provocará a la diosa Ártemis cuya venganza será siempre terrible.

La diosa, junto a su hermano Apolo, también castigará duramente a **Níobe**.

Níobe contrajo matrimonio con el tebano Anfión, con quien tuvo varios hijos: siete hijos y siete hijas según Apolodoro, diez hijos y diez hijas según Hesíodo, dos varones y tres hembras según Heródoto, y seis hijos y seis hijas según Homero<sup>28</sup>.

La gran fecundidad de Níobe provocó la envidia de Aedón, hija de Pandáreo<sup>29</sup>, que estaba casada con Zeto, el hermano gemelo de Anfión. Aedón, impulsada por los celos

<sup>26</sup> Apollod., *Epit.* 2, 2. Recoge este hecho Ov., *Ib.* 517-518. Esta ira de la diosa podría estar relacionada con la *hýbris* de Bróteas al considerarse mejor cazador que ella. La ira de la diosa contra cazadores aparece en los mitos de Adonis (Apollod., *Bibl.* III, 183), Agamenón (Apollod., *Bibl.* III, 21), Anceo (Ov., *Met.* VIII, 269), Orión (Apollod., *Bibl.* I, 25).

<sup>27</sup> Paus. III, 22, 4.

<sup>28</sup> Hom. *Il.*, XXIV, 596ss. Para una relación de las muchas variantes véase RUIZ DE ELVIRA, Antonio, *Mitología Clásica*, Gredos, Madrid, 1995, pp. 189-190 y Ael., *VH.* XII, 26 (Hes., *Cat.* frg. 183).

trató de dar muerte al primogénito de Anfión y Níobe<sup>30</sup> mientras dormía pero mató por error a su único hijo, Ítilo<sup>31</sup>. En su dolor, Aedón imploró piedad a los dioses, que la transformaron en ruiseñor<sup>32</sup>, pájaro que día y noche se estará lamentando con su triste canto por la muerte de su hijo, de la que es responsable<sup>33</sup>. Es evidente el paralelismo con el mito de Procne y Filomela, paralelismo que es mayor aún en la versión de Antonino Liberal<sup>34</sup>, según la cual Aedón estaba casada con un artista de Colofón, en Lidia, llamado Policteno, con quien vivía en Lidia. Ambos eran felices, demasiado felices ya que se vanagloriaron de estar más unidos que Zeus y Hera. Como castigo por esta desmesura, los dioses enviarían a la Discordia. Policteno, envidioso de que Aedón era más hábil con el tejido que él construyendo un carro, decidió vengarse de su esposa. Para ello fue en busca de la hermana de esta, Quelidón, con la excusa de que fuese a visitar a Aedón, pero por el camino la violó. Después la vistió de esclava y la amenazó con matarla si revelaba a su hermana su verdadera identidad, condenándola a una forma de silencio, no física, pero similar en la práctica a la del mito de Filomela. Aedón escucharía a su hermana por casualidad lamentándose de su desgracia y juntas tramarían una forma de venganza que consistiría en despedazar a Itis, único hijo de Aedón y Policteno y servírselo a este como comida. El mito, al igual que el de Procne y Filomela, acabaría con la metamorfosis de los protagonistas en pájaros. Aedón se lamentaría eternamente, con la forma de ruiseñor, que es lo que significa su nombre, de la muerte de su propio hijo, de la que como hemos dicho, era responsable ella<sup>35</sup>. Algo similar sucederá con Níobe, cuya fecundidad, considerada una virtud para las mujeres, provocará su ruina al llevarla a un exceso de soberbia, de *hýbris*, jactándose de ello:

*Níobe, feliz con tantos hijos, decía ser más fecunda que Leto, por lo que ésta, indignada, incitó a Ártemis y a Apolo contra aquellos. Ártemis flechó a las muchachas **en su casa**, y Apolo a todos los varones juntos **cuando cazaban en el Citerón**. De éstos sólo se salvó Anfión, y de las doncellas Cloris, la mayor, con la cual se casó Neleo<sup>36</sup>.*

<sup>29</sup> El mismo personaje que robase el perro de Zeus y se lo entregase a Tántalo siendo ambos condenados, por hurto el primero, por perjurio el segundo. Las hijas de ambos, casadas con los gemelos Zeto y Anfión, serán también castigadas, por envidia Aedón y por un exceso de orgullo Níobe.

<sup>30</sup> Frente a Ino, la buena tía que cuida de su sobrino Dioniso como si fuese su madre, Aedón es un ejemplo de tía malvada. El enfrentamiento que no se da en el caso de los gemelos Zeto y Anfión sí se dará entre sus mujeres, provocando la desgracia de la familia real.

<sup>31</sup> El motivo de la mujer que por celos trata de dar muerte al hijo de otra mientras duerme pero por error mata al suyo propio se repite a lo largo de toda la mitología griega, es el mismo motivo que encontramos en los mitos de Ino y Temisto, que analizaremos más adelante.

<sup>32</sup> Hom., *Od.* XIX, 518 y ss.

<sup>33</sup> Tanto ella, como Níobe llorarán eternamente por la muerte de sus hijos, que ellas mismas han provocado. LORAUX, Nicole, *Madres en duelo*, Abada, Madrid, 2004, esp. pp. 72-73. Como dice Loraux, *bajo el duelo y las lágrimas femeninas no hay inocencia, pues la mujer es siempre causa de sus propias lágrimas* (Ibídem, p. 80).

<sup>34</sup> Ant. Lib., *Met.* 11, siguiendo un poema perdido, la *Ornithogonía*, del poeta helenístico Beo.

<sup>35</sup> LORAUX, Nicole, *Madres en duelo...*, esp. pp. 68-69.

<sup>36</sup> Apollod., *Bibl.* III, 5, 6. Negrita mía.





[FIG. 10] APOLO Y ÁRTEMIS MATANDO A LOS HIJOS DE ANFIÓN Y NÍOBE  
ca. 460 a. C. Crátera ática de figuras rojas  
*Musée du Louvre, París, Francia*

Vemos aquí claramente la división de los espacios genéricos: las mujeres se encuentran en el interior de la casa, y los varones se encuentran cazando, lo que se repite también en la versión de Higino, quien añade una falta más a Níobe, quien no sólo ofende a Leto, sino también a sus hijos:

*Níobe antepuso su parto al de Latona y habló con excesiva soberbia contra Apolo y Diana, porque la diosa se ceñía los vestidos como un varón y Apolo <llevaba suelto> hasta abajo el vestido y el cabello largo, y porque ella superaba a Latona en el número de hijos<sup>37</sup>.*

Níobe critica la inversión de géneros de los hijos de Leto, y es castigada duramente por Apolo y Ártemis [FIG. 10]. Lo que sería reprobable para un mortal, comportarse según el rol que no le corresponde, no lo es tanto para un dios o para una diosa.

El castigo divino se produce en respuesta a la impiedad de Níobe, pero también como ejemplo de que no deben sobrepasarse ciertos límites.

La fecundidad era apreciada, y más cuanto más nos remontamos a la antigua sociedad tribal, hasta el punto de ser requerida como condición para el matrimonio. De ahí la desesperación de algunas mujeres míticas por tener un hijo varón. Este aprecio por la fecundidad es menor en la Atenas clásica del siglo V a. C., donde el ciudadano

<sup>37</sup> Hyg., *Fab.* 9, 2.

prefiere pocos hijos y tiene la capacidad para aceptar formalmente a los que considera convenientes y exponer a los que no desea criar o educar<sup>38</sup>.

Andando el tiempo se produce un cambio en las mentalidades y en la realidad, y la familia griega ideal pasa a ser poco numerosa, de dos o tres vástagos, lo suficiente para transmitir la herencia sin causar problemas como la división de la misma o la dote de las chicas. En este sentido, aconsejaba ya, en *Los Trabajos y los Días* (ss. VIII-VII a. C.), Hesíodo:

*Procura tener un solo hijo, para conservar intacto tu patrimonio; pues así la riqueza crecerá dentro de tu casa. ¡Y ojalá que te mueras viejo si dejas otro hijo! Para muchos hijos Zeus podría conceder fácilmente una envidiable fortuna; a más hijos mayor cuidado y también mayor rendimiento<sup>39</sup>.*

El exceso en la fecundidad puede ser problemático, y no es permisible jactarse de ello. Un exceso en una virtud, como puede ser la fecundidad en el caso de las mujeres, puede fácilmente conducir a la arrogancia, a la terrible *hybris*, opuesta a la *sophrosyne*<sup>40</sup>. El tema sería similar al de Aracne, tan hábil tejedora que llegó a sentirse superior a Atenea quien, envidiosa por el trabajo de la mortal, la transforma en araña, condenada a hilar y tejer eternamente.

Tras la muerte de sus hijos, Níobe regresa al hogar de su padre, al monte Sípilo, donde fue convertida en piedra mientras lloraba<sup>41</sup>.

Sófocles comparará el destino de Antígona con el de Níobe de esta manera:

*Oí que de la manera más lamentable pereció la extranjera frigia, hija de Tántalo, junto a la cima del Sípilo: la mató un crecimiento de rocas a modo de tenaz biedra. Y a ella, a medida que se va consumiendo, ni las lluvias ni la nieve la abandonan, según cuentan los hombres. Y se empapan las mejillas [deirádas = mejillas, laderas] bajo sus ojos que no dejan de llorar<sup>42</sup>.*

Níobe se consumirá lentamente, llorando, hasta convertirse en una estela funeraria para sus propios hijos. Las representaciones iconográficas de la metamorfosis de Níobe la muestran con un gesto pasivo de dolor, con la cabeza inclinada y la mano en la mejilla o la cabeza. En algunas imágenes aparece también Tántalo con un gesto de dolor activo,

<sup>38</sup> FRAGA IRIBARNE, Ana, *De Electra a Helena. La creación de los valores patriarcales en la Atenas clásica*, Horas y HORAS, Madrid, 2001, p. 16. No obstante, el infanticidio, sobre todo el femenino, podría ser ya muy elevado en la Edad Oscura, lo cual explicaría el elevado índice de mortalidad aparecido en los enterramientos, véase al respecto: POMEROY, Sarah B., *Diosas, ramerías, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*, Akal, Madrid, 1987, p. 62.

<sup>39</sup> Hes., *Op.* 376-381.

<sup>40</sup> MIRÓN PÉREZ, Dolores, «La desmesura femenina, o por qué es tan importante el autocontrol para una mujer griega», en PEDREGAL RODRÍGUEZ, Amparo; GONZÁLEZ, GONZÁLEZ, Marta (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de Mujeres en la Antigüedad Clásica y el Cristianismo Primitivo*, Ediciones KRK, Oviedo, 2005, pp. 92-93.

<sup>41</sup> Hom., *Il.* XXIV, 614-617; Soph., *Ant.* 824-832; Soph., *El.*, 150ss.; Ov., *Met.* VI, 302-312; Hyg., *Fab.* IX, 3; Paus. I, 21, 3; VIII, 2, 5-7; Quint. Smyrn. I, 299. El llanto de Níobe empapará la ladera de la roca en que fue convertida. Vid. LORAUX, Nicole, *Madres en duelo...*, esp. p. 57.

<sup>42</sup> Soph., *Ant.* 825ss.

el de la impronta del horror, extendiendo espantado los brazos en un desesperado intento por evitar la muerte de su hija<sup>43</sup> [FIG. 11].



[FIG. 11] TÁNTALO Y NÍOBE.  
ca. 340-330 a. C. Hidria campania de figuras  
rojas  
*Nicholson Museum, Sydney 71.01, Australia*

### PÉLOPE E HIPODAMÍA

Pélope, resucitado y embellecido por los dioses, se vio obligado a emigrar hacia occidente debido a un conflicto con el rey troyano Tros provocado por el rapto de su hijo, el príncipe Ganimedes, por parte de Tántalo<sup>44</sup>. La vida de Pélope estará marcada por los raptos pederastas, ya que él mismo será raptado por Poseidón, huirá por el rapto de su padre hacia Ganimedes (que provocará el enfrentamiento con el linaje Dardánida), y su hijo Crisipo será raptado por Layo (provocando el enfrentamiento con el linaje Labdácida).

Pélope se exiliará de Lidia llevándose fabulosos tesoros, junto a una gran horda de seguidores<sup>45</sup>. Según Tucídides:

<sup>43</sup> ESTEBAN SANTOS, Alicia, «Mujeres dolientes épicas y trágicas: Literatura e iconografía (Heroínas de la mitología griega IV)», *CFC (G): Estudios griegos e indoeuropeos*, 18, 2008, pp. 111-114, esp. pp. 126-128. Sobre las representaciones de la metamorfosis en piedra de Níobe, vid. FRONTISI-DUCROIX, Françoise, *El hombre-ciervo y la mujer-araña. Figuras griegas de las metamorfosis*, Abada, Madrid, 2006, pp. 196-203, quien interpreta que el gesto de Níobe es de rechazo hacia su padre que está intentando convencerla para que salga del espacio de los muertos, delimitado por la figura arquitectónica del edificio, para volver al mundo de los vivos, como manda el ritual funerario.

<sup>44</sup> *School. Hom.*, II. XIX, 234. Pélope tuvo que escapar del Sípilo cuando Ilo el frigio se lanzó contra él con un ejército: Paus. II, 22, 3.

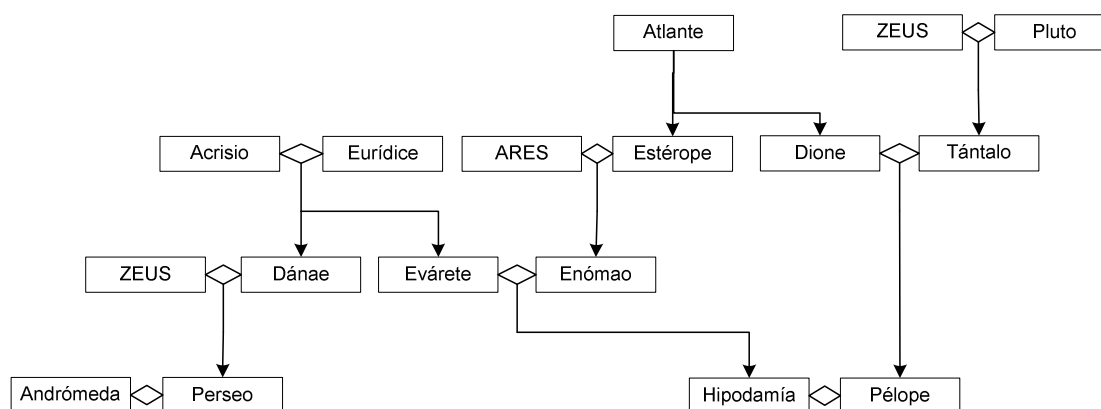
<sup>45</sup> Ap. Rhod., *Argon.* II, 358, 790.

*Dicen, por cierto, quienes han regido de los antepasados las tradiciones más precisas sobre los peloponesios, que primero Pélope, gracias a la gran fortuna con la que desde Asia llegó a un pueblo sin recursos, se hizo con el poder y, a pesar de ser extranjero, alcanzó el honor de dar su nombre al país, y que después el poder de sus descendientes todavía aumentó (...)*<sup>46</sup>

Para que Pélope, un extranjero llegado de oriente, se hiciese con el poder, era necesario, además de su gran fortuna (de la que ya hemos comentado su relación con la soberanía), que obtuviese la legitimidad a través del matrimonio con una princesa local. A ello uniría el cetro forjado por Hefesto para Zeus, y que Hermes le entregaría a Pélope, cuyo linaje reinaría sobre todo el país de Argos<sup>47</sup>.

En Pisa (Élide) Pélope competiría por la mano de Hipodamía, hija del rey arcadio Enómao. Éste era hijo de Ares y de Harpina (hija del dios fluvial Asopo) o de la pléyade Estérop<sup>48</sup>, (hija de Atlas). Enómao, unido a Evárete, hija de Acrisio, tuvo a Hipodamía<sup>49</sup>.

Aunque el padre de Hipodamía es sobradamente conocido, su madre pasa desapercibida en las fuentes y en sus interpretaciones, y sin embargo tiene un importante significado genealógico que puede ayudar a explicar mejor las relaciones que se establecerán más adelante dentro del linaje pelópida. Si Hipodamía es hija de Evárete eso la convierte en nieta de Acrisio, al igual que Perseo. Como veremos, entre la descendencia de ambos primos se establecerán vínculos matrimoniales que darán lugar a que el linaje de Pélope herede la soberanía de Perseo.



<sup>46</sup> Thuc. I, 9, 2. Este pasaje muestra, una vez más, la estrecha relación que existe entre la soberanía y las riquezas.

<sup>47</sup> Hom., *Il.* II, 101. Los hijos de Pélope son calificados como «conductores de pueblos» (*lagétas*) por Píndaro: Pínd., *Ol.* 1, 89: Vid: SUÁREZ DE LA TORRE, Emilio, «Observaciones acerca del *λαγέτας* pindárico», *Cuadernos de Filología Clásica*, 13, 1977, pp. 269-280, esp. pp. 274-275.

<sup>48</sup> En Apollod., *Bibl.* III, 10, 1 aparece no como la madre de Enómao, sino como su esposa. Como hija de Atlas sería hermana de Dione a la que algunas versiones hacen madre de Pélope.

<sup>49</sup> Hyg., *Fab.* 84.

Existe una relación más entre Perseo e Hipodamía a tener en cuenta: Perseo iniciará su gesta más importante, la muerte de Medusa, pues Polidectes, que pretendía a Dánae, le envió en busca de la cabeza de la Gorgona con el pretexto de entregarla como regalo para obtener la mano de Hipodamía<sup>50</sup>.

Debido a que Enómao estaba enamorado de su hija, aunque no había conseguido convencerla de que se uniese a él<sup>51</sup>, o a que quería impedir que se cumpliera un oráculo según el cual moriría a manos de su yerno<sup>52</sup>, ideó una estratagema para evitar cumplir con la obligación que como padre tenía de buscar un marido para su hija (una doncella nunca tomaba parte en la elección del marido<sup>53</sup>). Enómao estableció que quien quisiera casarse con su hija debería competir antes con él en una carrera de caballos a través de todo el país, cuya soberanía estaba tan en juego como la mano de Hipodamía<sup>54</sup>: desde Pisa, junto al río Alfeo, frente a Olimpia, hasta el altar de Poseidón en el Istmo de Corinto. Enómao concedía una engañosa ventaja a los pretendientes que partían mientras él sacrificaba un carnero en el altar de Zeus. Si el pretendiente era alcanzado antes de llegar a la meta, debería morir, siendo atacado por la espalda por Enómao con su lanza, recibida de su padre Ares. Enómao tenía colgadas de su casa una docena de cabezas de anteriores pretendientes<sup>55</sup>, que al ser vistas por Pélope estuvieron a punto de hacerle abandonar su pretensión<sup>56</sup>. El motivo de la competición por la mano de una princesa es muy repetido en la mitología griega apareciendo en los mitos de Evecme, Atalanta, Penélope, Yole, Alceste o Helena, y en época histórica en el caso de la competición por la mano de Agariste, hija de Clístenes, rey de Sición (600-570 a. C.)<sup>57</sup>.

<sup>50</sup> Apollod., *Bibl.* II, 4, 2. Al resto de sus amigos les pediría que le entregasen caballos para poder ofrecer como regalo de bodas. Este pasaje muestra la importancia de la riqueza, concretamente de la posesión de caballos, para conseguir la mano de Hipodamía (cuyo nombre «domadora de caballos» es sugerente en este aspecto, ya que su padre es conocido por sus fabulosos corceles).

<sup>51</sup> Aunque Higino incluye a Hipodamía y a Enómao en su lista de personajes que mantuvieron relaciones ilícitas (Hig., *Fab.* 253). Es interesante que Enómao, un personaje incestuoso, se enfrente a Pélope, un personaje que ha sufrido la antropofagia, pues ambos actos, incesto y antropofagia, aparecen, como trataremos de demostrar, íntimamente relacionados en el pensamiento griego.

<sup>52</sup> Apollod., *Epit.* 2, 3; Pind., *Ol.* I, 67, ss; Paus. V, 10, 10; 14, 16; 17, 7; VI, 20, 17; 21, 6-11; VIII, 14, 10-11; Diod. Sic. IV, 73, 2, Hig., *Fab.* 85.

<sup>53</sup> Salvo en lugares remotos como Tracia y Caria, donde podemos encontrar mitos como los de Hilebia, hija del rey Egálo de Cauno (Partenio, *Erotica Pathemata.* I), o Filis, hija de un rey de Tracio, que se enamoraría de Demofonte (Apollod., *Epit.* 6, 16). Incluso en estos casos el desenlace será negativo para las heroínas, pues la primera sería estéril, y la segunda perdió la esperanza de que Demofonte regresase a cumplir su promesa de matrimonio y se suicidaría ahorcándose. Véase al respecto PICKLESIMER, María Luisa, «Hipodamia: el derecho a enamorarse de la mujer mítica», en *Florentia Iliberritana*, n° 4-5, 1993-1994, pp. 417-435, esp. pp. 419-420. Frente a Clitemnestra, obligada a casarse con el asesino de su esposo e hijo, su hermana Helena podrá elegir marido entre sus muchos pretendientes en algunas versiones del mito (EU., *LA.* 66ss.; Hig., *Fab.* 78), pero eso no le impedirá traicionarle al enamorarse de Paris, provocando la guerra de Troya.

<sup>54</sup> KERÉNYI, Karl, *Los héroes griegos*, Atalanta, Girona, 2009, esp. p. 96.

<sup>55</sup> Apollod., *Epit.* 2, 3; Según Paus. VI, 21, 19, fueron dieciséis, trece según Pind., *Ol.* I, 127 (los nombres se recogen en *School. Pind.*, *Ol.* I, 127, donde se dice que en favor de este número hablan también Hesíodo y Epiménides, en Hes., *Grandes Eeas*, frg. 259a).

<sup>56</sup> Hig., *Fab.* 84.

<sup>57</sup> Hdt. VI, 126-130. Véase al respecto POMEROY, Sarah B., *Diosas, rameras, esposas y esclavas...*, p. 49; VERNANT, Jean Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Siglo Veintiuno, Madrid 1987, p. 58-59;

Una historia muy similar, que conocemos por Partenio<sup>58</sup>, es la de Palene, hija de Sitón, rey del Quersoneso Tracio e hijo, como Enómao, de Ares. Al igual que Enómao, retaba a los pretendientes y los daba muerte, hasta que se hizo demasiado viejo y decidió otorgar la mano de su hija a uno de los dos pretendientes que tenía en ese momento, Driante y Clito, que deberían enfrentarse entre ellos. Palene, que amaba a Clito, sobornaría al auriga de Driante para que saboteara el carro de su amo, que moriría debido a la traición<sup>59</sup>.

Otra versión de las carreras nupciales es la que se da entre el pretendiente y la propia novia, una virgen guerrera o cazadora que nada quiere saber de los hombres hasta finalmente sucumbir al amor, como en el mito de Atalanta o el de Deyanira<sup>60</sup>.

Por supuesto, el destino de Enómao era inevitable, como lo era el de su suegro Acrisio, que encerró a su hija Dánae para no ser muerto por su futuro nieto. El motivo se repite en otros mitos como el de Auge que fue consagrada a Atenea porque un oráculo advirtió de que su futuro hijo (Télefo) mataría a sus tíos.

La prueba puesta por Enómao era imposible de superar, ya que sus caballos eran más veloces que el viento. Sin embargo, Pélope contaría con unos caballos alados que había recibido de Poseidón, del que habría sido copero<sup>61</sup>, y con el que habría mantenido una relación pederástica, similar a la relación de Zeus y el troyano Ganimedes. Teniendo ambos contendientes caballos de origen divino, la carrera estaría igualada. El resultado de la carrera se decidiría por la traición de Hipodamía a su padre, debido a que se enamoraría de Pélope.

---

PLÁCIDO SUÁREZ, Domingo, *Las formas del poder personal...*, esp. p. 135; BERMEJO BARRERA, José Carlos, *Mito y parentesco en la Grecia Arcaica*, Akal, Madrid, 1980, esp. pp. 108ss. Mitos como estos derivarían en los cuentos de Tipo 508 del índice del índice de Aarne y Thompson «La novia ganada en un torneo», especialmente populares en la Edad Media y en el Renacimiento: HANSEN, William, «The Winning of Hippodameia», en *Transactions of the American Philological Association* (1974-), Vol. 130 (2000), pp. 19-40, esp. p. 26.

<sup>58</sup> Parth., *Erot.* 6, siguiendo a Teágenes y Hegesipo.

<sup>59</sup> Sitón descubriría la actuación de su hija y se dispondría a quemarla viva: *Mas, enterado Sitón de los amores y la estratagema de su hija, mandó apilar una gran pira y colocó allí a Diante, con la idea de sacrificar también a Palene. Pero por acontecer una aparición divina y caer del cielo inesperadamente un gran aguacero, cambió de parecer y, queriendo complacer con los esponsales al pueblo tracio que allí se hallaba, permitió a Clito desposar a la muchacha* (Parth., *Erot.* 6, 6). El castigo que impone el padre a su hija por tratar de elegir a su marido es la muerte. Sólo la intervención de la divinidad puede salvar a Palene. El final feliz puede deberse a que la historia tiene lugar no en Grecia sino en Tracia, vid. PICKLESIMER, María Luisa, *Hipodamia...*, esp. pp. 419-420, 424-425.

<sup>60</sup> RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, «Mito, rito y deporte en Grecia», *Estudios Clásicos*, 100, 1996, pp. 7-31, esp. pp. 16-17.

<sup>61</sup> Pind., *Ol.* I, 75-88; Paus. V, 17, 7; Apollod., *Epit.* 2, 3. Sobre la introducción por parte de Píndaro de Poseidón y sus caballos alado en el mito véase: KÖHNKEN, Adolf, «Pindar as Innovator: Poseidon Hippios and the Relevance of the Pelops Story in Olympian 1», en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 24, No. 2, diciembre 1974, pp. 199-206. También Idas conseguiría a Marpesa gracias a un carro alado regalo de Poseidón. El padre de Marpesa, Eveno, al no poder alcanzar al carro de Idas, se arrojaría al río Licormas, que pasaría a llamarse Crisórroas, vid. Apollod., *Bibl.* I, 7, 8-8; Hyg., *Fab.* 242; Plut., *Vit.* 40; BREWSTER, Harry, *The river gods of Greece: myth and mountain waters in the Hellenic world*, Tauris, London, 1997, esp. p. 21.

Un ánfora de Ruvo (Italia) conservada en el Museo Británico [FIG. 12] muestra la escena en la que Enómao se dispone a hacer el sacrificio en el altar de Zeus, sobre el que puede verse la cabeza de un pretendiente decapitado. Hipodamía, ricamente ataviada, es conducida por una mujer, y a la derecha de la escena aparecen Mírtilo, Eros y Afrodita<sup>62</sup>. La presencia de estas divinidades indica que el deseo amoroso tendrá un papel fundamental en el desarrollo del mito<sup>63</sup>.



[FIG. 12] HIPODAMÍA CONDUCTIDA POR UNA MUJER, PÉLOPE, ALTAR DE ZEUS, ENÓMAO, MÍRТИLO, EROS Y AFRODITA

Ánfora de Ruvo (Italia) conservada en el Museo Británico (F 331), 360-330 a. C.  
British Museum, Londres, Gran Bretaña

Las diferentes versiones del mito coinciden en que Pélope vencería la carrera y se casaría con Hipodamía. Para ello necesitaría los caballos de Poseidón, la ayuda del fantasma su auriga Killios, o la traición del auriga de Enómao, Mírtilo, hijo de Hermes, que sabotearía el carro dejándolo sin pernos que sujetasen el eje, lo que provocaría que se saliesen las ruedas, volcando el carro, y muriendo Enómao<sup>64</sup>. Según la versión de Diodoro, Enómao se quitaría la vida tras perder la carrera<sup>65</sup>. Antes de morir, al descubrir la traición de Mírtilo, Enómao maldeciría a su auriga rogando que pereciera a manos de Pélope<sup>66</sup>. Existe una variación interesante referente a quién realiza el soborno a Mírtilo. Lo realiza Pélope, según Higino<sup>67</sup> (a cambio de la mitad del reino), y Pausanias<sup>68</sup> (a cambio de una noche con Hipodamía). Según Apolodoro sería la propia Hipodamía la

<sup>62</sup> Vid. BECATTI, Giovanni, *Kosmos. Studi sul mondo classico*, «L'Erma», Roma, 1987, esp. pp. 249-251, 265; GAIFMANN, Milette, «The Libation of Oinomaos», en DILL, Ueli; WALDE, Christine, *Antiken Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*, Walter de Gruyter, Berlín, 2009, 576-598.

<sup>63</sup> Entre Pélope y Afrodita pueden existir importantes vínculos genealógicos que contribuyan a explicar (aparte del evidente hecho de la relación con la unión amorosa) la presencia de Afrodita: ambos son considerados descendientes de Zeus (nieto e hija respectivamente) e hijos de la pléyade Dione.

<sup>64</sup> Estas tres ayudas que recibe Pélope, relacionadas con la carroza, (los caballos de Poseidón, la ayuda de Killios, el sabotaje de Mírtilo) se combinan en las diferentes versiones, sobre esto, véase: HANSEN, William, *The Winning of Hippodameia...*, esp. pp. 19-26.

<sup>65</sup> Diod. Sic. IV, 73, 5.

<sup>66</sup> Apollod. *Epit.* 2. 7.

<sup>67</sup> Hyg., *Fab.* 84.

<sup>68</sup> Paus. VIII, 14, 11.

que convenció a Mírtilo, al haberse enamorado de Pélope. Hipodamía, al igual que otras doncellas de la mitología griega como Medea, Ariadna, Escila, Cometo, o Idótea, traiciona a su padre movidas por el amor espontáneo que, lejos de ser un sentimiento positivo, suele ser un sentimiento de dolor y vergüenza. En la mitología griega la mujer no tiene derecho a elegir a quién amar, no puede salirse del camino legal marcado por el jefe de familia. Como dice Picklesimer, *el mito no muestra un término medio entre la doncella casta y obediente, aquella que dará hijos y será fiel al marido que le imponga su padre, y la doncella enloquecida por el deseo, que será capaz de llegar al crimen para conseguir al hombre amado*<sup>69</sup>.

La maldición lanzada por Enómao contra su auriga se cumpliría y Pélope acabaría con la vida de Mírtilo despenándolo a las aguas que llevan su nombre, cerca del cabo Geresto. Durante la caída Mírtilo maldijo al linaje de Pélope que estaría marcado por traiciones, parricidios, filicidios, y fratricidios<sup>70</sup>. La maldición de Mírtilo tendrá largas consecuencias, uniéndose a dos maldiciones más formuladas por Pélope y relacionadas con su hijo Crisipo, una contra Layo (por el rapto de Crisipo) y la otra contra sus hijos Atreo y Tiestes (por el asesinato de Crisipo).

## LOS HIJOS DE PÉLOPE

Pélope e Hipadamía tendrían un matrimonio fecundo, engendrando varios hijos cuyos nombres varían en las fuentes. Según Píndaro tendrían seis hijos<sup>71</sup>.

Siguiendo a Apolodoro estos serían, Atreo, Tiestes, Piteo, y otros<sup>72</sup>, en otro pasaje habla de las uniones de los hijos de Perseo con las hijas de Pélope: Nicipe, Astidamía, Lisídice<sup>73</sup>, y menciona también a Copreo, que sería heraldo de Euristeo<sup>74</sup>. Higino añade a Hipalco<sup>75</sup>, y Pausanias a Alcátoo<sup>76</sup> y Trecén<sup>77</sup>. Pélope tendrá también un hijo, Crisipo, con otra mujer, bien fruto de un matrimonio anterior (*School. Hom., Il. II, 105*), bien como bastardo (Hyg., *Fab.* 85), dándose el nombre de la ninfa Axíoque en *School. Eur., Or. 4* y *School. Pind., Ol. I, 144*.

<sup>69</sup> PICKLESIMER, María Luisa, *Hipodamia...*, esp. pp. 434-435. El hecho de que Hipodamía logre, mediante la traición, el matrimonio con quien desea (aunque la historia no tenga un final del todo feliz, pues ella morirá suicidándose), es un hecho excepcional, pues la mitología muestra un gran repertorio de hijas traidoras que son asesinadas (Escila, Cometo, Pisídice, o la romana Tarpeya) o abandonadas por aquellos a quien han ayudado (Ariadna, Calíroeo, o Medea que conseguirá el matrimonio, pero será repudiada).

<sup>70</sup> Eur. *Or.* 988ss.

<sup>71</sup> Pind., *Ol. I*, 89.

<sup>72</sup> Apollod., *Epit.* 2, 10.

<sup>73</sup> Apollod., *Bibl.* 2, 4, 5.

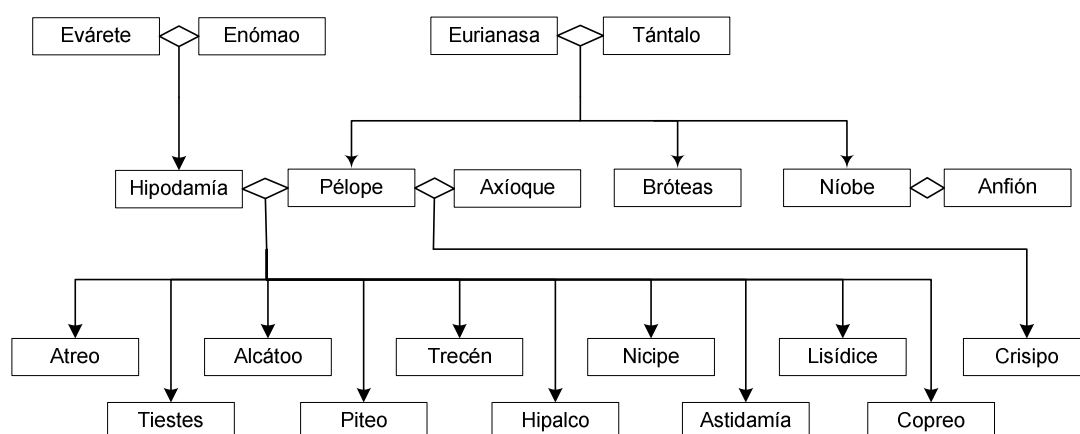
<sup>74</sup> Apollod., *Bibl.* 2, 5, 1.

<sup>75</sup> Hyg., *Fab.* 84. De Hipalco no sabemos más que el hecho de que participó en la expedición de los Argonautas: Hyg., *Fab.* 14 (no figura en ninguna otra fuente).

<sup>76</sup> Paus. I, 41, 4; 42, 4; 43, 4-5.

<sup>77</sup> Paus. 2, 30, 8. Trecén emigraría junto a Piteo, quien bautizaría a la ciudad de Trecén con el nombre de su hermano a la muerte de éste.





**Crisipo** tendrá un papel pasivo pero de enorme importancia pues su raptó y su asesinato provocarán sendas maldiciones que traerán la ruina a los linajes Pélopida y Labdácida.

Layo, el hijo del rey tebano Lábdaco, había sido expulsado por Anfión y Zeto<sup>78</sup>. En Pisa recibiría la hospitalidad de Pélope, que le acogería en su corte<sup>79</sup>. Los mitos reflejan bien la dimensión inquietante que para los griegos tenía la hospitalidad, presidida por Zeus y cuya violación sólo podía traer grandes desgracias. Como expone Ana Iriarte, el recién llegado no sabe cómo va a ser recibido, ni si interpreta correctamente los signos de acogida, y el anfitrión no sabe si acoge al hombre de buena fe, un pirata o un dios disfrazado de humano<sup>80</sup>. La hospitalidad era concebida como generosa y por lo tanto arriesgada, capaz de generar alianzas, pero también enfrentamientos<sup>81</sup>.

Layo ejemplificará el peligro de la hospitalidad, traicionando la confianza en él depositada por su anfitrión; se enamoraría del joven Crisipo, debido a su majestuosa belleza, y lo secuestraría mientras le enseñaba a conducir el carro<sup>82</sup> [FIG. 13]. Las fuentes de las que disponemos al respecto no se remontan más allá de Eurípides que une, entre el 414 a. C. y el 407 a. C., el ciclo de los Labdácidas tebanos al de los Átridas micénicos en una trilogía (*Enómao, Crisipo y Las Fenicias*)<sup>83</sup>, y el motivo parece no ser anterior<sup>84</sup>, pero

<sup>78</sup> Hyg., *Fab.* 9.

<sup>79</sup> Layo está emparentado con Anfión, esposo de Niobe y, aunque ha sido expulsado precisamente por éste, y su hermano Zeto, la unión entre ambos linajes puede explicar por qué Layo acude a la corte de Pélope en busca de refugio. El que Niobe esté casada con Anfión también podría explicar por qué, a diferencia de otros anfitriones que ayudan a sus huéspedes a recuperar el trono arrebatado, la historia acabará con una campaña contra Tebas, pero no a favor de Layo, sino contra él, por haber raptado a Crisipo.

<sup>80</sup> IRIARTE, Ana, «La institución de la *Xenia*: pactos y acogidas en la antigua Grecia», *Gerión*, vol. extra. 2007, pp. 197-206, esp. p. 197.

<sup>81</sup> En época clásica, la hospitalidad brindada a los extranjeros se transformará en adecuación del extranjero a una serie de normas político-económicas destinadas a disminuir riesgo y el miedo que suscita acoger al extraño: véase IRIARTE, Ana, *La institución de la Xenia...*

<sup>82</sup> Apollod., *Bibl.* III, 5, 5; Hyg., *Fab.* 85.

<sup>83</sup> RUIPÉREZ, Martín S., *El mito de Edipo. Lingüística, psicoanálisis y folklore*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, pp. 18-19.

se trata de un motivo mítico que tendrá gran incidencia a partir de la época clásica, y que pasará a formar parte de las versiones más extendida del ciclo.



[FIG. 13] LAYO RAPTANDO A CRISIPO  
ca. 320 a. C. Crátera ática de figuras rojas  
J. Paul Getty Museum, Malibu (California),  
EE.UU.

Las consecuencias de la traición de Layo serán graves. Pélope lanzará una maldición contra su linaje, siendo este el origen de la maldición de los Labdácidas, e iniciará una guerra contra Tebas para rescatar a Crisipo. Layo se ha comportado de una manera impía, violando el carácter sagrado de la hospitalidad. Aunque el rapto de Crisipo recuerda al de de Pélope por parte de Poseidón, huésped de Tántalo, la diferencia fundamental entre ambos casos es que Layo no es un dios y debe ser castigado por su comportamiento.

Crisipo sería asesinado por sus hermanos Atreo y Tiestes, instigados por Hipodamía, quien, a continuación, según Higino, se quitaría la vida<sup>85</sup>. Atreo y Tiestes, por su parte, serían enviados al exilio<sup>86</sup>.

**Las hijas de Pélope e Hipodamía: Nicipe, Astidamía, Lisídice** apenas aparecen mencionadas en las fuentes, pese a que su importancia en la genealogía Pelópida es enorme, ya que ellas serán el nexo de unión con el linaje de Perseo y por tanto con el reino de Tirinto, Midea y Micenas<sup>87</sup>.

<sup>84</sup> RUIPÉREZ, Martín S., *El mito de Edipo...* p. 9.

<sup>85</sup> Hyg., *Fab.* 85. Según Paus. VI, 20, 7, Hipodamía se exiliaría a Midea, en la Argólida.

<sup>86</sup> Thuc. I, 9. En la versión del escolio a las Fenicias (*schol. Phoen.* 1760) Crisipo se suicidaría por vergüenza.

<sup>87</sup> Perseo había obtenido de Megapentes el reino de Tirinto, después de haber fortificado Midea y Micenas, cediéndole a cambio el reino de Argos: Apollod., *Bibl.* II, 4, 5. Perseo había sido el fundador de Micenas según Paus. II, 15, 4; II, 16, 3. La visión de conjunto de las genealogías heroicas, teniendo en cuenta también el papel de las figuras femeninas, puede darnos importantes claves interpretativas. En este caso, la vinculación de los linajes de Perseo y Pélope puede ayudar a explicar el uso que hace Píndaro del término *lagétas*, referido a Perseo y a los hijos de Pélope (*conductores de pueblos*), que se vincularían a Micenas, y no a Tebas, como exponía Suárez de la Torre: Vid: SUÁREZ DE LA TORRE, Emilio, *Observaciones acerca del λαγέτας pindárico...*, esp. pp. 275 y 278.

Sobre la unión de las hijas de Pélope con los hijos de Perseo habla el siguiente fragmento:

*...provocaron sangre en su estirpe. Después de éstos la divina entre las mujeres dio a luz las hijas, Lisídice, Nicipé y Astidamea, mujeres a las que los hijos de Perseo dieron la dote. (Alceo), señor comparable (a los dioses), hizo esposa (fecunda a Astidamea)... (A Nicipé desposó la fuerza) del rey Estenelo... la fuerza de Heracles... ordenó trabajos... (y con carros) bien ajustados<sup>88</sup>.*

Las tres hijas de Pélope e Hipodamía se casarán con hijos de Perseo y Andrómeda: Nicipé con Estenelo, Astidamía con Alceo, y Lisídice con Méstor; Anaxo, hija de Astidamía y Alceo se casará con otro Perseida, Electrión. Dentro del linaje de Perseo habrá una serie de conflictos por la sucesión. Alceo será el primero en suceder a su padre en el reino de Tirinto y Micenas, a él le sucederá Electrión, y a su muerte, tras un conflicto entre Electrión y Méstor, le sucederá Estenelo<sup>89</sup>. Los enfrentamientos fraticidas en el linaje de Perseo darán lugar a que sean sustituidos en el trono por la casa de Pélope con la llegada al poder de Atreo, cuya soberanía estará legitimada por el hecho de ser hermano de las anteriores reinas.

**Astidamía** se casaría con Alceo, sucesor de Perseo, con quien tendría un hijo, Anfitrión y una hija, Anaxo, que se casaría con su tío Electrión. Anaxo y Electrión tendrían varios hijos: Estratóbates, Gorgófono, Filónomo, Celeneo, Anfímaco, Lisínomo, Querímaco, Anactor y Arquelao, y una hija cuya importancia en la mitología griega es fundamental: Alcmena, que se casará con su tío Anfitrión y, unida a Zeus, que adoptará para ello la apariencia de Anfitrión, engendrará a Heracles, el más grande de entre todos los héroes griegos, que nacerá junto a Ificles, hijo de Alcmena y de Anfitrión<sup>90</sup>. Pese a que en un primer momento, al descubrir que Alcmena había tenido relaciones con Zeus, Anfitrión se propuso castigarla (una mujer es culpable aunque sea sólo sujeto pasivo<sup>91</sup>), finalmente la perdonará y se comportará como un padre con

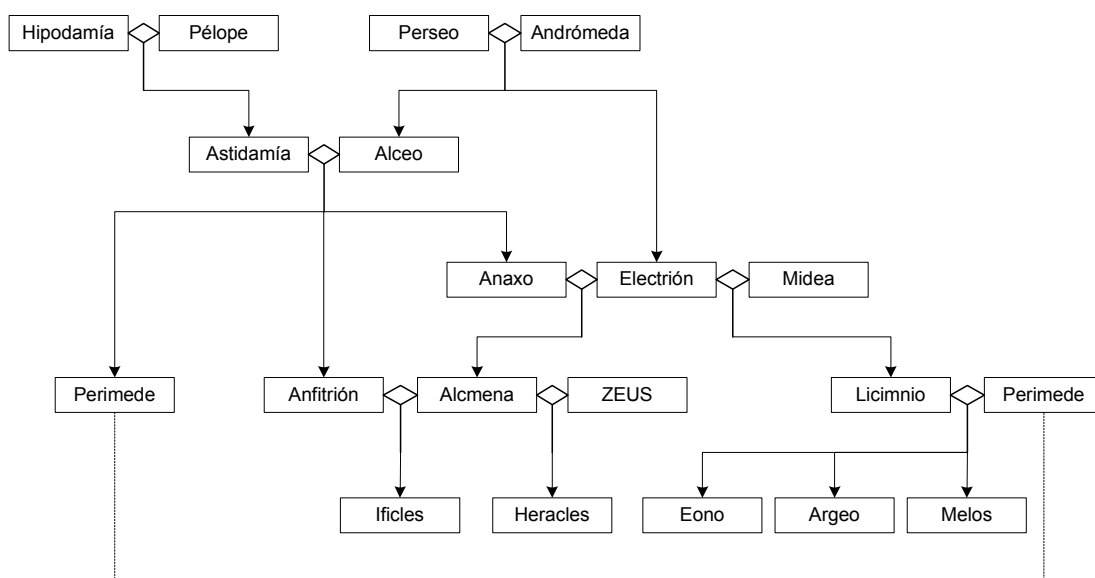
<sup>88</sup> *Papiro de Oxirrinco* 2502, en Hes., *Cat. frag.* 190.

<sup>89</sup> En cuanto al resto de los hijos de Perseo y Andrómeda, Perses heredaría el reino de su abuelo materno, Cefeo; Heleo compartiría con Céfalo la soberanía de la isla de Tafos después de la victoria de la expedición de su sobrino Anfitrión sobre los tafios, al que ayudaría en la campaña. Gorgófona, la única hija, se casaría con Perieres, héroe mesenio, con quien tendría a Tindáreo (que jugará un importante papel en la historia del linaje Pelópida), Icario, Afareo, y Leucipo.

<sup>90</sup> Aunque M<sup>a</sup> Dolors Molas pone este caso como ejemplo de que las divinidades mantienen uniones sexuales con mujeres ya casadas es necesario tener en cuenta en este caso que la unión de Zeus con Alcmena se produjo antes de consumar el matrimonio con Anfitrión (de hecho, ella pensaba que se estaba acostando con su esposo por primera vez). Sería una historia similar a la del nacimiento de Teseo (que tendría por padre divino a Poseidón y por padre mortal a Egeo), y al ejemplo de Oto y Efialtes, (hijos de Poseidón, que tendrían como padre mortal a Aloeo); en cuanto al ejemplo de Antiope, con quien Zeus engendra a Zeto y Anfión, los mitos la muestran como una doncella (lo que explica que el nombre de su marido no se cite), vid. MOLAS FONT, María Dolors, «Engendrar y parir en la *Iliada* y en la *Odisea*», en MOLAS FONT, María Dolors, (ed.), *Vivir en femenino. Estudios de mujeres en la antigüedad*, Ed. Universitat de Barcelona, 2002, pp. 153-178, esp. p. 161.

<sup>91</sup> En una crátera procedente de Pesto, conservada en el British Museum de Londres (F 149), se muestra a Alcmena a punto de ser quemada por Anfitrión en una hoguera; Zeus envía nubes y vierten el contenido de sus hidrias sobre el fuego. Anfitrión se convencerá realmente de Alcmena le contaba la verdad, y Heracles es hijo de Zeus cuando, siendo aún un bebé, ahogase con sus pequeños brazos a las monstruosas serpientes enviadas por Hera, vid. FRONTISI-DUCROIX, Françoise, *El hombre-ciervo y la mujer-araña...*,

Heracles, participando activamente en su educación<sup>92</sup>. A diferencia de las madrastras, que nunca desean el bien de sus hijastros, sí aparecen en la mitología griega padrastros que se comportan como padres de sus hijastros<sup>93</sup>. Según cuenta Higino al darse cuenta de que una divinidad había ocupado su lugar, Anfitrión no volvería a acostarse con Alcmena<sup>94</sup>.



Ificles se casaría con su prima Automedusa, de quien nacería Yolao, fiel compañero y conductor del carro de Heracles. Éste, por su participación en la guerra contra Orcómeno, recibió como recompensa por parte de Creonte la mano de su hija menor (Heracles se casaría con Mégara, la hija mayor). Para contraer este matrimonio Ificles abandonaría a Automedusa<sup>95</sup>. Según Hesíodo, Ificles perdería la razón, dejando a sus padres para honrar al impío Euristeo<sup>96</sup>. Yolao, por el contrario, sería siempre fiel a su tío.

Después de realizar los Doce Trabajos, Heracles cedería a su esposa Mégara a su sobrino Yolao para poder casarse él con Yole, hija de Eurito, rey de Ecalia<sup>97</sup>. El hecho

pp. 175-176. La intervención de la divinidad apagando las llamas es similar a la realizada en la historia de Palene que iba a ser quemada por su padre.

<sup>92</sup> Según Apollod., *Bibl.* II, 4, 9, sería Anfitrión quien enseñase a Heracles a conducir el carro.

<sup>93</sup> PÉREZ MIRANDA, Iván, «Madres terribles: avaricia, envidia, traición y mentira en la mitología griega», en CID LÓPEZ, Rosa María (ed.), *Maternidad/es: representaciones y realidad social. Edades Antigua y Media*, Ed. Almadayna, Madrid, 2010, pp. 59-74, esp. p. 63; WATSON, Patricia A., *Ancients stepmothers. Myth, misogyny and reality*, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1995, esp. p. 40.

<sup>94</sup> Hyg., *Fab.* 29.

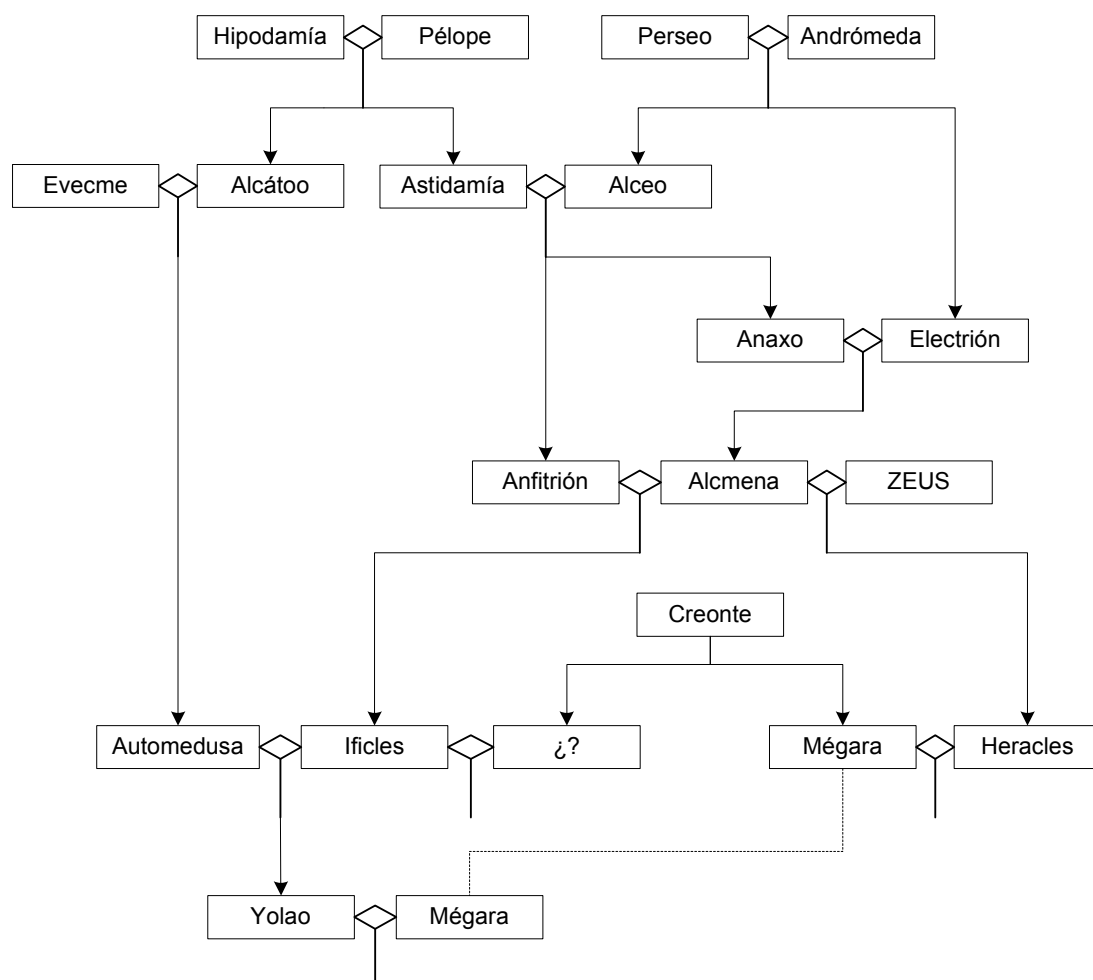
<sup>95</sup> Apollod., *Bibl.* II, 4, 11.

<sup>96</sup> Hes., *Sc.* 90.

<sup>97</sup> Apollod., *Bibl.* II, 5, 12.

de que Heracles entregue a Mégara en lugar de abandonar a esta, puede obedecer al deseo de no dejar a la mujer desprotegida sin la protección y tutela de un varón<sup>98</sup>.

En mitos como estos, las mujeres pueden intercambiarse con el fin de establecer alianzas entre linajes y justificar el traspaso de la soberanía.



**Lisídice** se casaría con Méstor, con quien engendraría a Hipótoe, que sería raptada por Poseidón<sup>99</sup> y llevada a las islas Equínades, donde daría a luz a Tafio, quien sería padre de Pterelao. Poseidón haría inmortal a su nieto insertándole un cabello de oro en la cabeza<sup>100</sup>. Pterelao, al frente de un ejército de tafios se enfrentaría a Electrión. Durante el combate morirían todos los hijos de Electrión, excepto el aún pequeño

<sup>98</sup> Así interpreta este tipo de mitos Picklesimer, refiriéndose al caso de Príamo, que entregaría a Arisbe para poder casarse con Hécuba: PICKLESIMER, María Luisa, *Hipodamia...*, esp. pp. 433-434.

<sup>99</sup> Hipótoe se encontraría en una situación de epíclerato, al carecer Méstor de descendencia masculina. La unión con Poseidón (como sucederá en los casos de Lisianasa o Libia, que veremos en el próximo capítulo) solucionaría el problema de la descendencia, traspasándola al hijo de la *epíclerato*. Sin embargo, en este caso surgirá el conflicto con las otras líneas del linaje Perseida.

<sup>100</sup> Apollod., *Bibl.* II, 4, 5.

Licimnio (un hijo bastardo tenido con Midea, una mujer frigia), y todos los de Pterelao, excepto Everes. Pterelao conseguiría llevarse los rebaños de Electrión, que serían recuperados por Anfitríon. Electrión cedería su reino, junto a su hija, a Anfitríon, pero comprometiéndole a respetarla hasta su regreso. Anfitríon fue expulsado por Esténelo, y huyó a Tebas, junto a Alcmena y Licimnio.

Una vez purificado por Creonte<sup>101</sup>, Anfitríon entregó a su hermana Perimede a Licimnio, quien tendría una muerte similar a la de Electrión, falleciendo a causa de un bastonazo accidental a manos de Tlepólemo, hijo de Heracles, que tendría que exiliarse a Rodas, amenazado por sus hermanos y sobrinos<sup>102</sup>.

Atado como estaba a su juramento, Anfitríon no podía casarse con Alcmena, quien no consentiría en el matrimonio hasta que fuese vengada la muerte de sus hermanos. Para poder reclutar un ejército beocio y realizar la expedición contra Pterelao, Creonte le puso como condición a Anfitríon que acabase con el veloz zorro de Teumeso, en el noreste de Tebas, al que nadie podía alcanzar<sup>103</sup>. Anfitríon recurriría a la ayuda Céfalo, exiliado en Tebas tras haber matado a su esposa Procris accidentalmente<sup>104</sup>. De su esposa había recibido al perro Lélape («viento huracanado»), capaz de vencer corriendo a todo cuanto persiguiera<sup>105</sup>. Como la caza no podía tener término Zeus, para respetar los Hados, transformó a los dos animales en estatuas de piedra<sup>106</sup> o en constelaciones<sup>107</sup>. Cumplida su misión, Anfitríon podría marchar a realizar otra tarea casi imposible: vencer al inmortal Pterelao. Sólo podría con la ayuda de la hija de este, Cometo, quien, enamorada de Anfitríon (su tío abuelo, pues ambos descienden de los linajes de Perseo y Pélope), traicionaría a su padre, arrancándole el cabello dorado que lo hacía inmortal. Posteriormente esta traición sería castigada por el propio Anfitríon, quien, lejos de estar agradecido por la ayuda recibida, sin la que no hubiese podido derrotar a Pterelao, ordenaría la ejecución de Cometo<sup>108</sup>.

La alianza entre los linajes de Alceo y Electrión permite que se eviten los conflictos, uniendo ambas líneas mediante los matrimonios de Electrión con la hija de Alceo

<sup>101</sup> Hes., *Sc.* 79, ss.; Eur., *Heracl.* 16-17; Apollod., *Bibl.* II, 4, 6.

<sup>102</sup> Hom., *Il.* II, 661-663; Pind., *Ol.* VII, 27 s.; Paus. II, 22, 8. En Rodas Tlepólemo y sus compañeros construirían tres ciudades sobre los altares de una primera acrópolis fundada por los hijos del Sol, vid. DETIENNE, Marcel, *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación al politeísmo griego*, Akal, Madrid, 2001, p. 112. Según Paus. III, 15, 4, Licimnio tendría como hijo a Eono, compañero de Heracles, cuya muerte a mano de los espartanos provocaría la guerra de Heracles contra Hipocoonte. Los otros dos hijos de Licimnio, Argeo y Melos, también acompañarían a Heracles, muriendo ambos en la campaña de Ecalia.

<sup>103</sup> Paus. IX, 19, 1; Ov., *Met.* VII, 762, ss.

<sup>104</sup> Apollod., *Bibl.* III, 15, 1; Paus. I, 37, 6.

<sup>105</sup> Céfalo había recibido el perro de su esposa Procris, que a su vez lo había recibido de Mínos, quien lo heredó de Europa: PÉREZ MIRANDA, Iván, «El linaje de Europa», en FERRER MAESTRO, Juan José; BARCELÓ, Pedro (dir.), *Europa: Historia, Imagen y Mito / Europa: Geschichte, Bilder un Mythos*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castellón, 2008, pp. 47-62, esp. p. 58.

Anfitríon le ofrecería a Céfalo, a cambio de acabar con el zorro de Teumeso, una parte del botín que obtendrían luchando contra Pterelao: Apollod., *Bibl.* II, 4, 7.

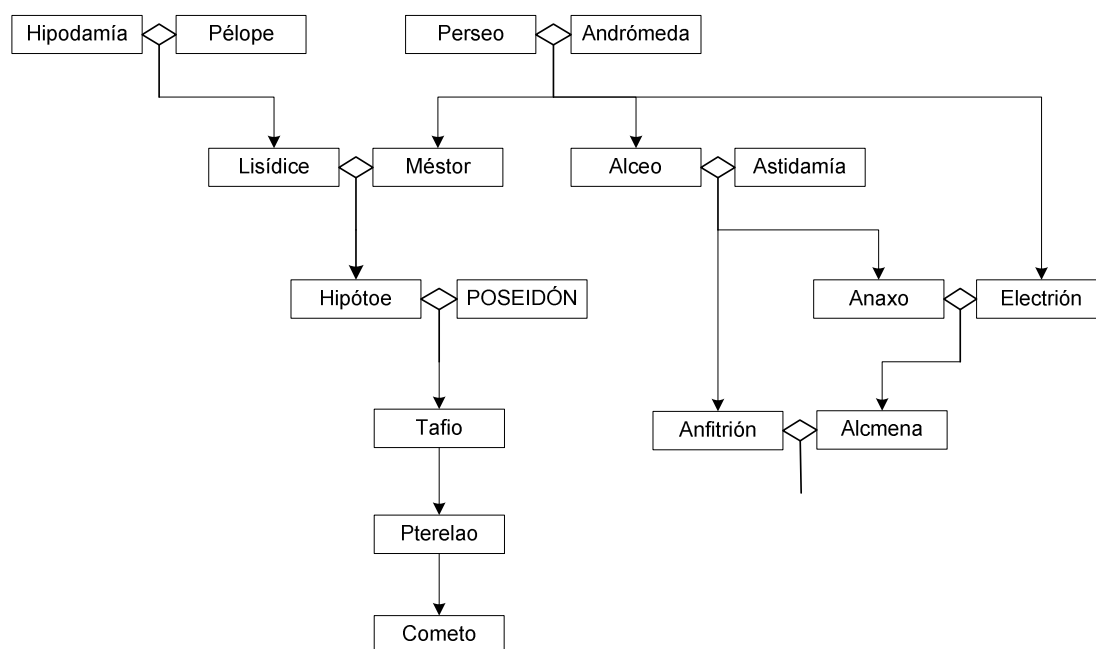
<sup>106</sup> Ov., *Met.* VII, 790-791.

<sup>107</sup> Eratosth., *Cat.* 33.

<sup>108</sup> Apollod., *Bibl.* II, 4, 7.

(Astidamía), y de los hijos de ambos, Anfitríon y Perimedea, hijos de Alceo con Astidamía y Licimnio, hija de Electrón.

Frente a ello, la creación de una línea nueva por Hipótoe, que engendra con Poseidón a Tafío, cuyos descendientes reclamarán los derechos de Méstor sobre la herencia de Perseo, creará un fuerte conflicto que provocará la guerra.



**Nicipe** y Esténelo<sup>109</sup> tendrán dos hijas, Alcíone y Medusa, y un hijo, Euristeo quien, debido a la actuación de Hera, reinaría en Micenas.

Heracles, hijo de Zeus y Alcmena, iba a heredar el trono de Micenas, pues Zeus había declarado ante los dioses que reinaría el primer descendiente de Perseo. Pero Hera, envidiosa de la situación, convenció a su hija Ilitia, diosa de los partos, de que retrasara el nacimiento de Heracles y apresurase el de Euristeo, que nacería siete meses antes, heredando así el trono de Micenas<sup>110</sup>.

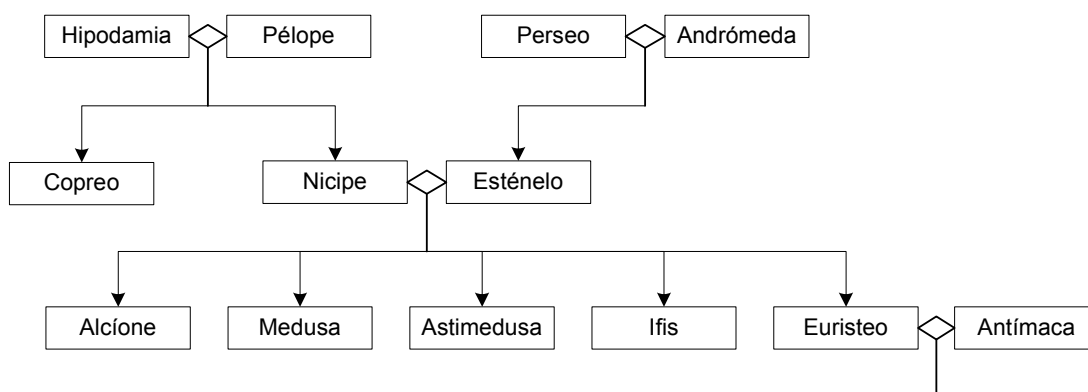
En la corte de Euristeo se refugiaría **Copreo**, hermano de Nicipe, después de haber matado a Ífito. Copreo se convertiría en el heraldo de Euristeo, encargándose de transmitir los mensajes del rey a Heracles. Será un personaje mediocre, de hecho, su insolencia le hará ser asesinado por los atenienses durante la embajada en la que reclamaba, en nombre de Euristeo, la expulsión de los Heráclidas. Sin embargo, el hijo

<sup>109</sup> La esposa de Esténelo es llamada por otras fuentes Antibia, hija de Pélope: *School. Hom.*, II, XIX, 116 (recogido en Hes., *Cat. frg.* 191).

<sup>110</sup> Apollod., *Bibl.* II, 4, 5.

de Copreo, Perifetes, destacará en la guerra de Troya, como uno del mejores combatientes miceneos, antes de ser muerto a manos de Héctor<sup>111</sup>.

La unión de Nicipe con Esténelo será la que legitimará posteriormente el poder de su hermano Atreo, haciéndose así los Pelópidas más poderosos que los Perseidas, según narra Tucídides<sup>112</sup>.



**Alcátoo**, hijo de Pélope y Hipodamía, que estaba casado con Pirgo<sup>113</sup>, acudió a Onquesto, en Beocia, donde el rey Megareo había prometido entregar la mano de su hija Evecme a quien acabase con la vida del león del Citerón que había devorado a su hijo Evipo<sup>114</sup>. Tras acabar con la fiera, Alcátoo abandonó a Pirgo y se casó con Evecme, obteniendo en trono de Onquesto. El rey Megareo moriría en batalla protegiendo Nisa, la ciudad de Niso, hijo de Pandión, combatiendo contra el ejército del rey Mínos, quien acabaría con la vida de Megareo. Niso era invencible mientras conservase un cabello de púrpura o de oro, sin embargo sería derrotado por Mínos, gracias a la traición por parte de Escila, hija de Niso, que se habría enamorado de él. Escila cortarían el cabello de su padre ante la promesa de que Mínos se casaría con ella pero este, horrorizado por la traición, la castigó atándola a la proa de su nave<sup>115</sup>. El mito es muy similar al de Cometo, hija de Pterelao, y al de Altea, madre de Meleagro.

<sup>111</sup> Hom., *Il.* XV, 638, ss; Eur., *Heracl.*; Apollod., *Bibl.* II, 5, 1.

<sup>112</sup> Thuc. I, 9, 2.

<sup>113</sup> La tumba de Pirgo se enseñaba en Mégara, cerca de la de Alcátoo y de la de Ifínoe, hija de éste: Paus I, 43, 4.

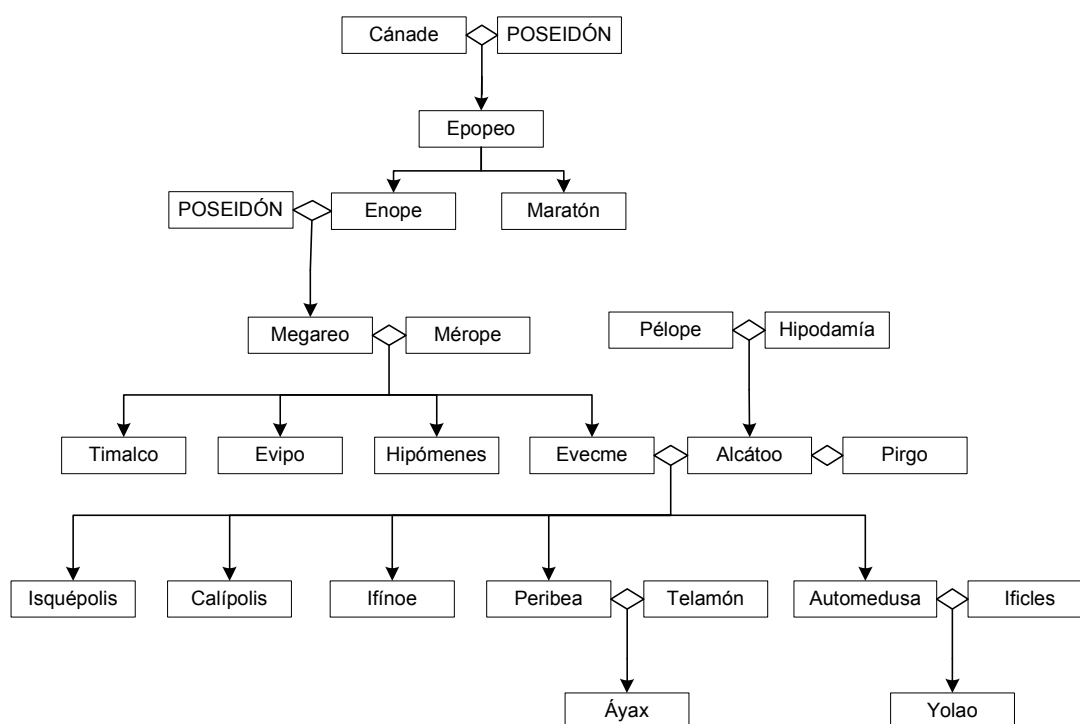
<sup>114</sup> Según School. Ap. Rhod., *Argon.* I, 517 (= Dieuquidas frag. 8) Alcátoo tendría que exiliarse de Élida debido al asesinato de Crisipo, vid. DETIENNE, Marcel, *Apolo con el cuchillo en la mano...*, esp. pp.103-107.

<sup>115</sup> Apollod., *Bibl.* III, 15, 8. Según Esquilo los regalos de Mínos habrían sido la causa de la traición: *Hay otra mujer a quien se odia en los mitos: una doncella sanguinaria, que, a favor de los enemigos, causó la muerte a un hombre de su familia: se dejó persuadir –¡impúdica perra!– por los cretenses collares de oro, regalos de Mínos y privó a Niso del cabello que lo hacía inmortal, mientras él respiraba plácidamente en el sueño, y Hermes se apoderó de él.* (Aesch., *Cho.* 614-622). En la versión de Hyg., *Fab.* 198, y en Ov., *Met.* 8, 97ss. Mínos le diría a Escila que Creta no podía aceptar un crimen semejante y ella se arrojaría al mar para no ser perseguida.



Alcátoo se encargaría, con la ayuda del dios Apolo<sup>116</sup>, de la reconstrucción de las murallas de la ciudad de Nisa, que rebautizaría como Mégara en honor de su suegro<sup>117</sup>, al que sucedería al no tener éste hijos varones (Evipo había muerto devorado por el León del Citerón, y Timalco, el primogénito, había muerto a manos de Teseo, acompañando a los Dioscuros en su expedición al Ática)<sup>118</sup>.

Alcátoo tendría tres hijas: Peribea, Automedusa, e Ifínoe, y dos hijos: Isquépolis, y Calípolis. Peribea se casaría con Telamón<sup>119</sup>, Automedusa con Ificles<sup>120</sup>, de Ifínoe sólo sabemos que su tumba se mostraba en Mégara y que moriría virgen<sup>121</sup>. Isquépolis moriría en la cacería del jabalí de Calidón. Calípolis llevaría corriendo la noticia de la muerte de su hermano, y en su impaciencia desbarató una ceremonia en honor a Apolo. Alcátoo furioso le mató de un golpe con un madero encendido. Más tarde Alcátoo sería purificado por Polido. Habiéndose quedado sin herederos varones, el trono pasaría al hijo de Peribea y Telamón, Áyax, que tendrá un papel destacado en la guerra de Troya.



<sup>116</sup> Paus. I, 42, 2-3, Hes., *Theog.* 773, 782.

<sup>117</sup> Alcátoo construiría también un templo en honor de Apolo y Ártemis, vid. DETIENNE, Marcel, *Apolo con el cuchillo en la mano...*, p. 104. En honor de Alcátoo se celebrarían juegos en Mégara: Pind., *Isthm.* VIII, 67.

<sup>118</sup> Paus. I, 41, 5, menciona una tradición local de los megarenses quienes, según Pausanias, para no reconocer que Mégara había sido conquistada, hacía a Megareo haber sucedido a Niso al estar casado con su hija Ifínoe, y siendo sucedido del mismo modo por Alcátoo, casado con Evecme.

<sup>119</sup> Apollod., *Bibl.* III, 12, 7. Más tarde Telamón se casaría con Hesíone, hija de Laomedonte, con quien tendría a Teucro: Apollod., *Bibl.* II, 6, 4; III, 12, 7.

<sup>120</sup> Si bien, sería abandonada por este para poder casarse con una hija de Creonte.

<sup>121</sup> Paus. I, 43, 4.

**Piteo** era el más sabio y elocuente de los hijos de Pélope e Hipodamía, siendo considerado un gran adivino. Gobernaría en Trecén, ciudad a la que bautizó con el nombre de su hermano tras el fallecimiento de este<sup>122</sup>. Fue él quien interpretó el oráculo que recibió Egeo cuando preguntó cómo lograría descendencia:

*El cuello que sobresale del odre, ob el mejor de lo hombres,  
no lo desates antes de llegar a las alturas de Atenas*<sup>123</sup>.

Egeo, hijo primogénito de Pandión, sucesor de Cécrope<sup>124</sup>, había obtenido la soberanía de todo el Ática, arrebatando el territorio de sus hermanos Lico y Palante<sup>125</sup>. En sus dos matrimonios (con Meta y Calcíope) no había logrado tener hijos, por ello fue a consultar el oráculo de Delfos, que no supo interpretar. De regreso al Ática se detuvo en Trecén, donde contó el Oráculo a Piteo, que consiguió interpretarlo enseguida.

Piteo embriagó a Egeo y lo acostó con su hija Etra quien yació esa misma noche con Poseidón<sup>126</sup>. De esta unión nacería Teseo, héroe del Ática por antonomasia, con grandes paralelismos con el héroe dorio Heracles y con Belerofonte, hijo también de un mortal (Glaucó) y un dios (Poseidón). Con Belerofonte había llegado a estar prometida Etra según Pausanias<sup>127</sup>.

Egeo marchó, encargando a su Etra que si tenía un hijo lo educase sin decirle quién era el padre. Cuando fuese adulto y pudiese mover una roca, podría encontrar sus sandalias y su espada y averiguar así la identidad de su padre<sup>128</sup>.

Tras partir de Trecén, Egeo se encontraría con Medea quien le prometió que si se casaba con ella cesaría su esterilidad. Así lo haría y con ella engendraría a Medo. Cuando Teseo llegó a la edad adulta y fue a Atenas, Medea trataría sin éxito de acabar con su vida, por lo que tendría que huir de Atenas<sup>129</sup>.

<sup>122</sup> Según Paus. II, 30, 8ss Trecén (hijo también de Pélope e Hipodamía), y Piteo reinarían junto a Egeo en Posidonia, que sería llamada Trecén a la muerte de éste, tras el proceso de sinecismo llevado a cabo por Piteo, haciéndose la dinastía Pelópida con el poder. Allí Piteo fundaría el templo de Apolo Teario, considerado el más antiguo de Grecia: SUÁREZ DE LA TORRE, Emilio, *Observaciones acerca del λαγέτας πινδάρικο...*, esp. p. 275.

<sup>123</sup> Apollod., *Bibl.* III, 15, 6.

<sup>124</sup> No por tanto el padre de Procne y Filomela, sino el biznieto de éste.

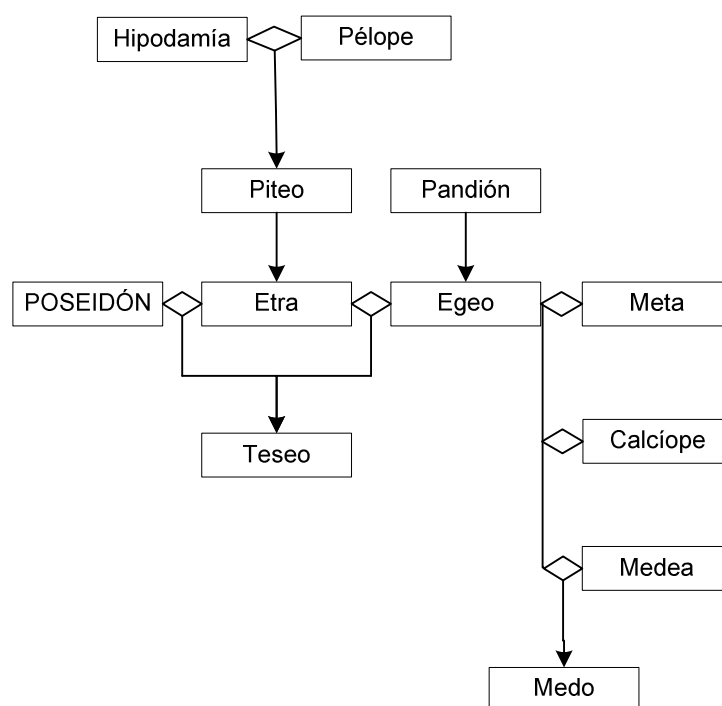
<sup>125</sup> Su otro hermano, Niso, recibió Nisa (Megara), pero fue derrotado por Minos debido a la traición de su hija Escila.

<sup>126</sup> Este mito presenta un claro paralelismo con el de las cincuenta hijas de Tespio, que por mandato de su padre yacerán con Heracles, engendrando con él cincuenta y dos hijos (la mayor y la menor tuvieron gemelos). Se muestra en estos mitos cómo la doncella mítica puede faltar a su castidad sólo si es por obediencia a su padre (obediencia similar a la debida a la hora de aceptar un marido legal), vid. PICKLESIMER, María Luisa, *Hipodamia...*, esp. p. 433.

<sup>127</sup> Paus. II, 31, 9.

<sup>128</sup> Hyg., *Fab.* 37.

<sup>129</sup> Como expone Sourvinou, el mito sigue el mismo modelo que la realidad histórica del conflicto entre griegos y persas: 1) Medea (Medos) persuade a Egeo para conducir a Teseo (Griegos) a una trampa mortal en Maratón / Persas atacan Grecia: batalla de Maratón; 2) Teseo vence contra las adversidades / los griegos vencen; 3) Medea intenta matar a Teseo por segunda vez / Los persas atacan Grecia por segunda vez; 4) Medea es expulsada a la tierra de los medos / Los persas son expulsados: SOURVINOU-INWOOD, Christine, *Theseus as son and stepson. A tentative illustration of the Greek mythological mentality*,



## ATREO Y TIESTES

Como vimos anteriormente, las fuentes presentan a Atreo y Tiestes participando, por instigación de su madre Hipodamía, en el asesinato de Crisipo<sup>130</sup>, motivo por el que ambos hermanos tendrían que exiliarse. Después de la muerte accidental de Electrión, provocada por Anfitríon, Esténelo se haría con el trono de Micenas y Tirinte, mandaría llamar a Atreo y Tiestes, y les entregaría a ambos Mídea<sup>131</sup>. Tras el fallecimiento de Euristeo<sup>132</sup> y Esténelo, un oráculo ordenaría a los miceneos que eligiesen por rey a un Pelópida. Siguiendo al oráculo, Atreo y Tiestes serían llamados, iniciándose entonces la funesta rivalidad entre los dos hermanos<sup>133</sup>. Como hemos visto, los Pelópidas llegarían al poder debido a las uniones de sus hermanas con los diferentes hijos de Perseo, que legitimaría la soberanía de Atreo y Tiestes.

Institute of Classical Studies, Bulletin Supplement, 40, University of London, London, 1979, esp. pp. 48-50. Según cuenta Hdt. VII, 62, 1: *Los medos tenían por caudillo al aqueménida Tigranes. Y por cierto que, antiguamente, todo el mundo los llamaba arios; pero, cuando la cólquide Medea llegó hasta su país, procedente de Atenas, también ellos cambiaron de nombre. Eso es lo que, sobre su gentilicio, cuentan los propios medos.* La tradición se basaba en la semejanza lingüística entre el gentilicio medos y el nombre de Medea y sería de origen griego, vid. Hes., *Theog.* 1000; Pind. *Ptyb.* I, 78; Apollod. *Bibl.* I 9, 28; Paus. II 3, 8.

<sup>130</sup> Hyg., *Fab.* 85; Paus. VI, 20, 7.

<sup>131</sup> Apollod., *Bibl.* II, 4, 6.

<sup>132</sup> Según Thuc. I, 9, Euristeo, al partir con su ejército para luchar con los heráclidas, había confiado a Atreo el gobierno de Micenas en su ausencia, y al morir Euristeo, Atreo pasaría a ser rey de Micenas por deseo de los miceneos.

<sup>133</sup> El motivo de los hermanos enfrentados por el poder es el mismo que el de los gemelos Acrisio y Preto, que se peleaban ya en el vientre materno, Eteocles y Polinices en Tebas, o Rómulo y Remo en la Mitología Romana.

Anteriormente Atreo había prometido sacrificar lo más hermoso de su rebaño a Ártemis. Sin embargo, aparecería un cordero de oro y el Pelópida no cumpliría la palabra dada ya que, tras ahogar al cordero, lo guardaría en un cofre<sup>134</sup>, ofendiendo de este modo a la diosa, tal y como había hecho anteriormente sus tíos Bróteas y Níobe, volverá a hacer, más adelante, su hijo Agamenón. La falta es muy similar a la de Minos quien, contraviniendo su promesa, había decidido no sacrificar al hermoso toro blanco enviado para reafirmar su soberanía sobre sus hermanos<sup>135</sup>. La piel del cordero de oro sería un talismán de soberanía<sup>136</sup>, pero provocaría la discordia que traería la ruina a la casa de Atreo<sup>137</sup>.

Tiestes declararía ante la multitud que debería reinar quien poseyese el vellocino de oro. Atreo, que era el poseedor del vellocino, asentiría encantado, desconocedor de que su mujer, Aérope, le era infiel con su hermano y le había entregado a Tiestes el vellocino<sup>138</sup>.

Conviene tener en cuenta el origen de Aérope para entender mejor el motivo de su infidelidad. Aérope era hija de Catreo (nieta por tanto de Minos). Catreo, que según un oráculo sería asesinado por uno de sus hijos, había dado a sus hijas Aérope y Clímene a Nauplio<sup>139</sup> para que las vendiese en el extranjero<sup>140</sup>. Nauplio desposaría a Clímene (con

<sup>134</sup> Apollod., *Epit.* 2, 10. La oveja habría sido enviada por Hermes para vengarse por la muerte de su hijo Mírtilo por parte de Pélope (*School Eur., Or.* 995); según Pher. 3, 133, Ártemis habría sido quien enviase la oveja. Un cordero de oro es un potente símbolo de riqueza y soberanía pues la concepción de la riqueza en la Grecia mítica incluye tanto los metales preciosos (oro, cobre...) como los rebaños. Vid. FERNÁNDEZ CANOSA, José Ángel, *Um mito sobre a realeza...*, esp. p. 261; BENVENISTE, E., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Taurus, Madrid, 1983, pp. 27-32. Ártemis se vengaría de esta ofensa en la persona de Agamenón, exigiendo el sacrificio de Ifigenia, encadenándose de este modo la venganza de Hermes con la de Ártemis, vid. RUIZ DE ELVIRA PRIETO, Antonio, «Ifigenia (de Enómao a Ifigenia)», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 23, 1989, pp. 31-38 (reeditado en *Nº Extraordinario Antonio Ruiz de Elvira: Estudios Mitográficos*, 2001, pp. 391-398).

<sup>135</sup> Este toro se convertiría en una gran fuente de desdicha para Minos pues sería el que engendrarse en su mujer Pasífae a Asterio, el terrible Minotauro. El mito lo hemos tratado en PÉREZ MIRANDA, Iván, *El linaje de Europa...*, pp. 47-62, esp. p. 57.

<sup>136</sup> Vid.: LLINARES GARCÍA, Mar, «Mitología e iniciaciones: el problema de los Argonautas», *Gerión*, 5, 1987, pp. 15-42, esp. pp. 34-35

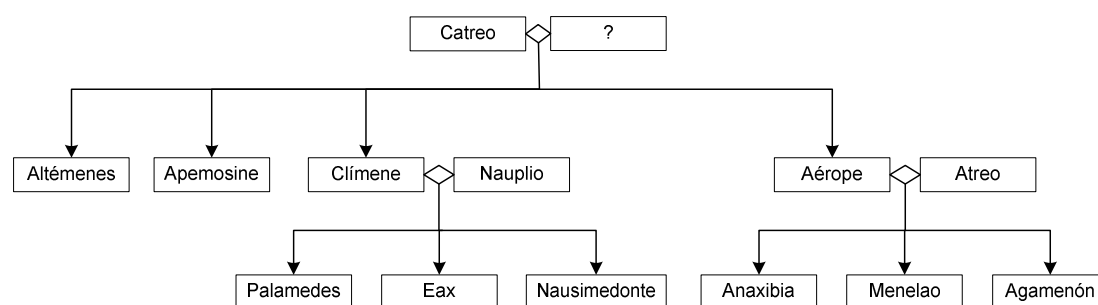
<sup>137</sup> Como no podía ser de otro modo ya que, como animal divino, el cordero no podía estar en manos de mortales, del mismo modo que sucederá con otros animales y objetos divinos que provocarán terribles conflictos, como el peplo y el collar de Harmonía, el cinturón de Hipólita (regalo de Ares), el toro blanco de Minos, la jabalina y el perro de Procris, los caballos entregados por Zeus a Tros tras el rapto de Ganimedes, etc.

<sup>138</sup> Paus. II, 18, 1.

<sup>139</sup> Nauplio aparece también en el mito de Auge, sacerdotisa violada por Heracles. Al ser descubierta por su padre la entregaría a Nauplio para que la diese muerte. Nauplio se la entregaría al Teutrante, príncipe de los misios con quien se casaría: Apollod., *Bibl.* III, 9, 1.

<sup>140</sup> Este mito muestra de una manera muy contundente la imagen de poder patriarcal que transmiten los mitos. Los otros dos hijos de Catreo, Altémenes y Apemósine, huyeron de Creta al enterarse del oráculo. Altémenes mataría a su hermana por perder la virginidad y no creer su historia de que en realidad había sido violada por Hermes: Apollod., *Bibl.* III, 2, 1. El oráculo de Catreo se cumpliría cuando Altémenes le matase sin saber quién era, de modo similar a mitos como el de Layo y Edipo, o Telégono y Odiseo. Vid. WATSON, Patricia A., *Ancients stepmothers...* esp. p. 15. Sería cuando Menelao acudiese al funeral de su abuelo Catreo cuando Paris llevase a Helena hacia Troya, motivando la guerra que daría fin a la Edad de los Héroos.

ella engendrará a Éax y Palamedes<sup>141</sup>) y entregaría a Plístenes/Atreo<sup>142</sup> a Aérope. Según otra tradición, Catreo había entregado a Nauplio a Aérope para que la arrojase al mar debido a que ésta había tenido relaciones con un esclavo<sup>143</sup>, mostrando ya, desde su origen, un carácter doblemente transgresor por haberse unido a un hombre por iniciativa propia, perdiendo su virginidad antes del matrimonio<sup>144</sup>, y porque este hombre era un esclavo, algo difícil de concebir para una princesa<sup>145</sup>. La joven se libraría temporal, pero no definitivamente, de su destino. En ambas versiones, Aérope se habría unido a Atreo contra su voluntad, siendo entregada o vendida por Nauplio (no habiendo mediado por tanto su padre en esta unión), no sintiendo ninguna lealtad hacia su esposo<sup>146</sup>.



Debido a la traición de Aérope, Tiestes sería el rey, pero Zeus, como garante de la legitimidad, no podía permitir que una mujer interviniese de este modo en la decisión del traspaso de soberanía. Por ello, envió a Hermes para que conviniese con Tiestes que Atreo reinaría si el Sol se ponía por oriente<sup>147</sup>. Zeus hizo que así ocurriese, mostrando la legitimidad de Atreo que expulsaría a Tiestes<sup>148</sup>.

<sup>141</sup> Que serán grandes enemigos de los hijos de Atreo, véase al respecto: PÉREZ MIRANDA, Iván, «La muerte de Palamedes: Mentira, Falsificación y Venganza en la Mitología Griega», en *ARYS*, 7, 2006-2008 (2010), pp. 47-60.

<sup>142</sup> Plístenes y Atreo se confunden en las distintas tradiciones, siendo en ocasiones uno el hijo del otro; así, en Hyg., *Fab.* 86, Atreo matará a su hijo Plístenes pensando que era el hijo de su hermano. Según Tzetzes, Hesíodo y Esquilo habrían considerado a Agamenón, Menelao y Anaxibia hijos de Plístenes, hijo de Atreo y Aérope. Al morir joven Plístenes, sus hijos habrían sido criados por su abuelo: Tzet., *Hom.*, *Il.* 68, 19; la versión de Hesíodo también es recogida en *School. Hom.*, *Il.* I, 7 (Hes., *Cat. frg.* 194).

<sup>143</sup> Soph., *Aj.* 1295-1297.

<sup>144</sup> Su hermana Apemósine sería asesinada por este mismo motivo.

<sup>145</sup> Lo que se pone de manifiesto en el personaje de Electra que comentaremos más adelante, quien será obligada a casarse con un campesino que no llegará a consumar su relación por respeto. La jerarquía social debe respetarse escrupulosamente. El mendigo del que se disfraza Odiseo al llegar a Ítaca podrá conseguir, si Apolo le concede la gloria con el arco, un bello juego de túnica y manto, un venablo, una espada de doble filo, sandalias y ayuda para realizar su viaje, pero en ningún caso podría optar a la mano de Penélope: Hom., *Od.* XXI, 337-342.

<sup>146</sup> Clitemnestra seguirá, más adelante, un modelo similar.

<sup>147</sup> Strabo. I, 15, 23; Eur., *El.* 726-732.

<sup>148</sup> En Eur., *Or.* 1000-1005, Zeus modifica los cursos de la Pléyade de siete estrellas hacia varios rumbos.

Poco después descubriría la infidelidad de su esposa y acabaría con la vida de Aérope arrojándola al mar. El exilio de su hermano no satisfacía sus ansias de venganza, por lo que le hizo volver con la excusa de congraciarse con él. Tras el banquete de «reconciliación», Atreo ordenaría traer los brazos y caderas de Áglao, Calileonte y Orcómeno<sup>149</sup> (Tántalo y Plístenes según Higino<sup>150</sup>). Tiestes acababa de comerse, sin saberlo, a sus propios hijos<sup>151</sup>. A la vista de este crimen, cuenta Higino, incluso el Sol apartó su carro<sup>152</sup>; este motivo mítico recuerda al de Atenea apartando la vista asqueada cuando Tideo sorbió los sesos de Melanipo, su enemigo muerto<sup>153</sup>, ambos actos caníbales son igual de deleznales. Un prodigio solar había sido responsable de sancionar la ocupación del trono por parte de Atreo y uno similar indicaba ahora la repulsión de los dioses ante el bestial acto cometido por él<sup>154</sup>.

Tiestes huiría a la corte del rey Tésproto, hijo de Licaón, a quien ya hemos mencionado anteriormente por su relación con la paedofagia. Un oráculo le había vaticinado a Tiestes que sólo podría vengarlo de su hermano un hijo tenido con su propia hija, por lo que violaría a esta, Pelopia<sup>155</sup>, con quien tendría a Egisto, que efectivamente acabaría con la vida de Atreo. Pelopia no identificaría a su violador, pero conseguiría arrebatarse la espada<sup>156</sup>.

Existe una similitud en los terribles actos de Atreo y Tiestes: la antropofagia y el incesto, ambos producidos a través del engaño<sup>157</sup>, son igualmente bestiales.

Este mito tiene cierta relación con el de Procne y Filomela, especialmente en la versión de Higino, donde se presentan motivos míticos similares: la lucha fratricida por

<sup>149</sup> Apollod., *Epít.* 2, 10.

<sup>150</sup> Hyg., *Fab.* 88.

<sup>151</sup> Aesch., *Ag.* 1590ss.; Apollod., *Epít.* 2, 13; Hyg., *Fab.* 88. Casandra, en la tragedia *Agamenón*, de Esquilo, se refiere a la casa de Atreo en estos términos:

*¡Ah, ah! ¡Sí! ¡A una casa que odian los dioses, testigo de innumerables crímenes en los que se asesinan parientes ¡se cortan cabezas!, a una casa que es matadero de hombres y a un solar empapado de sangre* (Aesch., *Ag.* 1090-1091). Eurípides, por su parte recoge cómo *la disputa por el áureo carnero incitó a los Tantálidas a tristes festines y degüellos de hijos legítimos* (Eur., *Or.* 811-815).

<sup>152</sup> Hyg., *Fab.* 88, 2; 258.

<sup>153</sup> Aesch., *Sept.* 388ss. Pind., *Nem.* XI, 47ss.; Paus. IX, 18, 1; Ov. *Ib.* 427ss; 515ss.

<sup>154</sup> FERNÁNDEZ CANOSA, José Ángel, *Um mito sobre a realeza...*, esp. p. 261.

<sup>155</sup> Hyg., *Fab.* 8.

<sup>156</sup> Hyg., *Fab.* 88.

<sup>157</sup> Engaño que se da en otros casos de paedofagia: así, Tántalo y Lico trataron de engañar a los dioses, Atreo engañará a Tiestes (que previamente le había engañado a él siéndole infiel con Aérope), igual que Procne y Filomela a Tereo (que había violado a su cuñada y la había introducido como esclava, engañado a su esposa), y Clímeno a Esqueneo (que la había violado). Al igual que quienes devoran sus hijos no tienen conocimiento de qué están comiendo, a veces el incesto también es desconocido por quienes lo cometen. En las uniones padre-hija es frecuente que una de las dos partes no sepa la identidad de la otra (Pelopia desconoce que su violador es su padre, Tías es engañado por su hija Mirra, vid. Ov., *Met.* 10, 324-331). En el caso de las uniones hijo-madre, son tan excepcionales y abominables en el pensamiento griego, que sólo son posible en caso de desconocimiento por ambas partes: son los casos Edipo-Yocasta, Arcade-Calisto y Egipio-Bulis. Otro mito de incesto, sobre el que poco se sabe, es el de Menefrón, que trataría de acostarse con su madre «a la manera de las bestias salvajes»: Ov., *Met.* 7, 386-387, y que también se habría unido a su hija Hig., *Fab.* 253, hechos bestiales que tendrían lugar en Arcadia, un lugar muy ligado a lo salvaje.

el poder, la violación, la venganza a través del infanticidio y la alelofagia. Los héroes y heroínas de la mitología no son sólo, como queda de manifiesto aquí, modelos a imitar, sino en muchas ocasiones son personajes desmesurados que reciben un duro castigo por su terrible actuación, constituyendo un ejemplo de lo que no debe hacerse nunca.

El incesto y la alelofagia son dos de los actos más bestiales que se pueden cometer. No es casualidad de este modo, creemos, que Tideo, el héroe al que no se le concedió la inmortalidad por su despiadado acto antropofágico, sea fruto de la relación incestuosa de Eneo y su hija Gorge.

Alelofagia e incesto aparecen unidos en una versión del mito de Aracne:

*Había en Ática un hermano y una hermana. El muchacho se llamaba Falange [phálanx = Tarántula] y la niña Aracne. Atenea enseñó a Falange el arte de la guerra y Aracne el arte del tejido. Pero los hermanos mantuvieron relaciones y Atenea le embargó el odio y los transformó en esos animales rampantes que son devorados por sus propios hijos<sup>158</sup>.*

En este caso el incesto va unido a una alelofagia en la que los hijos devoran a los padres. Ambos actos bestiales vuelven a aparecer también en otro mito que tiene lugar en Arcadia. Cuenta Higino que

*Clímeno, hijo de Esqueneo, rey de Arcadia, se enamoró de su hija Harpálice y se unió a ella en el lecho. Cuando ella dio a luz, ofreció su hijo a su padre en un banquete. Su padre, Clímeno, al enterarse, mató a Harpálice<sup>159</sup>.*

Posteriormente, según narra el mismo Higino en otro pasaje, Clímeno se suicidaría también<sup>160</sup>. En los mitos de Atreo, Aedón, Procne y Harpálice, se producen banquetes antropofágicos que tienen por objeto de venganza al padre del niño asesinado<sup>161</sup>.

En el caso de Atreo el motivo por el que se venga es que su hermano y su esposa le han traicionado, poniendo en peligro su derecho de soberanía. Tras el cruel banquete Tiestes violará a su propia hija buscando la venganza. En los mitos de Aedón, Procne y Harpálice son las propias madres las que acaban con la vida de sus hijos, vengándose de

<sup>158</sup> School. Nicandro, *Theriaka*, 12a y 8b, citado por FRONTISI-DUCROIX, Françoise, *El hombre-ciervo y la mujer-araña. Figuras griegas de las metamorfosis*, Abada, Madrid, 2006, p. 52. El relato estaría atribuido a un desconocido Teófilo, como expone IBÁÑEZ CHACÓN, Álvaro, «La tela de Aracne. sobre un expemplum mythologico en la *Manzana de la Discordia* y *Robo de Helena* de Antonio Mira de Amescua y Guillén de Castro», *Hesperia: Anuario de Filología Hispánica*, 7, 2004, pp. 127-141, esp. p. 130.

<sup>159</sup> Hyg., *Fab.* 206.

<sup>160</sup> Hyg., *Fab.* 242, 246, 255.

<sup>161</sup> No conocemos ejemplos similares de paedofagia en los que las víctimas sean mujeres (ni como comensales, ni como comida). Sí existe un mito, tardío pero interesante desde nuestra perspectiva, en el que un padre ingiere la sangre de sus hijas por desconocimiento y como fruto de una venganza, se trata del narrado por Hyg., *Poet. Astr.* II, 40, 3 siguiendo a Filarco. El mito tiene lugar en el Quersoneso Tracio y como protagonista al rey Demofonte de Eleonte, quien para evitar la devastación de sus tierras debía sacrificar cada año a una doncella noble, haciendo la elección por sorteo, hasta que uno de los nobles, Mastusio, protestó por que las hijas del rey no estaban incluidas en el sorteo, por lo que Demofonte mataría a la hija de Mastusio sin sorteo. Al cabo de los años, Mastusio, que se había hecho amigo del rey, le invitó a él y a sus hijas a un gran sacrificio, llegando primero las hijas. Mastusio asesinaría a las jóvenes y mezclaría con vino la sangre de éstas en una cratera.

una violación producida en el ámbito doméstico, bien de su marido hacia sus hermanas, bien por su propio padre, en el caso de Harpálice.

Creemos que no es casualidad que estos mitos en los que aparecen banquetes paedofágicos se desarrollen en lugares como Lidia, en el caso de Tántalo y de Policteno, Arcadia, de donde son reyes Licaón y Esqueneo, o Tracia de donde es rey Tereo<sup>162</sup>. Son lugares que destacan por ser salvajes o bárbaros. Es precisamente entre los pueblos bárbaros donde los griegos creían que se practicaba la antropofagia. Es el caso del pueblo de los andrófagos, quienes, según Heródoto

*tienen las costumbres más salvajes del mundo, ya que no conocen la justicia ni se atienen a ninguna ley. Son nómadas y llevan un atuendo similar al escita; pero poseen una lengua propia y son los únicos habitantes de esas regiones que comen carne humana*<sup>163</sup>.

El propio Heródoto narra dos escenas en las que podemos apreciar claramente la fuerza de estos motivos míticos en el imaginario y cómo tienen un reflejo en la visión del bárbaro. En uno de los pasajes el rey medo Ciaxares acoge a un contingente de escitas, tratándolos en un principio con cortesía, e incluso confiándoles la educación de un grupo de jóvenes para que aprendieran la lengua y la técnica del arco, pero, cuenta después Heródoto:

*al cabo de un tiempo, ocurrió que los escitas, que acostumbraban a salir con asiduidad de caza y que siempre regresaban con alguna pieza, cierto día no cobraron ninguna. Y, al volver con las manos vacías Ciaxares —que, como evidenció, era colérico en extremo— los trató ofensivamente y con suma dureza. Entonces ellos, al recibir este trato por parte de Ciaxares, como lo recibían sin merecerlo, resolvieron despedazar a uno de los muchachos que se educaban en su compañía, prepararlo como solían preparar la caza, ofrecérselo a Ciaxares como si de una pieza se tratara y, una vez que se lo hubieran ofrecido, ganar sin demora la corte de Aliates, hijo de Sadiates, en Sardes. Y así sucedió, pues Ciaxares y los invitados que tenía a su mesa comieron de aquella carne: y los escitas, una vez conseguido su propósito, se acogieron a la protección de Aliates*<sup>164</sup>.

En otro pasaje, Heródoto habla acerca del castigo que el rey Astiages impuso a Harpago por no haber cumplido al pie de la letra su orden de matar a su recién nacido nieto Ciro, que sobreviviría, como muchos grandes héroes de la mitología, criado por unos boyeros, y fue reconocido al llegar a los diez años. Astiages engañó a Harpago haciéndole creer que estaba contento con su actuación, y le pidió que enviase a su hijo para hacer compañía al recién descubierto Ciro. Cuenta Heródoto que Harpago:

<sup>162</sup> Ov., *Met.* VI, 460 expresa que Tereo queda prendado de su cuñada por la belleza de esta, pero añade que *a Tereo le espolea también su lujuria innata, y la población de aquellas regiones es propensa al amor: arde por el defecto de su raza a la vez que por el suyo propio*. El conflicto griego/bárbaro que se produce en el matrimonio de Procne mujer griega (ateniense) casada con un bárbaro, se da también, de manera inversa, en el mito de Medea, una bárbara casada con un griego, que también recurrirá al filicidio como forma de venganza contra el marido.

<sup>163</sup> Hdt. IV, 106.

<sup>164</sup> Hdt. I, 73 3-6.



regresó a su casa considerando una suerte que su desobediencia hubiese tenido un favorable desenlace y que, con ocasión del feliz acontecimiento, se le hubiera invitado a comer. Nada más llegar puso en camino al único hijo que tenía, que contaba unos trece años de edad aproximadamente, encargándole que se dirigiera al palacio de Astiages y que hiciera lo que el rey le ordenara; y él, lleno de alegría contó personalmente a su mujer lo ocurrido. Pero Astiages, cuando llegó a su presencia el hijo de Harpago, mandó degollarlo y descuartizar sus miembros, haciendo asar parte de su carne y hervir el resto; luego dispuso que la aderezaran adecuadamente y que la tuviesen a punto. Y cuando, al llegar la hora del banquete, comparecieron Harpago y los demás convidados, mientras que los demás comensales, incluido el propio Astiages, se les servían mesas repletas de carne de cordero, a Harpago se le sirvió todo el cuerpo de su hijo salvo la cabeza, las manos y los pies; estos miembros estaban aparte, ocultos en un cesto. Cuando Harpago daba muestras de estar saciado de carne, Astiages le preguntó si le había gustado el festín. Y, al responder Harpago que le había gustado muchísimo, unos servidores que tenían esa misión le presentaron, ocultos en el cesto, la cabeza, las manos y los pies del muchacho y, aproximándose a él, le invitaron a destaparlo y a tomar lo que le apeteciera. Harpago obedece y, al destaparlo, ve los restos de su hijo; pero, pese al espectáculo, no se alteró y permaneció en sus cabales<sup>165</sup>.

Los mitos sobre infanticidio y antropofagia hablan sobre el peligro de la desmesura, sobre el conflicto entre civilización y barbarie, sobre las obligaciones matrimoniales y familiares y la terrible capacidad de venganza de las mujeres (y especialmente de las madres<sup>166</sup>), sobre la terrible transgresión por parte de los tiranos<sup>167</sup> de los límites políticos, etc.<sup>168</sup>, temas que tendrán su repercusión en las mentalidades, en la concepción de la realidad, como demuestran los pasajes de Heródoto<sup>169</sup>.

Atreo, tras recibir un oráculo según el cual debía traer de nuevo a Tiestes a Micenas, partiría en su búsqueda y en la corte de Tésproto conocerá a Pelopia, a la que creará hija de Tésproto e, ignorando que en realidad es su sobrina, la pedirá en matrimonio<sup>170</sup>.

<sup>165</sup> Hdt. I, 119, 1-6.

<sup>166</sup> Venganza que es ejercida siempre contra el esposo o contra sus hijos varones, nunca contra las hijas. Sobre las madres filicidas véase: PÉREZ MIRANDA, Iván, *Madres terribles...*, pp. 59-74.

<sup>167</sup> La Tiranía se relaciona con el incesto y el canibalismo en Platón, vg. PLATÓN, *República*, 8, 565d-566a, vid. HOOK S. BRIAN, «Oedipus and Thyestes among the Philosophers: Incest and Cannibalism in Plato, Diogenes, and Zeno», en *Classical Philology*, Vol. 100, No. 1 (enero 2005), pp. 17-40, esp. pp. 19-26.

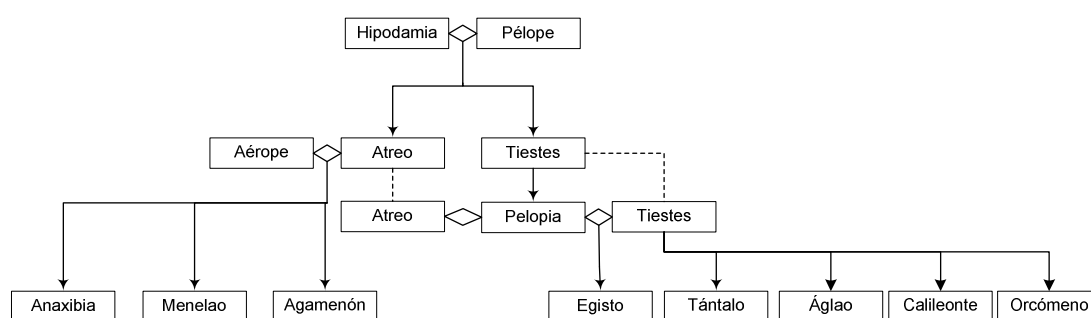
<sup>168</sup> Vid. MARTÍN RODRÍGUEZ, Antonio M.<sup>a</sup>, *De Aedón a Filomela. Génesis, sentido y comentario de la versión ovidiana del mito*, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2002; «El tema del patrimonio en la versión ovidiana del mito de Procne y Filomela», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, vol. 22, n.º 1, 2002, pp. 43-68, esp. pp. 45-46.

<sup>169</sup> Motivos míticos similares pasarán a la tradición popular, llegando a nuestros días a través de los cuentos de Tipo 720 del índice del índice de Aarne y Thompson, «mi madre me mató, mi padre me comió», aunque el sentido en ellos es diferente al estar descontextualizados de un complejo mitológico. Véase al respecto SATRÚSTEGUI, José M., «De la simbología del cuento maravilloso al mito», *Revista Internacional de Estudios Vascos*, Año 43, Tomo XL n.º2, 1995, pp. 395-310; UÑA, José María de, «Una versión Alpujarreña de la madre malvada», *Revista de Folklore*, 131, 1991, pp. 162-164. Respecto a una variación de este cuento, el milagro de Fray Vicente Ferrer en Morella, expuso una interesante ponencia CRESPO MAS, Teodoro, «El banquete divino desde la Antigüedad hasta el mundo moderno: del mito de Tántalo y Pélope al milagro de Fray Vicente Ferrer en Morella», *XIII Coloquio Internacional ARYS*, en prensa.

<sup>170</sup> Hyg., *Fab.* 88.

Pelopía dará a luz a Egisto y lo abandonará, pues sabía que había nacido fruto de la violación, pero Atreo lo mandará buscar y lo cuidará como hijo suyo. Cuando creció le envió en busca de Tiestes, ordenándole traerle prisionero para posteriormente ejecutarlo. Pero Egisto llevaba la espada que le había dado su madre, la misma que había cogido la noche de su violación.

Tiestes reconoció su espada y le revelará a Egisto su identidad. Egisto llevará a su madre a presencia de Tiestes y ésta confirmará lo dicho, dándose cuenta del incesto y quitándose después la vida con la espada<sup>171</sup>. Egisto cogería entonces la espada ensangrentada, e iría en busca de Atreo para quitarle la vida, cumpliéndose así la profecía, e instaurando a Tiestes en el trono de Micenas. El reconocimiento logra evitar el parricidio, pero provoca la muerte de la madre<sup>172</sup>. Egisto es una muestra más de los peligros que supone para el varón introducir en la familia a un hijo que no es propio, así como la fuerza de la sangre paterna. El que su madre fuese incestuosamente violada por Tiestes, o el que Atreo se haya comportado como un padre para él, no tiene la misma importancia para Egisto que el hecho de que su auténtico padre sea Tiestes.



## LOS ÁTRIDAS

Tras la muerte de Atreo, Agamenón y Menelao huyeron de Micenas, ayudados por su nodriza. Los hermanos acabarían refugiándose en la corte de Tindáreo<sup>173</sup>, rey de Esparta, quien les ayudaría a recuperar el trono de Micenas.

En cuanto a Anaxibia, hermana de Agamenón y Menelao, se casaría con Estrofo, rey de Crisa, en Fócide, con quien tendría como hijo a Pílates, que posteriormente tendrá gran importancia como aliado de su primo Orestes<sup>174</sup>.

<sup>171</sup> Este mito tiene un interesante paralelismo invertido en el del tracio Pangeo quien violaría sin querer a su hija, y al darse cuenta de lo que había hecho se suicidaría traspasándose con su propia espada (Plut. *De Fluv.* III, 2).

<sup>172</sup> SOURVINOU-INWOOD, Christine, *Theseus as son and stepson...*, p. 16.

<sup>173</sup> *La nodriza condujo a Agamenón y a Menelao hasta Polifides, señor de Sición, quien a su vez se los envió a Eneo, el etolio; poco después Tindáreo los restituyó a su patria:* Apollod., *Epit.* 2, 15ss.

<sup>174</sup> Aesch., *Ag.* 880-885; Eur., *IT.* 915-921; Paus. II, 16-7; II, 29-4.

Además de a Egisto, y a los hijos muertos a manos de Atreo, Tiestes habría engendrado también a Tántalo (llamado como su bisabuelo) el cual tendría por esposa a Clitemnestra, hija de Tindáreo. Agamenón pondría fin a las vidas de Tántalo y de su hijo pequeño y obtendría la mano de Clitemnestra<sup>175</sup>. La unión de Agamenón y Clitemnestra, iniciada con un crimen, y a disgusto de esta, de modo similar a lo sucedido con la unión de Atreo y Aérope, desembocaría en desgracia. Agamenón se casa con la esposa del hombre al que ha asesinado, como en el caso de Edipo y Layo<sup>176</sup>, dando esta unión lugar a una serie de conflictos en el interior de su casa que provocará el desorden en el reino, siendo el contrapunto con el matrimonio entre Odiseo y Penélope.

Clitemnestra era hija de Tindáreo y de Leda, y gemela de Helena y de los Dioscuros, Cástor y Polideuces, si bien, aunque Polideuces y Clitemnestra son hijos de Tindáreo, Cástor y Helena son presentados como hijos de Zeus, que se unió a Leda en forma de cisne<sup>177</sup> [FIG. 14]. Aunque la genealogía en Homero es clara, pronto se complicará, haciendo a Helena hija no de Leda, sino de Némesis, que sería violada por Zeus en forma de cisne<sup>178</sup>, y pondría un huevo que sería cuidado por Leda, que la criaría como si fuese su propia hija<sup>179</sup>.

<sup>175</sup> Eur., *LA* 1148ss, Paus. II, 18, 2; II, 22, 3.

<sup>176</sup> Si bien es cierto que Edipo no era consciente de que se estaba casando con la mujer del hombre asesinado, ni de que éste en realidad era su padre, lo que provocaría el final de su linaje, que analizaremos en el próximo capítulo.

<sup>177</sup> Eur., *Hel.* 16 ss.; Hyg., *Fab.* 77; Apollod., *Bibl.* III, 10, 7. Sin embargo, según *School. Pind., Nem.* X, 150<sup>a</sup>, Polideuces es hijo de Zeus y Cástor de Tindáreo. La relación de Cástor y Polideuces es similar a la de Heracles (hijo inmortal de Zeus y Alcmena) y su hermano Ificles (hijo mortal de Anfitríon y Alcmena).

<sup>178</sup> Pues Némesis trata de huir adoptando diversas formas, de manera similar a como actúan las divinidades marinas. Esa puede ser la explicación de que algunas fuentes presenten a Helena no como hija de Leda ni de Némesis, sino de una Oceánide, vid. IRIARTE GOÑI, Ana; GONZÁLEZ GONZÁLEZ Marta, *Entre Ares y Afrodita. Violencia del erotismo y erótica de la violencia en la Grecia Antigua*, Abada Editores, Madrid, 2008, pp. 49-53,

<sup>179</sup> Fragmentos de épica griega arcaica, 7B, Gredos, Madrid, 1979 (Fragmento 8, 1 bethe) Hyg., *Poet. Astr.* II, 8. Según el *School. Pind., Nem.* X, 150a Hesíodo no consideraría a Helena como hija de Leda ni de Némesis, sino de una hija de Océano y de Zeus (*Hes., Cat.*, frag. 24). El sentido de la violación de Némesis por parte de Zeus sería la necesidad del dios de someterla, de dominarla, para lanzar contra los mortales la cólera divina bajo la forma de Helena. Si con Pandora, un «bello mal», dio comienzo la Edad de los Héroes en la que los dioses y los mortales se unían amorosamente, será Helena, otro «bello mal», quien provoque la guerra que dará lugar al fin de la Edad de los Héroes. Sobre las diferentes versiones del nacimiento de Helena vid. RUIZ DE ELVIRA, Antonio, «Helena. Mito y etopeya», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 6, 1974, pp. 95-133 (reeditado en: *Nº Extraordinario Antonio Ruiz de Elvira: Estudios Mitográficos*, 2001, pp. 295-328, esp. pp. 99-119).



[FIG. 14] LEDA Y EL CISNE

ca 350-340 a. C. Lutriformos atribuido al pintor del Louvre MNB 1148  
 J. Paul Getty Museum, Malibú, California (86.AE.680), EE.UU.

Según Ateneo, Némesis habría adoptado la forma de un pez mientras huía de Zeus:

*Después de éstos (los Dioscuros), dio a luz (Leda) la tercera a Helena, asombro de los mortales. A ella la había engendrado en tiempos Némesis, la de hermosa cabellera, unida en amor a Zeus, rey de los dioses, bajo violenta coacción. En efecto, huía y no quería unirse en amor al padre Zeus Cronión, pues angustiaba su mente por el pudor y la indignación. Por tierra y por las oscuras aguas infecundas huía, mas Zeus la perseguía y ansiaba en su ánimo alcanzarla. Ella, tomando unas veces la forma de un pez por entre el oleaje del mar muy bramador, perturbaba el ponto un largo trecho. Otras veces, por la corriente del Océano y los confines de la tierra, otras veces por la tierra firme, pródiga en labrantíos, se convertía continuamente en cuantas terribles criaturas sustenta la tierra firme para eludirlo<sup>180</sup>.*

Helena es un personaje excepcional en la mitología griega al tratarse de una mortal que es hija de Zeus. El único personaje con el que podría compararse, en este aspecto, sería Harmonía, en la versión que la hace hija de Zeus y Electra<sup>181</sup>, y es significativo que, tanto Cadmo y Harmonía, como Menelao y Helena serán inmortalizados y conducidos a los Campos Elíseos.

<sup>180</sup> Ath. 334b (traducción de Alberto Bernabé Pajares). En esta versión Helena sería hija de la «venganza divina» (Némesis), genealogía que cobra sentido si tenemos en cuenta que a través de Helena, y por mediación de Eris (la «Discordia», hermana de Némesis) se realizará la voluntad de Zeus, según la cual los héroes se darán muerte en Troya: PÉREZ MIRANDA, Iván; CARBÓ GARCÍA, Juan Ramón, «Hijas de la Noche (I): mito, género y nocturnidad en la Grecia antigua», *ARYS*, 8, 2009-2010 (2011), pp. 129-140, esp. p. 135.

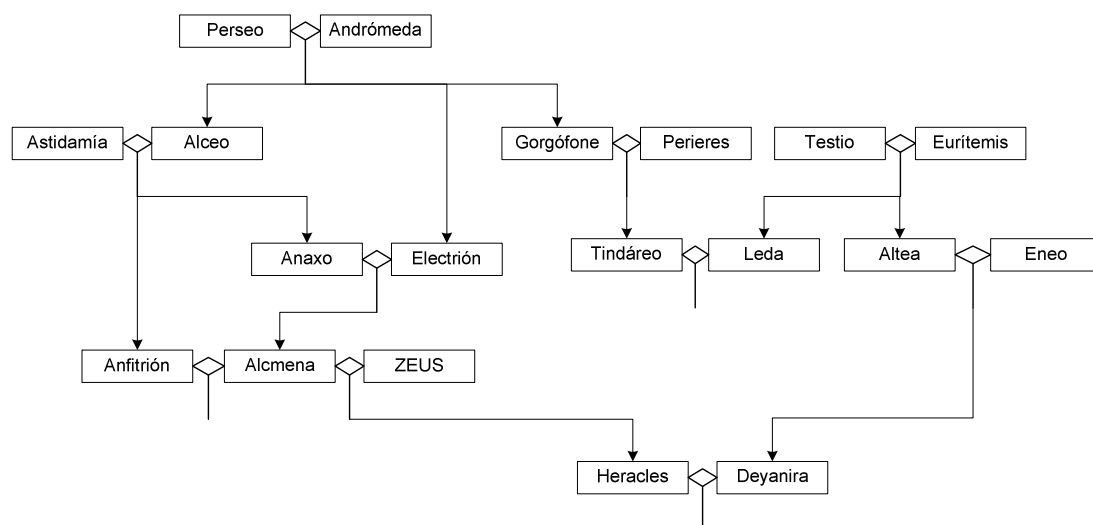
<sup>181</sup> Diod. Sic. 48, 2ss.

Además de a la pareja de gemelos, Tindáreo y Leda tendrían otras dos hijas, menos conocidas: Timandra y Filónoe, y de las que muy poco sabemos<sup>182</sup>.

Conviene realizar una pequeña digresión sobre el linaje de Helena y Clitemnestra, pues ambas jugarán un papel determinante en el fin de la Edad de los Héroes. Como hemos visto, pertenecen a la familia reinante en Esparta.

Tindáreo era hijo del rey de Esparta, Ébalo o Perieres<sup>183</sup>, y de Gorgófone, hija de Perseo cuyo linaje, como hemos visto, tenía una estrecha relación con el de Pélope a través de la unión de los hermanos de Gorgófone (Alceo, Méstor y Esténelo) con las hijas de Pélope (Astidamía, Lisídice y Nicipe), tías por tanto de Agamenón y Menelao. La historia de Tindáreo presenta paralelismos importantes con la de los Átridas.

Tindáreo se había enfrentado a su hermanastro Hipocoonte, que le expulsó a él y a su hermano Icario, teniendo ambos que refugiarse en la corte del héroe etolio Testio, rey de Pleurón, con cuya hija, Leda, se casaría Tindáreo<sup>184</sup>. Como señala Wulff Alonso, es importante tener en cuenta, para explicar la intervención de Heracles, que está emparentado con Tindáreo<sup>185</sup>. Tanto Tindáreo como Heracles son descendientes de Perseo, además, Heracles se casará con Deyanira, hija de Eneo y Altea, hermana de Leda<sup>186</sup>.



<sup>182</sup> Timandra sería esposa de Esquemo, rey de Tegea, con quien tendría a Laódoco, y de Filónoe sólo se sabe que sería inmortalizada por Ártemis: Apollod., *Bibl.* III, 10, 6, Hes., *Cat. frag.* 23<sup>a</sup> (Papiros de Oxirrincio 207, 2481, 2482 y Papiro de Michigan 6234). Ambas serían sustituidas por Febe en Eur., *L4.* 49-51, véase al respecto: RUIZ DE ELVIRA, «flebat avus flebatque soror», *Myrtia*, 14, 1999, pp. 93-99, esp. pp. 93-94.

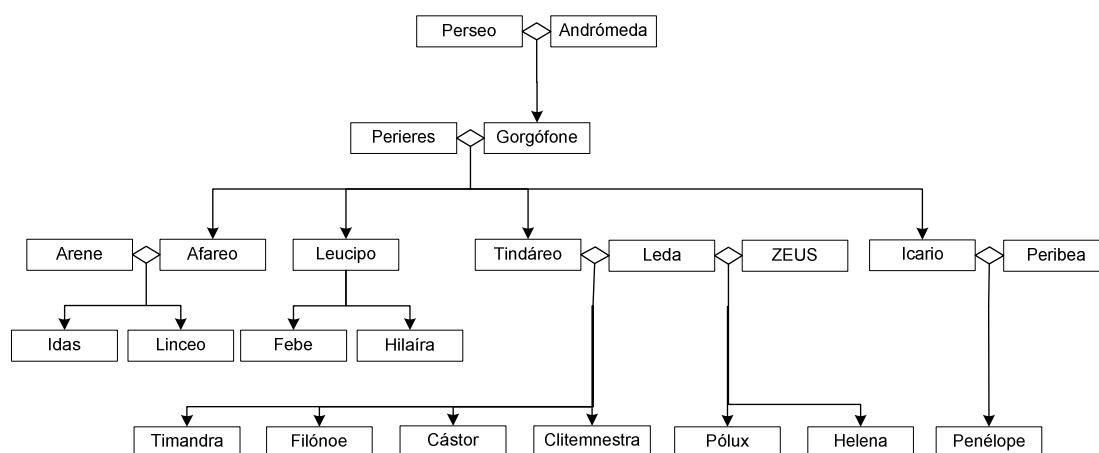
<sup>183</sup> Apollod., *Bibl.* I, 9, 5.

<sup>184</sup> Las fuentes difieren con respecto a la mujer de Testio, que podría ser su sobrina Deidamía, o Euritemis. Otra de las hijas de Testio, Altea, se casaría con Eneo, que sería quien acogiese a Agamenón y Menelao antes de llegar a la casa de Tindáreo.

<sup>185</sup> WULFF ALONSO, Fernando, *La fortaleza asediada: diosas, héroes y mujeres poderosas en el mito griego*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1997, p. 209.

<sup>186</sup> La relación sería aún mayor en si tenemos en cuenta que en *School. Ap. Rhod., Argon.* 201, Testio (padre de Leda y Altea) aparece casado con Deidamía, hija de Perieres.

Esparta le sería devuelta a Tindáreo por Heracles, que daría muerte a Hipocoonte y a sus hijos<sup>187</sup>.



La fama de la belleza de Helena se extendería, siendo considerada la mujer más hermosa. Sería raptada por Teseo y liberada por los Dioscuros, que pondrían a Menesteo en el trono de Atenas<sup>188</sup> y se llevarían como esclava a Etra, madre de Teseo<sup>189</sup>.

Helena tendría un gran número de pretendientes, entre los que se encontraba también el hijo de Laertes, Odiseo, que se sabía sin posibilidades antes tan magníficos y ricos rivales<sup>190</sup>. A cambio de su intercesión para conseguir la mano de Penélope, sobrina de Tindáreo, Odiseo propuso al rey una idea que evitaría el posible conflicto entre los distintos pretendientes: un juramento mediante el cual todos respetarían el matrimonio de Helena con quien resultase elegido, «que defenderían al elegido si de cualquiera que fuese recibía ultraje en relación con su matrimonio»<sup>191</sup>. La decisión del vencedor (el rico Menelao) la tomaría bien Tindáreo<sup>192</sup>, bien la propia Helena<sup>193</sup>. La decisión de Helena tendría un paralelismo con la tomada por Paris en el juicio del Monte Ida, pues ambas competiciones se decidirían en función de los regalos ofrecidos, con la excepción de que Tindáreo actuará prudentemente (gracias al consejo de Odiseo), y se asegurará de que

<sup>187</sup> Apollod., *Bibl.* II, 7, 3; III, 10, 5; Diod. Sic. 4, 33, 5. Esta campaña, y el hecho de que los Heráclidas fuesen descendientes de Perseo (mientras que Tisámeno era descendiente de Pélope), son los motivos que legitimarían en Paus. 2, 18, 7 que los Heráclidas reclamasen el territorio como herencia de Heracles, vid. Paus. 3, 1, 5.

<sup>188</sup> Paus. I, 17, 5.

<sup>189</sup> Apollod., *Bibl.* III, 10, 8; Apollod., *Epit.*, 1, 23; Hyg., *Fab.* 79; Diod. Sic. IV, 63, 2-5; Alc., *Frag.* 29, Paus. I, 41, 4. Este mito constituiría una explicación más del enfrentamiento entre Atenas y Esparta.

<sup>190</sup> Hyg., *Fab.* 81; Apollod., *Bibl.* III, 10, 8.

<sup>191</sup> Apollod., *Bibl.* III, 10, 9. Vid. Eur., *LA.* 57-71; Paus. III, 20, 9.

<sup>192</sup> Es la versión que sigue Apolodoro.

<sup>193</sup> Hes., *Cat. frag.* 204; Eur., *LA.* 57ss.; Hyg., *Fab.* 78. El que la decisión recayese en manos de la mujer es algo muy infrecuente en los mitos griegos y que recuerda a la decisión, narrada por Paus. III, 20, 10-11, de su prima Penélope, quien pudo elegir si quedarse en Esparta con su padre o ir con su esposo Odiseo a Ítaca. Ambas son mujeres excepcionales y, en cierto modo, contrapuestas (mientras Helena provoca la mayor guerra del mundo heroico por su infidelidad, Penélope será un ejemplo de fidelidad).

los perdedores aceptasen la derrota sin tomar represalias, mientras que Paris tomará la decisión quedando vulnerable a la inevitable venganza de Atenea y Hera<sup>194</sup>.

Tras la muerte de los Dioscuros por su enfrentamiento con sus primos, Idas y Linceo<sup>195</sup>, Tindáreo le entregaría a Menelao el trono de Esparta<sup>196</sup>.

Menelao tendría una hija con Helena, Hermíone<sup>197</sup>, y posteriormente, siendo ya maduro, un hijo, Megapentes con una esclava<sup>198</sup>.

Nueve años después del nacimiento de Hermíone, estando ausente Menelao con motivos de los funerales de su abuelo Catreo<sup>199</sup>, Paris llegará a Esparta y seducirá a Helena. Cuenta Apolodoro que

*Alejandro raptó a Helena; unos dicen que por designio de Zeus para que su hija fuese famosa al ocasionar la guerra entre Europa y Asia; otros que para exaltar la raza de los semidioses*<sup>200</sup>.

El rapto de Helena provocará la guerra de Troya, cumpliéndose la voluntad de Zeus, sobre la que hablaremos más adelante<sup>201</sup>.

El rapto fue voluntad de Zeus, pero sin duda la diosa responsable del mismo es Afrodita, que favorecía de este modo a Paris por entregarle la manzana de la Discordia, eligiéndola frente a Atenea y Hera como la más hermosa de las diosas. Además de favorecer a Paris, también sería una forma de castigar a Tindáreo, quien se habría

<sup>194</sup> En Hes., *Cat. frag.*, 204, 85. se muestra cómo Menelao vence al resto de pretendientes por ser el más rico: *Pero entonces (a todos) venció el agrida Menelao, caro a Ares, porque fue el que más dio.* Vid. WALCOT, P., «The Judgement of Paris», *Greece & Rome, Second Series*, Vol. 24, 1, 1977, pp. 31-39, esp. p. 32-33.

<sup>195</sup> El enfrentamiento se produciría por que los Dioscuros raptarían a las hijas de Leucipo, Febe e Hilaira, las esposas de Idas y Linceo, el día de su boda: Hyg., *Fab.* 80. Según Apollod., *Bibl.* III, 11, 2, el rapto de las Leucípides no generaría el conflicto, sino que este sería provocado por el reparto de un botín de ganado que los cuatro primos habrían obtenido en Arcadia.

<sup>196</sup> Apollod., *Bibl.* III, 11, 2; *Epit.* 2, 16. Menelao sucedería a Tindáreo debido al fallecimiento de Cástor y Polideuces. Frente a ello, Margalit Finkelberg considera que la sucesión se realiza de madre a hija: Leda-Helena-Hermíone (FINKELBERG, Margalit, «Royal succession in heroic Greece», *Classical Quarterly*, 41 (II), 1991, pp. 303-316., esp. pp. 305-306), lo cual pensamos no es correcto debido a que las fuentes parecen dejar bastante claro que los Dioscuros estaban muertos en el momento de obtener el poder Menelao (antes de la guerra de Troya, en la que no participan). En todo caso, si prestamos atención a la genealogía (no sólo al caso concreto de Menelao) veremos que Tindáreo (cuyo linaje se remonta al propio Lacedemón), hereda el poder de su padre, no a través de su matrimonio con Leda quien no sucede a su madre como reina de Pleurón.

<sup>197</sup> Posiblemente no deseada. El Hes., *Cat. frag.* 204, 93 se dice: *Helena, sin esperarla, dio a luz en palacio a Hermíone de hermosos tobillos.* Vid. WULFF ALONSO, Fernando, *La fortaleza asediada...*, p. 53.

<sup>198</sup> Hom., *Od.* IV, 11-12. Helena y Menelao también tendrían a Nicóstrato en Hes., *Frg.* 175, si bien ello contradeciría la versión de Homero, según el cual «Negaron los dioses a Helena nueva prole después de nacer la hechicera Hermíona que en belleza igualó de mayor a Afrodita dorada» Hom., *Od.* IV, 12-14. Según Apollod., *Bibl.* III, 11, 1, Menelao había sido padre, siguiendo a Eumelo, de Jenodamo con la ninfa Cnosia. La esclava madre de Megapentes sería la etolia Piéride o, siguiendo a Acusilao, Tereide.

<sup>199</sup> Apollod., *Bibl.* III, 2, 1-2; *Epit.*, 3, 3.

<sup>200</sup> Apollod., *Epit.* 3, 1.

<sup>201</sup> Sobre el rapto de Helena en sus diferentes versiones véase: SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Félix, «El rapto de Helena en la literatura grecorromana», CALDERÓN DORDA, Esteban; MORALES ORTIZ, Alicia; VALVERDE SÁNCHEZ, Mariano (eds.), *Koinòs Lógos. Homenaje al profesor José García López*, Universidad de Murcia, Murcia, 2006, pp. 953-962.

olvidado de ofrecerle un sacrificio: la diosa haría que las hijas de Tindáreo fuesen infieles a sus esposos<sup>202</sup>. Junto a Helena, Paris se llevaría del palacio espartano, tesoros y esclavas, incluyendo a Etra, la madre de Teseo<sup>203</sup>. Heródoto sitúa el rapto de Helena dentro de los raptos que tanto griegos como persas habían realizado en el pasado: Ío, Europa, Medea<sup>204</sup>. Al igual que sucedió con el rapto de Crisipo por Layo, el de Helena supondrá la ruptura de la hospitalidad, uno de los principios máximos de las relaciones entre extraños, ofendiendo no sólo a Menelao, sino también el propio Zeus Xenio, una de las mayores faltas posibles<sup>205</sup>.

El viaje a Troya sería corto según los *Cantos Ciprios* (tres días de tranquila navegación) y largo en Homero, según el cual Paris y Helena habrían pasado por Sidón, llevándose mujeres y mantos<sup>206</sup>. Estesícoro, por su parte, para adecuar el mito a la mentalidad dórica aristocrática, alterará el mito en la *Palinodia* haciendo que no sea Helena quien vaya a Troya por propia voluntad, sino que permanecería en Egipto, mientras que Paris se llevaría una imagen de ella realizada por los dioses<sup>207</sup>.

Agamenón y Menelao reunirían los ejércitos de los pretendientes que había jurado defender a Menelao ante un posible ultraje recibido. Odiseo, el mismo que ideó el pacto mediante el que pudo conseguir la mano de Penélope, tratará de evitar ir a la guerra fingiéndose loco<sup>208</sup>, pero será desenmascarado por Palamedes, nieto como Menelao de Catreo. Odiseo se vengará de Palamedes más adelante, provocando, mediante engaños y falsificaciones, su muerte y la posterior venganza de su padre, Nauplio sobre el ejército aqueo<sup>209</sup>.

Pero el de Odiseo no fue el único reclutamiento sin incidentes. Tetis trató de ir contra el destino que aguardaba a su hijo Aquiles, pues un oráculo había vaticinado que moriría si acudía a la guerra de Troya. Tetis condujo a Aquiles a Esciros<sup>210</sup>, ocultándolo en la corte del rey Licomedes donde Aquiles aguardaría disfrazado como una más de las hijas del rey, haciéndose llamar Pirra «la rubia»; sería allí donde engendrarse con la princesa Deidamía a Neoptólemo. El astuto Odiseo (o según otras versiones

<sup>202</sup> Hes., frag. 93, Stesich., frag. 35, *School. Eur., Or.* 249. Véase al respecto: ALSINA, J., «La “Helena” y la “Palinodia” de Estesícoro», *Estudios Clásicos*, Tomo 4, nº 22, 1957, pp. 157-175, esp. p. 163-164.

<sup>203</sup> Pero dejando allí a Hermíone: Hom., *Il.* II, 172-174.

<sup>204</sup> Hdt. I, 1-4.

<sup>205</sup> GONZÁLEZ GARCÍA, Francisco Javier, «Los pretendientes de Helena: Juramentos, sacrificios y cofradías guerreras en el mundo griego antiguo», *Polis*, 7, 1995, pp. 145-185, esp. pp. 148-149.

<sup>206</sup> Hom., *Il.* VI, 291.

<sup>207</sup> ALSINA, J., *Literatura griega. Contenido, problemas y métodos*, Ariel, Barcelona, 1967, p. 248; Idem, *La «Helena» y la «Palinodia» de Estesícoro...*, esp. pp. 160-161. Eur., *El.* 1281-1284 presentará la misma versión, que es también seguida por Hdt. II, 120, 2, quien considera que *indudablemente, ni Príamo ni sus demás familiares hubieran sido tan insensatos como para querer poner en peligro sus vidas, sus hijos y su ciudad con tal de que Alejandro pudiese vivir con Helena.*

<sup>208</sup> Según Hyg., *Fab.* 94, 1, un oráculo había anunciado a Odiseo que, si acudía a Troya, volvería a los veinte años solo, después de haber perdido a sus compañeros, y sin hogar.

<sup>209</sup> Véase al respecto PÉREZ MIRANDA, Iván, *La muerte de Palamedes...*, pp. 47-60.

<sup>210</sup> Sobre la estancia de Aquiles en Esciros y su enorme incidencia en el arte antiguo: BLÁZQUEZ, J. M., «Aquiles y Paris: dos héroes griegos antagónicos», en BLÁZQUEZ, J. M., *Mitos, dioses, héroes, en el Mediterráneo antiguo*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1999, pp. 59-65.



Palamedes), tramó una argucia para desenmascarar al héroe: fingieron que se producía un ataque y, mientras que las princesas huían aterradas, Aquiles corrió raudo a por sus armas para hacer frente al enemigo, viéndose en este episodio una clara asignación de roles de género que Aquiles no puede evitar<sup>211</sup>. Es interesante el ver al más poderoso de los héroes de su época vestido de mujer, tal y como se vistiese también Heracles durante su estancia con la reina Ónfale de Lidia<sup>212</sup>, o el propio dios Dioniso durante su niñez bajo la tutela de Ino y Atamante. Pero más interesante aún puede ser el contrastarlo con otro travestismo que nos encontramos en esta fase previa a la guerra de Troya. Nos referimos a la historia de Epípole, hija del rey Traquión, narrada por Ptolomeo Hefestión (= Ptolomeo Queno) en su *Historia Nueva*, de la que sólo conservamos un resumen realizado por Focio de Constantinopla<sup>213</sup>. Epípole trató de vestirse de varón, repitiéndose el motivo tan representado a lo largo de todos los tiempos de la doncella guerrera. Salvo que en esta historia el final para ella no es feliz. Palamedes la desenmascara y es condenada a morir lapidada. Como vemos, el mantenimiento del orden patriarcal requiere de un trato diferente al varón que trata de evitar ir a la guerra y a la mujer que trata de acudir a ella, siendo esta última la ajusticiada por no mantenerse en el interior del espacio que le corresponde, el espacio doméstico. Aunque Ptolomeo Queno no es una fuente fidedigna, desde el punto de vista histórico y mitológico, tal y como demostraba indignado el propio Focio, sí nos ofrece en este caso una muestra sobre las mentalidades, a comienzos del siglo II, en relación a la división de los sexos, así como del cuestionamiento en esta época de la autoridad de Homero, que le llevó a escribir los 24 libros perdidos del *Anthomeros* (Poema Antihomérico)<sup>214</sup>.

Los preparativos para la guerra serían largos y no exentos de dificultades, pero finalmente la enorme flota pudo reunirse en Áulide.

Agamenón ofendería a Ártemis, jactándose de ser mejor cazador, o por haber matado a un ciervo que le estaba consagrado<sup>215</sup>. La diosa, en venganza, impediría, creando vientos desfavorables, que la flota zarpase.

El adivino Calcante informaría de que para aplacar a Ártemis sería necesario que Agamenón sacrificase a su hija Ifigenia, a lo que el héroe accederá provocando, una vez más, el anhelo de venganza por parte de Clitemnestra.

<sup>211</sup> Hyg., *Fab.* 96; Apollod., *Bibl.* III, 13, 8; Philostr., *Imag.* 1; Ov., *Met.* XIII, 162-170.

<sup>212</sup> Como dice Picklesimer, en relación al travestismo de Heracles, este iría acorde a su personalidad de héroe guerrero. Es en efecto un motivo común en la tradición de diversas culturas indoeuropeas que el guerrero se disfrace de mujer para no ser reconocido: PICKLESIMER, María Luisa, «Apolo Smintheus y dos cultos de Herakles», *Florentia Iliberritana*, n° 2, 1991, pp. 409-418, esp. p. 416. Es el caso, por ejemplo, de Thor, en el poema de *Drymskviða*, que se disfraza de mujer para poder recuperar su martillo, que le había sido arrebatado por Thyrn, rey de los gigantes de la escarcha.

<sup>213</sup> Ptol. Chenn. V, 69; Phot., *Bibl.* 190.

<sup>214</sup> BOWERSOCK, G. W., *Fiction as history: Nero to Julian*, University of California Press, Berkeley, 1994, pp. 23-27.

<sup>215</sup> Apollod., *Bibl.* III, 21, Hyg., *Fab.* 98; 261; Eur., *IT.* 20ss. El linaje de Agamenón ya había provocado la ira de Ártemis en otras ocasiones, vengándose la diosa de Bróteas y de Níobe, y Atreo había faltado a su palabra de sacrificar el mejor animal de su rebaño (el vellocino de oro).

Ifigenia sería sacada de su hogar con el pretexto de que se iba a casar con Aquiles. En el momento del sacrificio la joven sería arrebatada por la diosa Ártemis que pondría una cierva en su lugar y llevaría a la joven al país de los tauros, en el Quersoneso, donde se convertiría en sacerdotisa<sup>216</sup>. Este sacrificio de Ifigenia sería uno de los desencadenantes fundamentales de la venganza de Clitemnestra hacia Agamenón que sería asesinado a su regreso de la guerra [FIG. 15].

Durante la larga guerra de Troya, Agamenón dejaría a Clitemnestra bajo la vigilancia de un aedo, pero Egisto, que tenía sobrados motivos ya para odiar a los Átridas, abandonaría al aedo en una isla desierta y se convertiría en amante de Clitemnestra<sup>217</sup>.

Entre las motivaciones de Clitemnestra para traicionar a Agamenón encontramos las siguientes:

- El matrimonio había sido posible porque Agamenón había matado a su primer esposo, Tántalo, junto a su hijo<sup>218</sup>.
- El sacrificio de Ifigenia.
- Nauplio, en venganza por el asesinato de su hijo Palamedes, recorrerá Grecia, junto con otro hijo, Éax, tramando que las mujeres de los helenos cometiesen adulterio<sup>219</sup>.
- Los celos por el hecho de que Agamenón hubiese tomado como esclava a Casandra.
- La venganza de Afrodita hacia Tindáreo por haberse olvidado de hacerla sacrificios, convirtiendo a sus hijas en infieles a sus esposos<sup>220</sup>.
- La seducción de Egisto, quien deseaba vengarse de Agamenón.
- La maldición de Mírtilo lanzada contra los descendientes de Pélope<sup>221</sup>.

<sup>216</sup> Apollod., *Épit.* 3, 21-22; Hyg., *Fab.* 98; Eur., *IA*. En Hes., *Cat.* frag. 23a, es llamada Ifímede, a quien Ártemis convierte en inmortal (de modo similar a como había hecho con su tía Filónoe). Paus. I, 43, I, siguiendo a Hes. *Cat.*, frag. 23b, considera que Ifigenia no murió sino que por decisión de Ártemis se convirtió en Hécate.

<sup>217</sup> Hom., *Od.* III, 262-272.

<sup>218</sup> *En primer lugar, para escuchar mis reproches contra ti desde el comienzo, me desposaste contra mi voluntad y me conseguiste por la violencia, después de asesinar a mi anterior marido, Tántalo, y tras haber estrellado contra el suelo a mi pequeño hijo, que arrancaste brutalmente de mis pechos* (Eur., *IA*.1148-1154).

<sup>219</sup> Egialea, esposa de Diomedes con Cometes, hijo de Esténelo, Meda, esposa de Idomeneo, con Leuco, y Clitemnestra, esposa de Agamenón con Egisto. Ésta, según cuenta Hyg., *Fab.* 117, fue engañada por el hermano de Palamedes quien le contó que Agamenón había hecho a Casandra su concubina, momento a partir del cual Clitemnestra trama el plan con Egisto para acabar con las vidas de Agamenón y Casandra. De la traición de las mujeres de los aqueos es también responsable la diosa Afrodita, que las utiliza como herramienta de venganza por los agravios de estos, especialmente por la herida recibida de Diomedes durante la contienda Hom., *Il.* V, 330-415.

<sup>220</sup> Lo que se relaciona con lo dicho en la nota anterior sobre la forma de venganza de Afrodita.

<sup>221</sup> Así lo considera Pausanias: *No quiero pensar que ellos fueran malvados por naturaleza pero si el pecado de Pélope y el espíritu vengador de Mírtilo los siguió hasta tal punto, a éstos les convenía lo que la Pitia le dijo a Glauco, el hijo de Epicides, espartano, que proyectaba jurar en falso: que el castigo alcanzaría a sus descendientes.* Paus. II, 18, 2.

Ya desde la *Odisea* Clitemnestra aparece como modelo de esposa traidora, si bien el grado de responsabilidad variará según el texto, siendo el ejecutor Egisto, Clitemnestra o ambos<sup>222</sup>.



[FIG. 15] ASESINATO DE AGAMENÓN  
c.a. 460 a. C. Crátera ática de figuras rojas  
Museum of Fine Arts, Boston, Massachusetts, EE.UU.

Orestes, hijo de Agamenón y Clitemnestra se salvaría gracias a la intervención de su hermana Electra o de su nodriza, Arsínoe<sup>223</sup> o Laodamía<sup>224</sup> que llegaría, en Fércides, a sacrificar a su hijo haciéndolo pasar por Orestes para salvar la vida de éste<sup>225</sup>.

<sup>222</sup> La responsabilidad recae en Egisto en Hom., *Od.* I, 28-36, III, 193-200, XI, 409-434, y en Clitemnestra en XXIV, 199-202. La cerámica muestra a Egisto como el ejecutor, mientras que Clitemnestra aparece asesinando a Casandra (del mismo modo en Hom., *Od.* XI, 209-434, Aesch., *Ag.* 1060ss.), si bien existen representaciones más antiguas en las que el asesinato se produce entre ambos, pero es Clitemnestra la ejecutora (es el caso de un relieve de terracota proveniente de un depósito votivo del templo de Atenea en Gortina correspondiente a los años 630-620 a. C., o el de un relieve de bronce proveniente de Olimpia y perteneciente a la embrazadura de un escudo, de 560 a. C., vid. DUKELSY, Cora, «Clitemnestra, esposa violenta, mujer con poder. Una interpretación de su iconografía en la cerámica griega», en RODRÍGUEZ CIDRE, Elsa; JERÓNIMO BUIS, Emiliano (eds.), *La pólis sexuada. Normas, disturbios y transgresiones de género en la Grecia Antigua*, Ed. Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011, pp. 85-113, esp. p. 96). Será en Esquilo donde la ejecutora de Agamenón sea claramente Clitemnestra, siendo Egisto su cómplice (Aesch., *Cho.* 189-191, *Ag.* 1322-1407). Véase FÉRNANDEZ CANOSA, José Ángel, «La Orestíada: un problema de poder y generación», *Polis*, n° 2, 1990, pp. 7-37, esp. pp. 9-11.

<sup>223</sup> Pind., *Pyth.* XI, 19.

<sup>224</sup> *School. Aesch.*, *Cho.* 733.

Frente al destino terrible de Agamenón y Clitemnestra destaca el final feliz de Menelao y Helena. Tras la toma de Troya Menelao se dispondría, espada en mano a acabar con la vida de Helena pero, ante la inmensa belleza de ésta, su valor sucumbiría y la espada se le caería de las manos [FIG. 16], lo cual es reprochado por Peleo en la *Andrómaca* de Eurípides:

*Y habiendo tomado Troya —pues iré hasta allí en pos de ti—no mataste a tu mujer al tenerla en tus manos, sino que, en cuanto viste su pecho, arrojando tu espada aceptaste sus besos, acariciando a la perra traidora, porque eres por naturaleza un derrotado por Cipris, oh tú, malvadísimo*<sup>226</sup>.



[FIG. 16] MENELAO DEJA CAER SU ESPADA ANTE HELENA  
ca. 440-430 a. C. Crátera ática de figuras rojas atribuida al pintor de Perséfone  
67.154, Toledo Museum of Arts, Ohio, EE.UU.

<sup>225</sup> En Estesícoro el mito tendría lugar, no en Micenas como sucede en Homero, sino en Esparta. Esta manipulación estaría en el mismo contexto que el traslado de los restos de Orestes de Tegea a Esparta. Laodamía era el nombre de la hija del rey mítico Amiclas de Esparta, y madre de Trifilo, ancestro de los Trifilios de Arcadia (conquistados por Esparta en el siglo VII a. C.). Fernández Canosa considera, siguiendo a Bowra, que la implicación de la nodriza en un relato concerniente a su propia historia mítica permitiría a los espartanos dar una justificación racial a sus conquistas arcadias: FÉRNANDEZ CANOSA, José Ángel, *La Orestíada...*, pp. 7-37, esp. p. 13. Sobre la situación del palacio de Agamenón, parece claro que se encontraba en Micenas, tanto en Homero como en los trágicos, como ya puso de manifiesto: POWERS BILL, Clarence, «The Location of the Palace of the Atridae in Greek Tragedy», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 61, 1930, pp. 111-129.

<sup>226</sup> Eur., *Andr.* 628-632. Al deseo amoroso habría que unir otro motivo, que es el mismo que provocó la guerra de Troya, y es el hecho de que la legitimidad de la soberanía de Esparta depende del matrimonio con Helena, vid. WULFF ALONSO, Fernando, *La fortaleza asediada...*, p. 215ss; POMEROY, Sarah B., *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*, Akal, Madrid, 1987, p. 35ss.

Menelao y Helena reinarían en Esparta y serían immortalizados por Hera y conducidos a los Campos Elíseos<sup>227</sup>.

### EL FIN DEL LINAJE DE TÁNTALO

Tras el asesinato de Agamenón, Electra conduciría a su hermano Orestes a Cirra, en Fócide, al palacio de Estrofo<sup>228</sup>, quien le criaría junto a su hijo Pílates, con quien tendría una muy íntima amistad<sup>229</sup>. Estrofo, como apuntamos anteriormente, estaba casado con Anaxibia, hermana de Agamenón.

En la *Electra* de Sófocles, mientras Orestes está en el exilio, Electra queda relegada a una situación servil. Eurípides va más allá y hace, en su *Electra*, que la heroína haya sido obligada a casarse con un labrador<sup>230</sup>. Orestes regresaría, ya adulto, a la tumba de su padre donde los hermanos se reconocerán y planearán la venganza<sup>231</sup>. Frente a la actitud activa y rebelde de Electra contrasta el papel de su hermana Crisótemis que actuará de forma pasiva y sumisa<sup>232</sup>.

Orestes consultaría a Apolo para averiguar si la venganza le estaba permitida. Siendo la respuesta afirmativa, partiría en compañía de su primo Pílates y asesinaría a Egisto. Clitemnestra suplicaría el perdón de Orestes. A diferencia de lo que había sucedido con Helena y Menelao, Orestes no será clemente y acabará con la vida de su madre, lo que le causará problemas, al ser perseguido, como matricida, por las Erinias<sup>233</sup> [FIG. 17].

<sup>227</sup> Apollod., *Epit.* 6, 29; Eur., *Hel.* 1676-1679. Esta divinización fue profetizada por Proteo en Hom., *Od.* IV, 561-569, según el cual Menelao sería transportado a los Campos Elíseos por ser yerno de Zeus. Una diferencia fundamental existente entre Helena y Clitemnestra es que, aunque las dos hermanas son infieles a sus maridos, la primera es hija de un dios, Zeus, y la segunda es hija de un mortal, Tindáreo, por lo que sus actos nunca serán juzgados del mismo modo.

<sup>228</sup> Apollod., *Epit.* 6, 24; Pind., *Pyth.* XI, 35; Hyg., *Fab.* 117.

<sup>229</sup> Pílates y Orestes son encabeza la lista de “los que tuvieron entre sí una muy íntima amistad”, recogida por Hyg., *Fab.* 257, y que incluye a parejas de héroes como Teseo-Ixión, Diomedes-Esténelo, Peleo-Fénice, Hércules-Filoctetes o los hermanos Harmodio y Aristogitón.

<sup>230</sup> Si bien este no llegara a consumir la relación pues la diferencia jerárquica entre ambos lo hubiese hecho una aberración: Eur., *El.* 19ss., 253ss., 312ss.

<sup>231</sup> Teniendo más determinación Electra en Sófocles y Eurípides, y un protagonismo mayor Orestes en Esquilo. Vid. ESTEBAN SANTOS, Alicia, «Mujeres terribles (Heroínas de la mitología griega I)», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, n.º 15, 2005, pp. 63-93, esp. pp. 82-83.

<sup>232</sup> Nada sabemos de Crisótemis en la tradición anterior a Sófocles, apareciendo sólo como un nombre en Hom., *Il.* IX, 144-147 cuando Agamenón le ofrece a Aquiles a una de sus tres hijas (Crisótemis, Laódice [=Electra, según aclara Janto, frag. 700] o Ifianasa, de la que tampoco sabemos más que su nombre. Sófocles utilizaría a este personaje como contrapunto de Electra, del mismo modo que sucederá en el caso de Antígona e Ismene. Vid. PICKLESIMER, María Luisa, «Ismene, una figura incomprendida», *Florentia Iliberritana*, n.º 11, 2000, pp. 215-225, esp. pp. 220-221.

<sup>233</sup> Apollod., *Epit.* 6, 24-25; Hyg., *Fab.* 119; Aesch., *Cho.*; Soph., *El.*; Eur., *El.*



[FIG. 17] ORESTES PERSEGUIDO POR LAS ERINIAS  
ca. 380-360 a. C. Nestóride lucania atribuida al pintor de Brooklyn-Budapest  
Musei Nazionali di Napoli, Italia

Tras ser purificado por Apolo de su crimen acudiría a juicio al Areópago de Atenas<sup>234</sup>. En el juicio la mitad de los jueces se pronunciaría a favor de Orestes y la mitad en contra. Sería Atenea quien, apoyando la argumentación de Apolo, emitiese el voto decisivo a favor de Orestes<sup>235</sup>. Se dilucida así que Orestes mató a su madre y a Egisto con justicia, siendo su homicidio legítimo ya que Clitemnestra es la responsable de su propia muerte, al ser culpable ella de la de Agamenón, y prevalecer el lazo que une a padre e hijo sobre la consanguineidad con la madre<sup>236</sup>. La luz de Apolo prevalece sobre las oscuras Erinias<sup>237</sup>, que son finalmente aplacadas por Atenea y denominadas Euménides («bienhechoras»).

<sup>234</sup> Según algunos, lo acusaron las Erinias [coincide con Aesch., *Eum.*; Eur., *IT.* 940ss.; Paus. VIII, 34,1], según otros, Tindáreo [Hyg., *Fab.* 119], y según otros Erigone, hija de Egisto y Clitemnestra (Apollod., *Epit.* 6, 25). Paus. VIII, 34, 4 apunta que según algunos el acusador no sería Tindáreo, que ya no estaba vivo, sino su sobrino Perialao, hijo de Icario. Es significativo que el lugar donde será justificado el matricidio de Orestes, la Colina de Ares, sea el mismo donde fueron derrotadas las Amazonas por Teseo.

<sup>235</sup> La ley absolvería entonces a quienes consiguiesen igualdad de votos: Eur., *IT.* 1470.

<sup>236</sup> Sobre el proceso judicial véase: GASTALDI, Viviana, «El juicio de Orestes: *prodikasia* y *zētesis*», *Faventia*, 21/1, 1999, pp. 29-35.

<sup>237</sup> Las Erinias nacerán de las gotas de sangre resultantes de la castración de Urano en HESÍODO, *Teogonía*, 183-185, y Apollod., *Bibl.* I, 1, 4 que les da el nombre de Alecto, Tisífone y Megera, coincidiendo con los que aparecen en Verg., *Aen.* VI, 570-572 y atestiguado en algunos vasos de cerámica griega del siglo IV a. c., sobre las imágenes de los diferentes vasos vid. AGUIRRE, Mercedes, «Relación entre teatro e iconografía: el tema de Orestes y las Erinias», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, 19-20,

Eurípides alargaría las aventuras de Orestes en su obra *Ifigenia en Táuride*, en la que Orestes acudiría junto a Pílates a Táuride en busca de la estatua de Ártemis con la que, según la Pitia, se curaría completamente de su locura<sup>238</sup>. En Táuride serían capturados y conducidos ante el rey Toante para ser sacrificados a su diosa<sup>239</sup>, de la que era sacerdotisa Ifigenia. Quien había sido conducida al altar como víctima de un sacrificio, se ha convertido ahora, en tierras bárbaras, en la encargada de inmolar a los hombres. Pero Ifigenia reconocerá a su hermano y a su primo y les ayudará a escapar con la estatua de Ártemis. Para ello, convencerá a Toante de que antes de ejecutar a Orestes y Pílates, debe purificar en las aguas del mar tanto a las víctimas como a la estatua, aprovechando la ocasión para embarcarse en el navío de Orestes. Este engaño es interesante pues repite la fórmula del engaño por el que el propio Toante fue salvado por su hija Hipsípila<sup>240</sup>. Cuando las mujeres de Lemnos decidieron matar a todos los hombres, Hipsípila, que quería salvar la vida de su padre, le conduciría a la orilla con el pretexto de purificarle y le subiría a una vieja barca. La ayuda de Ifigenia recuerda a la de Medea a Jasón también en tierras bárbaras<sup>241</sup>.

Durante su huida, perseguidos por Toante<sup>242</sup>, buscarían refugio ante Crises, hijo de Criseida. Cuando este quiso devolverlos a Toante, su abuelo, llamado también Crises, la diría la verdad: que era hijo de Agamenón y Criseida y por lo tanto hermano de Orestes, y no hijo de Apolo como había pretendido siempre Criseida<sup>243</sup>. De este modo, Crises

---

2006-2007, pp. 357-371, esp. p. 359-366. En Aesch., *Eum.* 321-323 aparecen como hijas de la noche, vestidas de negro y enmarañadas en múltiples serpientes (Aesch., *Cho.* 1048-1050). Como figuras en las que se asocian ideas de justicia, venganza y muerte no es de extrañar que se confundan con las Keres y las Moiras, difuminándose a veces los límites que separan sus personalidades, vid. BERMEJO BARRERA, Juan Carlos, "Mito e historia: Zeus, sus mujeres y el reino de los cielos", en *Gerión*, 11, 1993, pp. 37-74, esp. p. 56; IRIARTE GOÑI, Ana, *De Amazonas a Ciudadanos. Pretexto gineocrático y patriarcado en la Grecia antigua*, Akal, Madrid, 2002, pp. 41ss; PÉREZ MIRANDA, Iván; CARBÓ GARCÍA, Juan Ramón, *Hijas de la Noche (I)*... esp. pp. 136ss.

<sup>238</sup> Sobre las diferentes reelaboraciones del mito, a partir de Estacino de Chipre, y especialmente de Eurípides, Pacuvio y Ovidio, véase: RUÍZ DE ELVIRA, Antonio, «Pílates, Orestes e Ifigenia», *Cuadernos de Filología Clásica*, n° 12, 1977, pp. 47-58.

<sup>239</sup> Hdt. IV, 103 recoge la costumbre de los tauros de inmolar a la Virgen a los naufragos y griegos capturados.

<sup>240</sup> El Toante de Táuride sería el mismo que el Toante padre de las Lemnias en Hyg., *Fab.* 15; 120, y en Val. Flacc., *Argon.* 2, 300-302. Para Michael J. O'Brien serían estos dos autores tardíos los que asimilarían al Toante de Lemnos con el de Táuride que sería un mero nombre con rasgos definidos, pero sin un lugar en la genealogía: O'BRIEN, Michale J., «Pelopid History and the Plot of Iphigenia in Tauris», *The Classical Quarterly, New Series*, 38/1, 1988, pp. 98-115, esp. p. 107ss. Para O'Brien, Toante sería la contrapartida de Enómao, que permitiría a Eurípides establecer el paralelismo entre la carrera de Pélope con Hipodamía, perseguidos por Enómao con la huida de Orestes e Ifigenia, seguidos de Toante. Sin embargo, siguiendo un razonamiento similar tendría sentido que Toante fuese el padre de Hipsípila, pues de este modo se establecería el paralelismo con el engaño que le permitió escapar con vida y que posteriormente sufrirá él mismo.

<sup>241</sup> En la Cólquide, donde precisamente sitúa Hyg., *Fab.* 261 este mito y no en el Quersoneso taurio.

<sup>242</sup> En Eur., *IT.* 1475ss. se producirá la conciliación con Toante, que les dejará marcar con la estatua, gracias a la mediación de Atenea.

<sup>243</sup> Frente a otros mitos en el que una heroína mantiene relaciones con un dios y no es creída (como Apemósine, Leucótoe, Dánae, Sémele, Antiope, o Rea Silvia en Roma), en esta ocasión Criseida sí es creída aunque mienta.

ayudaría a Orestes a acabar con la vida de Toante y a conducir a salvo la estatua de Ártemis a Micenas<sup>244</sup>.

Según la versión de Higino, mientras Orestes estaba ausente, en busca de la estatua de Ártemis, un falso mensajero informaría a Electra de que tanto Orestes como Píades habían sido sacrificados. Aletes, hijo de Egisto, intentaría hacerse con el poder de Micenas. Electra partiría a Delfos en busca de la verdad y, al reunirse con sus hermanos y conocer lo ocurrido marcharían a Micenas donde Orestes mataría a Aletes. También trataría de acabar con la vida de Erígone, hija de Clitemnestra y Egisto, pero Ártemis se la llevaría y la convertiría en sacerdotisa en el Ática<sup>245</sup>.

Una vez en Micenas, Orestes casaría a su hermana Electra con Píades<sup>246</sup>, mientras que él se casaría con Hermíone, hija de Menelao y Helena, con quien había estado prometido desde antes de la guerra de Troya<sup>247</sup>, o con Erígone, hija de Egisto y Clitemnestra<sup>248</sup>. Pero Neoptólemo, hijo de Aquiles, también había recibido la promesa del matrimonio con Hermíone, por lo que marcharía a Lacedemonia cuando se enteró del enlace con Orestes, reclamando la mano de Hermíone a Menelao quien, no queriendo faltar a su palabra, se llevó a su hija del lado de Orestes, entregándosela a Menelao<sup>249</sup>.

Eurípides muestra en su *Andrómaca* a Hermíone como esposa de Neoptólemo, celosa, como su tía Clitemnestra, de la concubina traída de Troya, Andrómaca, situación agravada por el hecho de que Hermíone ha sido estéril hasta el momento, mientras que Andrómaca ha tenido un hijo con Neoptólemo. Sólo gracias a la defensa del anciano Peleo, abuelo de Neoptólemo, podrán salvarse Andrómaca y su hijo de las maquinaciones de Hermíone.

<sup>244</sup> Hyg., *Fab.* 121.

<sup>245</sup> Hyg., *Fab.* 122. La comparación de Crises y Erígone es significativa pues ambos son medio hermanos de Orestes, agnaticio (por parte de padre) el primero, uterina (por parte de madre) la segunda. Sin embargo Crises y Orestes mantendrán una relación fraternal mientras que Erígone no es considerada como hermana, hasta el punto de que en algunas versiones llegará a tener un hijo con Orestes, sin que ello sea considerado incesto. Se muestra una vez más la mayor importancia de la filiación paterna sobre la materna.

<sup>246</sup> Apollod., *Epit.* 6, 28; Eur., *El.* 1249; Eur., *Or.* 1658; Hyg., *Fab.* 122. Paus. 2, 16, 7 añade, siguiendo a Helánico, los nombres de sus hijos: Medón y Estrofo.

<sup>247</sup> Apollod., *Epit.* 6, 28; Hyg., *Fab.* 122.

<sup>248</sup> Apollod., *Epit.* 6, 28, Paus. II, 18, 6 apunta que Orestes tendría a Tisámeneo con Hermíone y, siguiendo a Cinetón, tendría un hijo bastardo, Pentilo, con Erígone. Esta unión entre hermanos uterinos (*homométrioi*) estaría prohibida en Atenas (Dem. 57, 20; Plut., *Them.* 32, 2) pero permitida en Esparta (Philo., *De spec. leg.* 3, 22). Vid. POMEROY, Sarah B., *Families in classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities*, Clarendon Press, Oxford, 1997, esp. p. 34 y p. 59. Según Guillermina González Almenara: *Los únicos casos de incesto reconocidos por el mundo griego eran los matrimonios entre hermanos de la misma madre, puesto que se creía que no había unión de sangre si provenían del mismo padre. El vientre en el que se gestaba el embrión era el único lazo común que podían tener dos hermanos* (GONZÁLEZ ALMENARA, Guillermina, *La presencia femenina en el ámbito privado*.

*Estudio sobre textos griegos de época clásica (Heródoto, Tucídides, Jenofonte)*, Tesis doctoral, Universidad de La Laguna, 2003, p. 184, nota 377 (sobre el incesto vid. *Ibidem*, pp. 271-273)

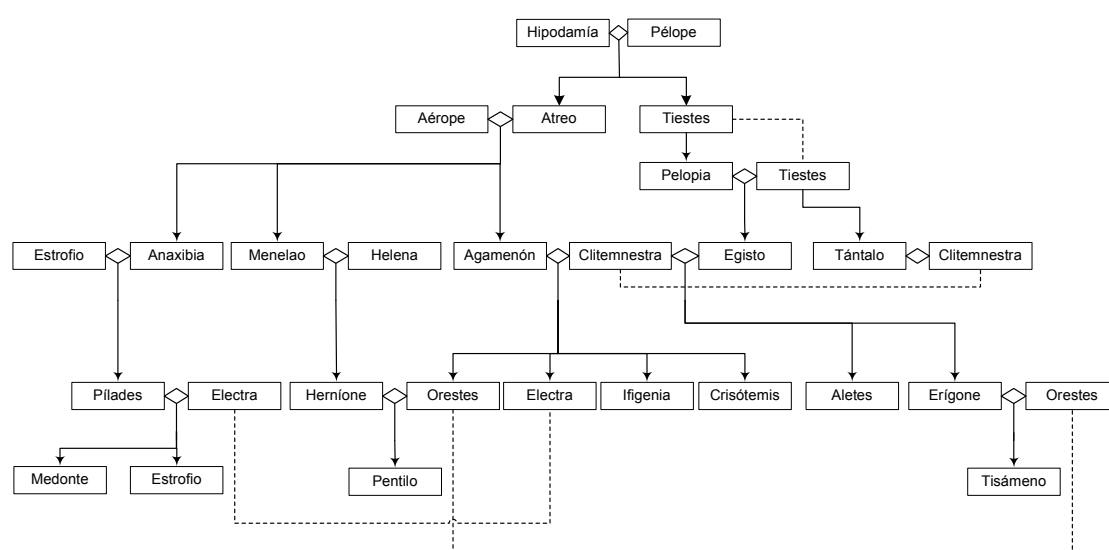
<sup>249</sup> Con una gran dote según Eur., *Andr.* 873.



Orestes mataría a Neoptólemo en Delfos recuperando a Hermíone<sup>250</sup>. Este matrimonio le legitimaría para gobernar sobre todo el Peloponeso a la muerte de Menelao (o su immortalización en los Campos Elíseos)<sup>251</sup>. Según cuenta Pausanias, el hijo de Esténelo (el Prétida hijo de Capaneo), Cilarabes, reunió bajo él la totalidad del reino de Argos pero, al morir sin descendencia, pasaría a Orestes.

Orestes moriría en el Oresteio de Arcadia debido a la mordedura de una serpiente y su cuerpo sería enterrado en Esparta o llevado a Roma<sup>252</sup>.

Tisámemo sucedería a Orestes en el trono de Esparta según Pausanias<sup>253</sup>. Sería él quien reinaba en el Peloponeso, cuenta Apolodoro, durante el retorno de los Heraclidas, muriendo en combate contra ellos<sup>254</sup>.



<sup>250</sup> Hyg., *Fab.* 123.

<sup>251</sup> Según Paus. 2, 18, 5, Orestes conseguiría el poder sobre Lacedemonia porque su legitimidad era mayor que la de Nicóstrato y Megapentes, los hijos tenidos Menelao con una esclava. Para WULFF ALONSO, Fernando, *La fortaleza asediada...*, p. 211, está implícito en este pasaje que Menelao no tenía ningún derecho, si bien lo que parece sugerirse es que es mayor el derecho de Orestes y Hermíone (unión entre primos que permite evitar conflictos entre ambos linajes) que los de los hijos bastardos tenidos con una esclava. El caso es similar al de Príamo, que heredaría a Laomedonte, cuyo primogénito ilegítimo, Bucolión, no tendría ningún derecho de sucesión. Del mismo modo, si Hermíone hubiese tenido hijos legítimos en su matrimonio con Neoptólemo, éstos habrían tenido preferencia sobre el hijo ilegítimo de Andrómaca, y en este caso la herencia hubiese sido patrilineal. Para FINKELBERG, Margalit, *Royal succession in heroic Greece...* esp. pp. 305-306 la línea de sucesión se establecería de madre a hija, mientras que M<sup>a</sup>. Dolores Molas Font por su parte expone que Megapentes es considerado legítimo, lo que manifestaría, según ella, la preferencia inequívoca por una línea de parentesco masculina frente a la descendencia legítima femenina MOLAS FONT, María Dolores, *Engendrar y parir en la Iliada y en la Odisea...*, pp. 153-178, esp. p. 166).

<sup>252</sup> Hyg., *Fab.* 261; *School. Aen.* II, 116.

<sup>253</sup> Paus. 2, 18, 6.

<sup>254</sup> Apollod., *Bibl.* II, 8, 2-3. Tisámemo figura asimismo en la lista de los reyes aqueos proporcionada por Hyg., *Fab.* 124.

## GÉNERO Y SOBERANÍA EN LA MITOLOGÍA GRIEGA

El linaje Tantálida destaca por su gran poder desde Tántalo, que reinaría en Asia (el poder que Hera ofrecería a Paris si la elegía como la más hermosa de las diosas) hasta Agamenón, que lideraría el ejército aqueo que destruiría Troya y su hijo Orestes, que reinaría sobre todo el Peloponeso. Sin embargo también destaca por la enorme violencia que se da dentro del propio linaje, lleno de asesinatos, suicidios, y maldiciones (la de Mírtilo al linaje de Pélope, y las de Pélope al linaje de Layo y a sus propios hijos). Tántalo mataría a Pélope con gran crueldad; éste, tras su resurrección, conseguiría la mano de Hipodamía matando a Enómao. Hipodamía incitaría a sus hijos Tiestes y Atreo a acabar con la vida de su hermanastro Crisipo y después se suicidaría. Atreo mataría a su infiel mujer Aérope así como a sus sobrinos Plístenes y Tántalo, y Egisto, fruto de la violación de Tiestes a su hija, vengaría a sus hermanos<sup>255</sup> matando a Atreo. Pelopia se suicidaría al conocer que la violación que había sufrido fue incestuosa. Agamenón conseguiría la mano de Clitemnestra matando a su marido (su primo) e hijo, y posteriormente sacrificaría a su hija Ifigenia. Clitemnestra se vengaría y junto a Egisto acabaría con la vida de Agamenón. Finalmente, Orestes, con ayuda de su hermana Electra mataría a su madre, a Tiestes, y al hijo de ambos, Aletes. La discordia es, siguiendo a Lidia Curti<sup>256</sup>, el motor de gran parte de los relatos míticos, y esta discordia suele provenir de mujeres que son objeto de raptos, violaciones, traiciones, abandonos, pero también sujetos de placer y venganza.

El carácter soberano de Tántalo se explica por ser hijo de Zeus, pero también por su relación con la riqueza y con la fecundidad, vinculadas a su madre y a su esposa. Las riquezas las heredaría Pélope quien, obligado a exiliarse hacia occidente, obtendría el poder mediante el matrimonio con una princesa local: Hipodamía, hija de Enómao. Se tratará de un caso típico de obtención del poder a través del matrimonio con una princesa obtenido mediante una competición con el padre, y es el mismo que aparece en los mitos de Evecme, Penélope, Yole, Alceste o Helena, o en los de Atalanta y Deyanira (compitiendo el héroe en estos casos no contra el padre sino contra la propia novia). La competición la ganaría gracias a sus extraordinarios caballos obtenidos de Poseidón y que entran en relación con el propio nombre de Hipodamía, cuya genealogía puede ser importante para explicar las alianzas posteriores. Según Higino:

*Enómao, hijo de Marte y de Astélope, hija de Atlante, tomó como esposa a Evárete, hija de Acrisio, de quien tuvo a Hipodamía, una joven de una belleza singular...*<sup>257</sup>

Evárete pasa desapercibida en la narración, pero puede tener un importante significado genealógico al vincular a Hipodamía al linaje de Acrisio. Enómao comparte

<sup>255</sup> Hermanos por parte paterna que es, según ponen de manifiesto los mitos, la que tiene mayor importancia.

<sup>256</sup> CURTI, Lidia, *Female stories, female bodies: narrative, identity, and representation*, New York University Press, Nueva York, 1998, esp. pp. VIII-IX.

<sup>257</sup> Hyg., *Fab.* 84, 1.

con su suegro oráculos similares: Acrisio morirá a manos de su nieto (Perseo), hijo de Dánae, Enómao morirá a manos del marido (Pélope) de su hija Hipodamía, por lo que ambos tratarán de mantenerlas como doncellas, fracasando en su lucha contra el destino.

Apolodoro narra que:

*El hermano de Dictis, Polidectes, que era rey de Sérifos, se enamoró de Dánae, pero ante la dificultad de yacer con ella porque Perseo era ya adulto, convocó a sus amigos, y con ellos a Perseo, diciéndoles que reunieran regalos de boda para Hipodamía, hija de Enómao. Al decir Perseo que no vacilaría ni ante la cabeza de la Górgona, Polidectes pidió a los demás que buscasen caballos, pero de Perseo no aceptó los caballos sino que le ordenó traer la cabeza de la Górgona<sup>258</sup>.*

Polidectes, que pretende la mano de Dánae, finge querer la de la sobrina de esta, Hipodamía para lo cual debe aportar riquezas<sup>259</sup>. La gesta de Perseo se iniciará de este modo.

El hecho de que la esposa de Pélope, Hipodamía, fuese prima de Perseo, puede ayudar a explicar la unión entre ambos linajes. En todo caso, será el matrimonio de las hijas de Pélope e Hipodamía (Nicipe, Astidamía y Lisídice) con los hijos de Perseo y Andrómeda (Esténelo, Alceo y Méstor)<sup>260</sup> lo que permitirá que el poder pasase a manos de Atreo y Tiestes tras los conflictos habidos en la casa de los Perseidas. Este paso de poder de un linaje a otro es, pensamos nosotros, lo que explica el uso del término *lagétas* en Píndaro<sup>261</sup> para referirse a Perseo, y a los hijos de Pélope.

Agamenón y Menelao reforzarían aún más su poder mediante el matrimonio con Clitemnestra y Helena<sup>262</sup> hijas de Tindáreo, nieto de Perseo, a las que vendría asociada una legitimidad dinástica que permitiría a los Átridas heredar Micenas y Esparta, y una importante dote. La riqueza de los Átridas es puesta de manifiesto en un fragmento de Hesíodo recogido por Nicolao Damasceno:

*Porque la antigua estirpe de los Amitaónidas parecía primar entre los helenos por su sabiduría, como también dice Hesíodo en estos versos:*

*«Pues fuerza dio el Olímpico a los Eácidas e inteligencia a los Amitaónidas, y riqueza concedió a los Átridas»<sup>263</sup>.*

Menelao consiguió la mano de Helena, no por ser el más hermoso de los pretendientes<sup>264</sup>, sino por ser el que más dones entregó<sup>265</sup>. Aunque en algunas fuentes se

<sup>258</sup> Apollod., *Bibl.* II, 4, 2.

<sup>259</sup> La mano de Hipodamía sería ganada precisamente por el rico Pélope, poseedor de caballos tan fabulosos como los de Enómao.

<sup>260</sup> Matrimonios a los que se añadiría el de Anaxo, hija de Astidamía y Alceo, con el Perseida Electrion.

<sup>261</sup> Véase al respecto: SUÁREZ DE LA TORRE, Emilio, Observaciones acerca del *λαγέτας* pindárico...

<sup>262</sup> Helena en realidad era hija de Zeus y de Leda, pero es criada como hija de Tindáreo.

<sup>263</sup> Hes., *Cat. frag.* 203 (Nicolao Damasceno I, 339, 16)

<sup>264</sup> Como interpretan por ejemplo BETTINI, Mauricio; GUIDORIZZI, Giulio, *El mito de Edipo...*, p. 93.

<sup>265</sup> Hes. *Cat. frag.* 204.

pone de manifiesto que su padre le dio permiso para elegir a su marido, ello no le impide traicionarle y marcharse con Paris, que obtendría su amor por la intervención de Afrodita (al haberla elegido como la más bella de las diosas en el juicio de la Discordia), y que, es importante tenerlo en cuenta, es miembro de un linaje que, como analizaremos más adelante, destaca por su enorme riqueza. El Paris que se lleva a Helena del palacio de Menelao es el rico príncipe de Troya, y no el joven pastor Alejandro que ejerció de juez en el monte Ida para decidir quién era la más bella de las diosas<sup>266</sup>. En este sentido es revelador al siguiente pasaje de la *Ifigenia en Aúlida* de Eurípides:

*Una vez que se hubieron juramentado, y a su modo bien trabados los dejó el viejo Tindáreo con su aguda astucia, le permite a su hija elegir a uno de los pretendientes, según la inclinaran las amables auras de Afrodita. Y ella eligió –¡ojalá que él no la hubiera desposado jamás!– a Menelao. Pero cuando desde Frigia llegó a Lacedemonia el que había juzgado entre las diosas –según sostiene el mito de los argivos–, primoroso **con la pompa de vestidos y deslumbrante oro, con su lujo bárbaro**, se enamoró de ella, y ella de él...<sup>267</sup>*

También Eurípides muestra, en *Las Troyanas*, la importancia de la riqueza de Paris en la decisión de Helena pues, según le reprocha Hécuba:

*Cuando lo contemplaste con ropajes extranjeros y brillante oro se desbocó tu mente. Y es que en Argos te desenvolvías con pocas cosas, pero si abandonabas Esparta pensabas que inundarías con tus gastos la ciudad de los frigios que manaba oro. ¡El palacio de Menelao no era suficiente para que te insolentaras con tus lujos!<sup>268</sup>*

La obtención del poder mediante la posesión de grandes riquezas y la unión matrimonial por parte de los Átridas aparece también en la interpretación racionalista que Tucídides realiza de la guerra de Troya.

*Me parece, además, que Agamenón consiguió reunir las fuerzas expedicionarias porque era el más poderoso de sus contemporáneos, y no tanto por ir al frente de los pretendientes de Helena, obligados a un juramento prestado a Tindáreo. Dicen, por cierto, quienes han recogido de los antepasados las tradiciones más precisas de los peloponesios, que primero Pélope, **gracias a la gran fortuna con la que desde Asia llegó a un pueblo sin recursos**, se hizo con el poder y, a pesar de ser extranjero, alcanzó el honor de dar su nombre al país, y que después el poder de sus descendientes todavía aumentó más cuando Euristeo murió en el Ática a manos de los Heraclidas tras haber confiado, al partir hacia la guerra, Micenas y su imperio a Atreo **debido a su parentesco**, ya que Atreo (desterrado*

<sup>266</sup> Paris había sido abandonado poco después de nacer y criado por unos pastores. El reconocimiento de su identidad se produciría después del juicio de la Discordia, y antes del rapto de Helena.

<sup>267</sup> Eur., *IA*. 66-76. Negrita mía.

<sup>268</sup> Eur., *Tro*. 992-997. En el resumen de Proclo de las *Ciprias* puede observarse también la importancia de los regalos y las riquezas en la seducción de Helena: *Tras poner pie en Lacedemonia, Alejandro es hospedado en casa de los Tindáridas, y después en Esparta, en la de Menelao. Alejandro en el transcurso de un festín le hace regalos a Helena. Después de eso, Menelao zarpa en dirección a Creta, tras haberle encargado a Helena que les procure a los huéspedes lo necesario, hasta que partan. Entretanto, Afrodita une a Helena con Alejandro. Tras su unión, una vez embarcada la mayor cantidad posible de riquezas, emprenden de noche la navegación* (en *Fragments de Épica Griega Arcaica*, Gredos, Madrid, 1979, pp. 101ss. Negrita mía.

*entonces por su padre a causa de la muerte de Crisipo) era hermano de la madre de Euristeo. Y como Euristeo ya no regresó, Atreo heredó el reino de Micenas y todos los dominios de Euristeo, tal como quisieron los micénicos por miedo a los Heráclidas y porque, además, parecía un hombre fuerte y se había ganado al pueblo. Así los Pelópidas se hicieron más poderosos que los Perseidas. Agamenón, en mi opinión, gracias a que había recibido esta herencia y, además, por tener mayor fuerza naval que los otros, pudo emprender y llevar a cabo la expedición, no tanto por el reconocimiento de que era objeto, como por el temor que inspiraba<sup>269</sup>.*

La unión entre Orestes (hijo de Agamenón y Clitemnestra) y su prima Hermíone (hija de Menelao y Helena) evitará que surjan conflictos entre ambas líneas, sucesorias tanto de Atreo como de Tindáreo, legitimando así el poder de Orestes sobre Lacedemonia. Orestes obtendría el control de todo Argos al morir sin descendencia el hijo de Capaneo, Esténelo<sup>270</sup>. La alianza realizada mediante el matrimonio entre Anaxibia y Estroffio se reforzará con la unión entre el hijo de ambos, Pílates, y su prima Electra.

Junto a la legitimación del poder, la unión matrimonial posibilita la creación y el mantenimiento de redes de alianzas, amistad y compromiso entre distintos *oikoi* aristocráticos. Dentro del marco de estas alianzas se explica que los príncipes exiliados busquen refugio en las cortes de linajes aliados, y que sus anfitriones les ayuden a recuperar el trono usurpado, acompañando estas ayudas de nuevas alianzas matrimoniales (la ayuda a recuperar el trono podía servir quizás de dote).

De este modo se puede explicar que Layo se refugie en el palacio de Pélope por su parentesco con Anfión, esposo de Níobe<sup>271</sup> y también que no le ayude a recuperar el trono, ya que supondría ir contra su cuñado. Layo se unirá no como hubiese sido de esperar (por los paralelismos con otros mitos) con una hija de Pélope, sino con su hijo Crisipo, lo que provocará que la campaña que sí se producirá contra Tebas no sea a favor de Layo, sino precisamente contra él, unida a la maldición que provocará la propia destrucción de Tebas y del linaje Labdácida.

Hemos visto cómo Anfitríon recuperará los rebaños robados a su tío Electríon con cuya hija se casaría. Anfitríon deberá exiliarse en la corte de Creonte, que le entregará el ejército necesario para enfrentarse a Pterelao después de que le ayudase a acabar con la amenaza que suponía el zorro de Teumeso. Los hijos de Electríon, Heracles e Ificles (aunque el primero es en realidad hijo de Zeus) ayudarán a Creonte en la campaña contra Orcómeno, recibiendo en matrimonio a sus hijas<sup>272</sup>.

<sup>269</sup> Thuc. I, 9, 1-3. Negrita mía.

<sup>270</sup> Paus. 2, 18, 5.

<sup>271</sup> Por esta unión con el linaje de Tántalo, según señala Pausanias, Anfión aprendería la música de los lidios con la que construiría las murallas de Tebas (Paus. IX, 5, 7).

<sup>272</sup> Para poder aceptar esta unión, Ificles abandonaría a su esposa. Posteriormente también Heracles abandonaría a Mégara, cediendo su mano para poder casarse con Yole, hija del rey Eurito, apareciendo las

Tras ser expulsados por su padre, Atreo y Tiestes se refugiarían en la corte de Esténelo debido a su parentesco con él, llegando a heredar su trono. También Copreo, hermano de Atreo y Tiestes se vio obligado, tras cometer un asesinato, a exiliarse en la corte de Euristeo, a quien serviría como mensajero.

Después de la muerte de su padre, Agamenón y Menelao tendrán que exiliarse a la corte de Tindáreo, quien les ayudará a recuperar el poder y les entregará en matrimonio a sus hijas. Él mismo había sufrido el exilio en su juventud, siendo acogido en la corte de Testio, que le entregaría la mano de su hija Leda. Heracles, casado con la sobrina de Leda, le habría repuesto en el trono.

También Orestes se vio obligado a exiliarse en el palacio de Estrofió, que estaba casado con su tía Anaxibia. Pílates, hijo de Estrofió, ayudaría a Orestes a recuperar el trono, alianza que se reforzaría con el matrimonio entre Pílates y Electra.

Como hemos visto, aunque las mujeres no suelen aparecer en los mitos como detentadoras directas del poder<sup>273</sup>, sí ejercen un importantísimo papel en la legitimación del poder en su aspecto máximo, la soberanía, así como en la creación de alianzas que permiten mantenerla o recuperarla. Algunos personajes femeninos pueden tener una gran importancia genealógica y en la explicación de ciertos mitos, pese a que a veces son desconocidas, su identidad es confusa, o apenas sabemos de ellas nada más que su nombre. Muchos son los héroes que adquieren el trono mediante el matrimonio con la hija epíclera de su predecesor, que muere sin dejar hijos varones. Es el caso de Pélope, Alcátoo, Belerofonte, Melampo, Peleo, Telamón, Teucro, Andremón, Diomedes..., pero aunque el héroe se convierta en rey por la unión con la heredera real, es necesario tener en cuenta que esta es dada en matrimonio por su padre o *kyrios*, que es quien decide quién será su sucesor<sup>274</sup>.

Algunos mitos muestran a mujeres terribles que sirven como contra-modelos, imágenes invertidas de lo que debe ser una griega, sirviendo quizás como proyección de los propios miedos de varones y en cierta manera como una forma de *kátharsis*. Esto es algo evidente en el caso de las Amazonas, o las mujeres de Lemnos, pero puede ser aplicado también a otras «varoniles mujeres» temibles como Clitemnestra, que ejerce el poder cuando su marido está ausente. Durante esa prolongada ausencia Clitemnestra le traiciona y le asesina a su regreso, aliada con su enemigo Egisto, con quien le ha sido infiel. Dentro del mismo linaje ya el padre de Egisto, Tiestes, se había confabulado con su amante Aérope, esposa de Atreo, para conseguir la soberanía, simbólicamente

---

mujeres como objetos de intercambio cuya voluntad no es tenida en cuenta. Será precisamente el miedo de Deyanira de ser abandonada por otra lo que provoque la muerte de Heracles.

<sup>273</sup> Cuando lo hacen, como en el caso de las Amazonas o las mujeres Lemnias, los mitos actúan, tal y como pone de manifiesto Geneviève Proulx, como moralizadores, alertando a hombres y mujeres sobre los peligros de negar su propia «naturaleza», es decir, en el caso de las mujeres sobre la el peligro de rechazar el matrimonio y la necesidad de someterse a la autoridad del marido, vid. PROULX, Geneviève, *Femmes et féminin chez les historiens grecs anciens (V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.-II<sup>e</sup> siècle après J.-C.)*, Tesis doctoral, Université du Québec à Montréal, esp. p. 226.

<sup>274</sup> FINKELBERG, Margalit, *Royal succession in heroic Greece...*, esp. pp. 305, 315.

representada por el vellocino de oro<sup>275</sup>. Las consecuencias para la mujer que intenta influir activamente en el traspaso de soberanía son desastrosas tanto para ella como para la paz del reino. La traición de una mujer, el vellocino de oro y la soberanía nos remiten irremediabilmente al mito de Medea, quizás el mejor ejemplo de mujer terrible: traiciona a su padre y asesina a su hermano para beneficiar a su amante, Jasón, que la repudiará para poder casarse con otra mujer, Creúsa, con cuyo matrimonio iría unido el reino de Corinto. En venganza, Medea acabará con las vidas de Creúsa y de su padre Creonte, y asesinará a sus propios hijos.

La traición de Hipodamía a su padre tampoco resulta beneficiosa para el reino, o al menos para su linaje, ya que, como expone Finkelberg, pese a tener varios hijos con Pélope, ninguno de ellos heredaría el reino; las fuentes no proporcionan datos sobre quién fue el sucesor de Pélope, pero debió ser alguien de una línea diferente<sup>276</sup>.

Durante la guerra de Troya, al igual que Clitemnestra, Egialea, casada con Diomedes, traicionará a su esposo, siéndole infiel con Cometes, hijo de Esténelo. Del mismo modo actuará Meda, que engañará a su esposo Idomeneo con Leuco<sup>277</sup>.

Frente a estas esposas infieles y traidoras destaca la figura de Penélope (prima de Helena y Clitemnestra) quien, con su esposo desaparecido, y en ausencia de *kyrios*, actúa como fiel guardiana de la hacienda hasta que su hijo Telémaco alcance la edad adulta, cuando éste podría convertirse en el propio *kyrios* de su madre, y entregarla en matrimonio a alguno de los ciento ocho pretendientes que devoraban su hacienda olvidándose de las reglas de la hospitalidad, y de los sacrificios debidos a los dioses. Telémaco se convertiría así en el señor de Ítaca. Pero los pretendientes, dando a Odiseo por muerto, planearán, además de obtener la mano de Penélope para uno de ellos, asesinar a Telémaco con el fin de repartirse los bienes. Al menos Antínoo, ambicionaría también la soberanía de Ítaca. Sin duda la mano de Penélope le permitiría obtener una forma de legitimación sobre el poder, pero este matrimonio no sería suficiente para

<sup>275</sup> Enviado por Hermes como venganza por la muerte de su hijo. El vellocino causaría la ruina del linaje, provocando el enfrentamiento entre Atreo y Tiestes, y la ira de Ártemis por no recibirlo en sacrificio, exigiendo más adelante el sacrificio de Ifigenia que desencadenaría la traición de Clitemnestra y el asesinato de Agamenón.

<sup>276</sup> FINKELBERG, Margalit, *Royal succession in heroic Greece...*, esp. pp. 303-304, quien ve una explicación en por qué no heredan Atreo y Tiestes, pero no para el resto de los hijos. Quizás al resto de los hijos varones se les pueda aplicar el mismo motivo, al menos es así para Alcátoos (en relación a la muerte de Crisipo: School. Ap. Rhod., *Argon.* I, 517) y para Copreo (exiliado por asesinar a Ífito: Apollod., *Bibl.* II, 5, 1); de Hipalco no hay información en las fuentes (sólo aparece como miembro de la expedición de los Argonautas en Hyg., *Fab.* 14). Por su parte, Piteo y Trecén se asentarían en la ciudad que tomaría el nombre de este. El temor de Hipodamía de que sus hijos no heredasen, que la llevó a asesinar o impulsar el asesinato de Crisipo, parece no estar del todo infundado. En todo caso, al igual que no heredó ningún hijo varón, puede asegurarse que a Hipodamía no le sucedió ninguna de sus hijas. Si la sucesión hubiese pasado de reina a princesa, tomando el poder el marido de una de sus hijas, Crisipo no hubiese supuesto ningún peligro para la herencia por lo que parece que esta sería claramente patrilineal.

<sup>277</sup> Leuco fue abandonado por su padre Talos y criado por Idomeneo, que le ofrecería incluso la mano de su hija Clisitera. Sin embargo, impulsado por Nauplio, que quería vengar la muerte de su hijo Palamedes, seduciría a Meda, a la que más tarde mataría junto a su hija y usurparía el trono, Apollod. *Epit.* 6, 9-10.

conseguir el reino. Serían necesarias, además, la eliminación de Telémaco y la obtención de sus riquezas, sin las cuales no podría optar a la *basileia*<sup>278</sup>.

Como vemos, la soberanía, expresión máxima del poder político, está íntimamente relacionada, en el imaginario griego, con la posesión, conservación e incremento de riquezas (constituidas tanto por materiales preciosos como por rebaños) así como por la legitimación dinástica. En ambos aspectos, posesión de riquezas y legitimación, las mujeres juegan un papel pasivo, pero de gran importancia. En su relación con las riquezas, ellas son uno de los elementos más importantes del intercambio de dones y contra-dones entre los linajes heroicos, permitiendo establecer, a través del matrimonio, lazos de amistad y solidaridad aristocrática. A pesar de no poder ejercer el poder político ellas son también fundamentales para la transmisión del mismo a sus hijos o esposos, de ahí la importancia de la fertilidad y la preocupación de los varones por no ser engañados y porque no se introdujesen en la familia hijos concebidos por otro hombre.

---

<sup>278</sup> Seguimos el análisis que hace al respecto REBOREDA MORILLO, Susana, «Penélope y el Matriarcado», *ARYS*, 1, 1998, pp. 31-37, esp. pp. 36-37.; sobre Penélope y algunas revisiones modernas del mito vid. PÉREZ MIRANDA, Iván, «Penélope y el feminismo. La reinterpretación de un mito», en *Foro de Educación*, nº 9, 2007, pp. 267-278.



## CAPÍTULO IV

### LABDÁCIDAS

*...de Tebas llegaste al solar cubierto de bosque:  
es que aún ninguno de los mortales habitaba en la sagrada Tebas,  
ni entonces había aún sendas ni caminos  
de Tebas en la llanura dadora de trigo, mas la cubría  
el bosque.*

*Himno Homérico III, A Apolo 226-228*

**E**L ciclo tebano presenta un interés especial desde el punto de vista de género pues supone, junto al linaje de los Átridas, la mayor fuente de inspiración de las más importantes tragedias griegas, que jugaron un papel fundamental en la consolidación de los valores patriarcales. La caída de Tebas, junto con la de Troya que analizaremos en el próximo capítulo, marcará el final de la Edad de los Héroos. Por ello creemos necesario realizar este recorrido por los mitos concernientes a los *gene* reinantes en dichas ciudades, desde su origen hasta su caída, prestando especial atención a sus similitudes y a sus diferencias.

El fundador de Tebas, Cadmo, era hijo de Agenor, rey de Tiro y de Telefasa, y hermano de una de las más célebres amantes de Zeus: Europa. El origen del linaje de Cadmo nos lleva a otras mortales que se unieron a Zeus y a Poseidón. Desde nuestra perspectiva de género resulta muy interesante la función que cumplen estas amantes mortales de los grandes Olímpicos<sup>1</sup>.

#### ORIGEN DEL LINAJE TEBANO

Podemos comenzar la exposición sobre el origen del linaje tebano remontándonos hasta Io, descendiente del río Ínaco<sup>2</sup>, hijo de los Titanes Océano y Tetis, y hermano de

---

<sup>1</sup> *La raza de mujeres que otrora excelentes fueron..., que sus fajas desataron..., mezcladas con dioses* (Hes. *Cat.* 1), a las que canta Hesíodo en su *Catálogo de las Mujeres*.

<sup>2</sup> Cf. Apollod., *Bibl.* II, 2, 3; Hdt. I, 1, realiza una interpretación evemerista del mito; Aesch., *PV.* 589ss.; Ov., *Met.* I, 583ss.; Hyg., *Fab.* 145.

Nilo. Io habría sido, según la versión más extendida, la de los trágicos, hija de Ínaco y de su hermana Melia. De esta forma arcaica de unión entre hermanos se evolucionará a una unión entre primos o tíos.

Siguiendo a Pausanias habría sido hija, no de Ínaco, sino de un descendiente suyo, Yaso, y de Leúcane<sup>3</sup>. En todo caso todas las versiones concuerdan en hacer de Io una princesa argiva. Conviene que nos detengamos en esta figura por que la historia de su descendiente tendrá varios paralelismos.

Ínaco –o bien su hijo Foroneo– fue el primero en erigir un templo en honor a Hera argiva, de quién será sacerdotisa la propia Io<sup>4</sup>. A Io la amará Zeus, que en un sueño la ordenará que se trasladase a la orilla del lago de Lerna y se entregase allí a sus abrazos. Ella pidió consejo a su padre, quien a su vez consultó a los oráculos de Dodona y Delfos. Ambos le advirtieron de que debía obedecer si no quería ver su linaje destruido.

Io, como el resto de mujeres de la mitología griega, no es dueña de su propia sexualidad. Actuó tal y como Zeus y su padre le habían indicado, pero pronto Hera sospechó de la aventura. La historia es bien conocida: el Crónida transformó a Io en una ternera blanca y juró a Hera que nunca había amado al animal. Pero Hera, en su papel de diosa protectora del linaje legítimo, no se dejó engañar y exigió que le fuese consagrado el animal, a lo cual Zeus no pudo oponerse. Podemos ver aquí una relación entre Io transformada en vaca y Hera, a la que se le da el epíteto «con ojos de vaca».

Hera encargó la labor de guardián a Argo, pariente de Io, pues era descendiente de Níobe, la hija de Foroneo. Níobe había sido la primera de las amantes mortales de Zeus<sup>5</sup> y, como vemos, a través de ella se emparenta Io con su guardián Argo. De hecho la propia Io aparece como descendiente de Níobe tanto en Pausanias como en Apolodoro e Higino<sup>6</sup>.

Pese a lo que suele ser habitual pensar, ninguna de las uniones de Zeus, ya sea a nivel humano o a nivel divino, es arbitraria ni se debe exclusivamente al deseo o al capricho<sup>7</sup>. Por el contrario, las relaciones de Zeus suelen relacionarse con la soberanía y el proceso de conquista del poder real<sup>8</sup>, con la primera de las tres funciones indoeuropeas propuestas por Georges Dumézil. Zeus sería representante de la función soberana, función que pasaría a través de él a sus hijos mortales.

<sup>3</sup> Como expone Paus. II, 16, 1, aunque el mismo autor la describe también como hija de Ínaco hablando sobre un relieve del trono de Amicleo, obra de Baticles de Magnesia, en III, 18, 13.

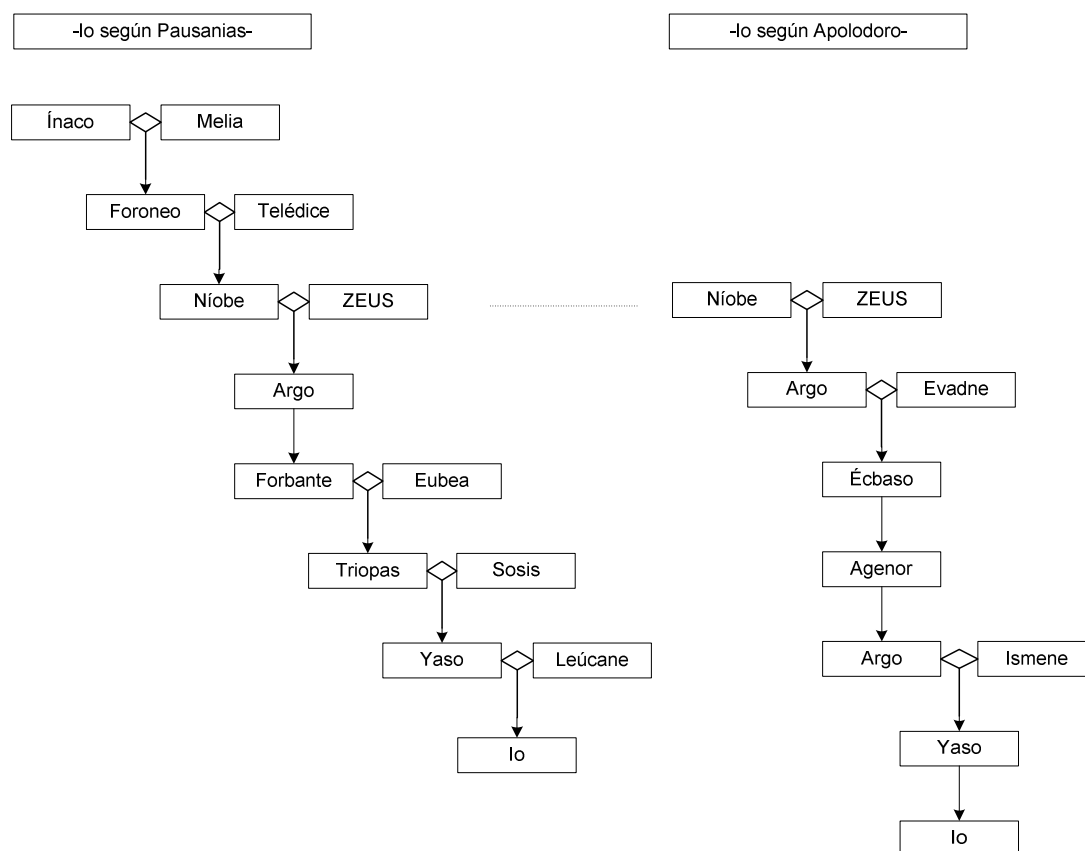
<sup>4</sup> Aesch., *Supp.* 279-319.

<sup>5</sup> Apollod., *Bibl.* II, 1, 1.

<sup>6</sup> Hyg., *Fab.* 145.

<sup>7</sup> Así por ejemplo, Zeus es mostrado como «enamorado y caprichoso» por ZARAGOZA GRAS, Joana, «La mujer como sujeto pasivo de la literatura griega», en MOLAS FONT, María Dolors; GUERRA LÓPEZ, Sonia; HUNTINGFORD ANTIGAS, Elisabet; ZARAGOZA GRAS, Joana, *La violencia de género en la antigüedad*, Instituto de la Mujer, Madrid, 2006, pp. 63-95, esp. pp.71ss.

<sup>8</sup> BERMEJO BARRERA, José, *Mito y parentesco en la Grecia Arcaica*, Akal, Madrid, 1980, p. 34.



En el caso de Níobe, al morir su padre y su hermano, ella quedaba en situación de *epiclerato*, es decir, es una doncella cuyo padre no ha dejado un heredero varón<sup>9</sup>. El poder debía pasar a través de ella a su hijo, que sería concebido con Zeus<sup>10</sup>; es decir, sería transmisora del poder político, un poder que ella misma no detentaría.

Del hijo de Zeus y Níobe, Argo, descendería otro con el mismo nombre, su biznieto, que sería, volviendo a la historia de Io, el guardián puesto por Hera para vigilar a la ternera blanca en que había sido transformada la hermosa princesa argiva. Zeus la visitaría en forma de toro hasta que, compadecido, ordenaría a Hermes que la liberase. Para ello el dios, en una de sus más célebres aventuras, y largamente representada a lo largo de la Historia del Arte, debió dormir y acabar con la vida de Argos, ganando entonces el epíteto de «Argifontes»<sup>11</sup>, «el matador de Argo» [FIG. 18].

<sup>9</sup> TYRRELL, William Blake, *Las Amazonas. Un estudio de los mitos atenienses*, Fondo de cultura económica, México, 1989, p. 225; SAYAS, ABENGOCHEA, Juan José, «Grecia Clásica», en HIDALGO DE LA VEGA, María José; SAYAS, ABENGOCHEA, Juan José, ROLDÁN HERVÁS, Juan José, *Historia de la Grecia Antigua*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998, pp. 298-299.

<sup>10</sup> Paus. II, 4, 4.

<sup>11</sup> Apollod., *Bibl.* II, 3.



[FIG. 18] HERMES MATANDO A ARGOS PANOPTES  
ca. 490 a. C. Ánfora ática de figuras rojas  
*Museum für Kunst und Gewerbe, Hamburg, Alemania*

Pero las desgracias de Io no acabarán con su liberación. Hera envió un tábano para atormentarla. Io, furiosa por las picaduras del insecto, inició una veloz carrera atravesando Grecia y llegando a Asia, y a Egipto donde por fin recuperó su antigua figura y, a orillas del río Nilo, dio a luz a Épafo. En Egipto sería bien recibida y venerada bajo la denominación de Isis<sup>12</sup>, y se casaría con el rey Telégono a quien sucedería Épafo.

Recuerdo del periplo de Io son los nombres del golfo Jónico y del Bósforo («Paso de la Vaca»), así como los nombres de las ciudades fundadas por sus hermanos, quienes movidos por la pena de su padre saldrían, sin éxito, en su búsqueda, estableciéndose y fundando colonias en diferentes lugares. Así hizo Cirno en el Quersoneso, donde llegará a ser rey del país, fundando una ciudad con su nombre, o Lirco en otro caso<sup>13</sup>.

Al igual que sucedió con Níobe, el poder pasará a través de Io a manos de un hijo de Zeus, Épafo, dando lugar a una nueva dinastía real.

El padre de la historia, Heródoto, recogía el mito de Io, comenzando sus *Nueve Libros de Historia* señalando las primeras diferencias entre griegos y bárbaros para explicar la rivalidad entre Europa y Asia, rivalidad que tendrá su origen en el rapto de princesas por ambas partes<sup>14</sup>. Según el historiador griego, que dice seguir fuentes persas, los fenicios, durante una misión comercial, raptaron a la princesa argiva Io, hija del rey Ínaco, conduciéndola a Egipto. Los griegos, posiblemente cretenses, se vengarían recalando en Tiro y raptando a Europa, hija del rey. A continuación, los griegos llegarían a Ea, en la

<sup>12</sup> Hyg., *Fab.* 145.

<sup>13</sup> BERMEJO BARRERA, José, *Mito y parentesco...*, p. 22.

<sup>14</sup> Hdt. I, 1-5.

Cólquide, donde raptarían a la princesa Medea. Una generación después, Alejandro, hijo de Príamo, raptaría a la griega Helena, lo que daría lugar a la guerra de Troya, origen de la enemistad entre griegos y persas según estos últimos quienes, dice Heródoto, pensaban que

*tener empeño en vengar los raptos es de insensatos, y de hombres juiciosos no concederles la menor importancia, pues, desde luego, es evidente que, si ellas, personalmente, no lo quisieran, no serían raptadas*<sup>15</sup>.

La versión que, según Heródoto, daban los fenicios acerca del rapto de Io, responsabiliza a ésta de una manera más directa, pues hace que ella mantuviese, en Argos, relaciones con el patrón de la nave fenicia y, al advertir que estaba encinta, por miedo a sus padres, decidió embarcarse por propia iniciativa con los fenicios para no ser descubierta<sup>16</sup>.

En lo que respecta a la incidencia en las mentalidad de los hechos narrados por Heródoto sobre quienes los recibían, poco importa que tuviesen lugar o no, sino el que eran considerados ciertos o verosímiles. Del mismo modo ocurría con los mitos, en los que aparecen multitud de sucesos semejantes.

Retomando el hilo de nuestra exposición sobre el origen del linaje tebano, el hijo de Io y Zeus, Épafo, se casará en Egipto con Menfis, una hija del dios-río Nilo (el hermano de su antepasado Ínaco), consolidando de esta manera su legitimidad y estableciendo así una alianza con los linajes locales, alianza que podemos interpretar que se relaciona con la fertilidad, con la IIIª función indoeuropea propuesta por Dumézil y que se da en otros linajes como el troyano, que analizaremos más adelante. Es el río Nilo del que depende la fertilidad de Egipto, por lo que la unión de Épafo con una hija del río se relaciona directamente con la fertilidad, del mismo modo que sucederá en el caso de su nieto Belo, quien también se unirá a una hija del Nilo.

Con Menfis, Épafo engendró a Libia, que dio nombre al país vecino, y a Lisianasa y Tebe (epónima de la Tebas egipcia)<sup>17</sup>.

De nuevo se produce una difícil situación para la transmisión del poder real, pues Épafo carece de descendencia masculina. Una vez más se requiere la intervención divina, en este caso de Poseidón, que tendrá relaciones tanto con Lisianasa como con Libia, engendrando a Busiris con la primera y a Agenor y Belo con la segunda.

Busiris, tal vez una deformación del nombre de Osiris, ocupó el trono de Egipto. Él es un rey que destaca en la mitología griega por su extrema crueldad, a la que pondrá fin Heracles acabando con su vida<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Hdt. I, 4, 2.

<sup>16</sup> Hdt. I, 5, 2.

<sup>17</sup> Apollod., *Bibl.* II, 1, 4. En Hyg., *Fab.* 149, la esposa de Épafo y madre de Libia sería Casiopea, siendo Menfis el nombre de la ciudad que fundaría Épafo y desde la que reinaría.

<sup>18</sup> Hyg., *Fab.* 31.

Más interesante es el caso de los gemelos Belo y Agenor. A diferencia de otros mitos como el de Castor y Pólux en el que se da el motivo, extendido en otras culturas, de los gemelos descendientes de diferente padre, Belo y Agenor son hijos del dios Poseidón y entre ellos no se producirá ningún conflicto como los que se dan en los casos de Héleno y Deífobo, Eteocles y Polinices, Tiestes y Atreo, Preto y Acrisio, etc. o en la mitología romana en el mito de Rómulo y Remo. Belo y Agenor resolverán el problema de sucesión pacíficamente; al menos no tenemos constancia de que en las fuentes aparezca algún conflicto entre ambos. De este modo, el primero recibirá el trono de Egipto, mientras que el segundo se instalará en Siria, reinando en Tiro y Sidón. Ambos recurrirán a la estrategia matrimonial para reforzar su posición y evitar conflictos. Belo se casará con Anquione, una hija del río Nilo, es decir su tía-abuela, por rama materna, siguiendo el mismo modelo del matrimonio que se produjo entre Épafo y Menfis. Este hecho puede sorprender pues, como es de sobra conocido, el matrimonio ideal es aquel en el que el esposo es mayor que la esposa, siendo más frecuente por tanto el matrimonio tío-sobrino que el matrimonio tía-sobrino. No obstante este tipo de matrimonio puede aparecer en la mitología cuando aparecen seres inmortales, como es el caso del río Nilo, padre de Anquione o el de Poseidón, padre de Belo<sup>19</sup>. Puede interpretarse, como hace Bermejo<sup>20</sup>, que cuando un ser inmortal se une a otro mortal lo hace de forma insólita, marcando el carácter excepcional del hecho, aunque nosotros creemos que hay que tener especial cautela al considerar el rasgo de parentesco entre seres mortales e inmortales, pues ningún mortal se atrevería a considerarse, por ejemplo, suegro de un dios<sup>21</sup>.

La unión de Belo con Anquione, como había pasado antes con la de Épafo con Menfis, se relaciona con la fertilidad asociada al río Nilo. De ellos descenderá el linaje de Perseo, que reinará en Argos.

Por su parte, Agenor se casará, en la versión más extendida, con la fenicia Telefasa, adquiriendo legitimidad a través de su unión con los linajes locales. Según la versión que sigue Higino<sup>22</sup>, la esposa de Agenor habría sido su sobrina Antíope —o Argíope—, con lo que el matrimonio tendría como objetivo la alianza entre los linajes de los dos hermanos.

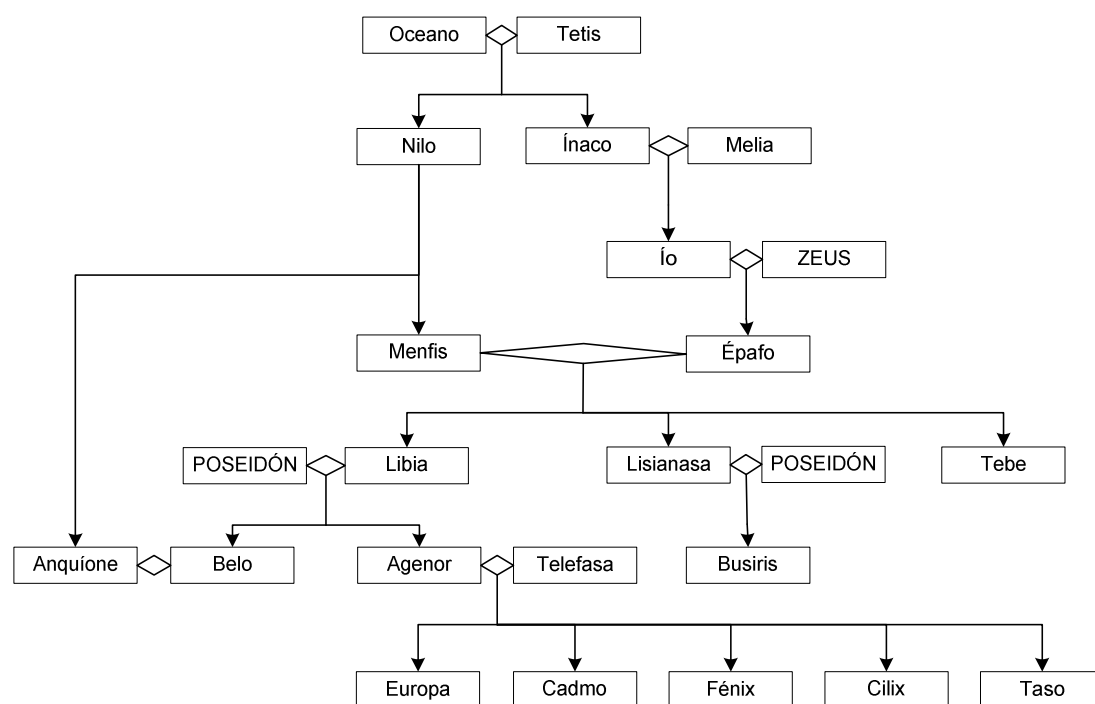
<sup>19</sup> Otro ejemplo podría ser el de Perseis, Oceánide que engendra con Helios a Circe y Eetes; este a su vez desposa a Idia, hermana de su madre: Hes., *Theog.* 956ss, 352-356.

<sup>20</sup> BERMEJO BARRERA, José, *Mito y parentesco...*, pp.13-14.

<sup>21</sup> Sería necesario tener en cuenta otros mitos en los que aparece la unión tía-sobrino entre seres no inmortales. En este aspecto contamos con el mito de Acteón, quien, según Acusilao, cuenta Apolodoro, morirá a manos de Ártemis por haber enfurecido a Zeus, al pretender a Semele (su tía materna) (Apolod., *Bibl.* III, 4, 4), con el de Pandión, que se casará con su tía materna, Zeuxipa (Apolod., *Bibl.* III, 14, 18), o con Cises, a quien su abuelo materno educaría para entregarle después en matrimonio a una hermana de su madre. Serían estos ejemplos de un epiclerato invertido, y en ellos se puede ver cómo la mitología explota todas las variantes de las uniones endogámicas. Véase al respecto VERNANT, Jean Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Siglo Veintiuno, Madrid 1987, pp. 60-62.

<sup>22</sup> Hyg., *Fab.* 6; 178. Este matrimonio tendría como finalidad, siguiendo a Bermejo, establecer una alianza entre ambas familias: Belo daría a su hija sin contrapartida en compensación por la posesión de su reino, vid. BERMEJO BARRERA, José Carlos, *Mito y parentesco...*, p. 44.

Agenor y Telefasa tuvieron varios hijos: Cadmo, Fénix y Cilix, y Taso que aparece como hijo de Agenor, o bien de Fénix o Cilix. De Agenor y Telefasa sería también hija Europa<sup>23</sup>. Higino hace también a Fineo hijo de Agenor<sup>24</sup>. Su historia es interesante y tendremos ocasión de referirnos a ella cuando analicemos el linaje troyano, pues se casará con Idea, hija de Dárdano.



El mito del rapto de Europa por parte de Zeus es uno de los episodios más conocidos de la mitología griega, y uno de los más representados en el arte a lo largo de los siglos.

Estando la hermosa princesa jugando en la playa con sus sirvientas vio aparecer un toro con cuernos semejantes a una luna creciente y de un color tan blanco como el que tuviera su antepasada Io cuando fue metamorfoseada en vaca. El toro (en realidad Zeus, que había tomado esa apariencia) se puso a sus pies, dejándose acariciar y permitiéndole subirse encima para, a continuación, lanzarse hacia el mar, surcando sus aguas (como hizo su antepasada Io, o como harían Frixo a lomos de un carnero, o Arión sobre un delfín<sup>25</sup>) hasta llegar a Creta, donde Zeus se uniría a la joven [FIG. 19].

<sup>23</sup> Apollod., *Bibl.* III, 1, 1; Hyg., *Fab.* 178 y 19; Paus. V, 25, 7; Ap. Rhod., *Argon.* II, 178.

<sup>24</sup> Hyg., *Fab.* 14, 18; 19, 1.

<sup>25</sup> Apul., *Met.* VI, 29, 4.



[FIG. 19] EL RAPTO DE EUROPA  
 Periodo clásico. Crátera ática de figuras rojas  
 Museo Nazionale Tarquiniese, Tarquinia, Italia

Entre tanto, el padre de Europa, el rey Agenor<sup>26</sup>, envía a sus hijos en busca de su hermana, dándoles la orden de no regresar hasta haberla encontrado. Se repite aquí lo sucedido con los hermanos de Io, que al no encontrarla se dan por vencidos fundando ciudades en los lugares en los que se establecían<sup>27</sup>. Así, Cilix se asentó en Cilicia, Taso en la isla de Taso, y Fénix en Fenicia, tras la muerte de su padre, donde se casó con Alfesibea. Por su parte Cadmo, acompañado por su madre Telefasa, llega a Tracia donde son cordialmente recibidos. Pero víctima del agotamiento Telefasa fallece y es enterrada por su hijo, quien después pedirá consejo al oráculo de Delfos, que le

<sup>26</sup> El padre de Europa es llamado Fénix en School. *AB Hom.*, II. XII, 292, y en *Papiro de Oxirrincio*, 2348. Sobre las diferentes genealogías de Europa y sobre los diferentes personajes con el mismo nombre, vid. DÍEZ DE VELASCO, Francisco, *Lenguajes de la Religión. Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia Antigua*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, pp. 27-37; MARSÁ, Verónica, «El origen de Europa ¿Mítico o geográfico?», en en FERRER MAESTRO, Juan José; BARCELÓ, Pedro (dir.), *Europa: Historia, Imagen y Mito / Europa: Geschichte, Bilder un Mythos*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castellón, 2008, pp. 37-46.

<sup>27</sup> Existe otro mito tebano similar, narrado por Paus. IX, 10, 5-6. La ninfa Melia fue raptada por Apolo y su padre, Océano envió a Caanto, hermano de Melia, en busca de esta, pero no pudo separarlos. Presa de la ira Caanto incendiaría el santuario de Apolo. El dios acabaría con su vida de un flechazo, mostrándose su tumba en Tebas, cerca de la fuente de Ares. Según otras versiones los hermanos de Melia, Caanto e Ismeno, se enfrentaría por ella, muriendo este a manos de Caanto. Vid. KERÉNYI, Karl, *Los héroes griegos*, Atalanta, Girona, 2009, esp. pp. 68-69.



encomendará renunciar a la búsqueda de su hermana y fundar una ciudad en el lugar en el que se detuviese cierta vaca. Cadmo encontró a dicha vaca atravesando la Fócide. La vaca llevaba el signo de la luna (un círculo blanco como la luna llena) en cada uno de sus flancos. Cadmo la siguió hasta Beocia. La vaca se acostó, agotadas ya sus fuerzas, en el lugar en el que debería erigirse la ciudad de Tebas<sup>28</sup>.

La fundación es similar a la de Troya, que tendremos ocasión de ver más adelante, realizada por Ilo, quien por indicación de un oráculo debía también erigir una ciudad en el lugar en que se detuviese una vaca manchada. Parece existir una clara identificación simbólica entre el ganado bovino y la luna que se relaciona directamente, siguiendo una interpretación de género, con la mujer, y con la fundación mítica de ciudades<sup>29</sup>.

En la genealogía aquí expuesta encontramos muchas referencias a la luna. De hecho, el nombre de Io parece relacionarse con la luna, que fue adorada en Argos con ese nombre<sup>30</sup>, y se relaciona con las aguas, pues se creía que en la luna nueva estaba el origen de todas las aguas y por tanto de todo el follaje con el que se alimentaba el ganado. Europa puede significar «de cara ancha», sinónimo de la luna llena. También Libia, Telefasa, Argíope, y Alfesibeia parecen referirse a la luna, al menos según la interpretación que hace al respecto Robert Graves<sup>31</sup>. Kirk por su parte relaciona la forma de vaca de Io con que es hija del río argivo Ínaco y los ríos son representados con figura de toro, o bien con las diosas egipcias de cabeza de vaca, Hathor e Isis, o con las que libera Indra cuando mata a la serpiente Vrítá, aguas que, según el Rig-Veda, se consideran ganado vacuno<sup>32</sup>. Relaciones pues con la luna y con el agua que no tienen por qué ser excluyentes.

Cadmo, decidido a cumplir con los ritos fundacionales, ordenó a sus compañeros que trajesen agua para poder sacrificar al animal en honor a Atenea. Los compañeros de Cadmo llegaron hasta una fuente próxima conocida como *Areia* «Fuente de Ares». Surgió de allí una enorme serpiente [FIG. 20], hija de Ares y de la Erinia Tilfosa, que acabó con la vida de varios de los compañeros del héroe. Cadmo logró matarla arrojándole una piedra<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> Apollod., *Bibl.* III, 4, 1; Ov., *Met.* 6-13; Hyg., *Fab.* 178; Paus. IX, 12, 1-2; IX, 19, 4.

<sup>29</sup> Cf. WULFF ALONSO, Fernando, *La fortaleza asediada: diosas, héroes y mujeres poderosas en el mito griego*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1997, pp. 96-97.

<sup>30</sup> GRAVES, Robert, *Los mitos griegos*, RBA, Madrid, 2005, pp. 211-214. [1ª edición: *The Greek Myths*, Penguin Books, Edimburgo, 1955.]

<sup>31</sup> GRAVES, Robert, *Los mitos griegos...*, pp. 218; de modo similar: KERÉNYI, Karl, *Los héroes griegos...*, esp. p. 61.

<sup>32</sup> KIRK, Geoffrey Stephen, *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Paidós, Barcelona, 1970, p. 192.

<sup>33</sup> Apollod., *Bibl.* III, 4, 1; Ov., *Met.* III, 26-130, Paus. IX, 10, 5.



[FIG. 20] CADMO Y LA SERPIENTE  
550-540 a. C. Kylix de figuras negras  
*Musée du Louvre, París, Francia*

La diosa Atenea, su protectora, le aconsejó sembrar los dientes de la serpiente. De la tierra surgieron entonces, completamente armados, los Espartoi, los «hombres sembrados».

Cadmo tuvo la afortunada idea de lanzar piedras entre ellos. No sabiendo quien les agredía, los Espartoi se enfrentaron entre sí, dándose muerte. Solamente sobrevivirían cinco de ellos, a saber: Equión, Udeo, Ctonio, Hiperenor y Peloro. Como dice Kerényi, «un hombre desarmado creó el núcleo de un pueblo guerrero y armado»<sup>34</sup>. Los Espartoi y su descendencia, jugarán un papel fundamental a lo largo de toda la historia de Tebas. Al fin y al cabo, son ellos quienes darán lugar a los linajes autóctonos de la ciudad y quienes ayudarán a Cadmo a construir la ciudadela de Tebas, la Cadmea. Los Espartoi son pues los tebanos autóctonos, descendientes de la serpiente y originarios de la tierra, como también sucederá en el caso de otros animales que también surgen de la tierra, las hormigas (*murmekes*) de la isla de Egina a las que Zeus convertirá en humanos, los mirmidones, para que acompañasen a Éaco<sup>35</sup>. Al igual que los Espartoi, los mirmidones también destacarán como guerreros, acompañando a Aquiles en la Guerra de Troya. Autóctono, y con cola de serpiente, será también Cécrope en Atenas<sup>36</sup>. El mito de la autoctonía confería legitimidad. En este aspecto, la mitología constituía una formidable

<sup>34</sup> KERÉNYI, Karl, *Los héroes griegos...*, p. 64.

<sup>35</sup> Sobre las distintas formas de autoctonía vid. RUIZ DE ELVIRA PRIETO, Antonio, «Prometeo, Pandora y los orígenes del hombre», *Cuadernos de Filología Clásica*, 1, 1971, pp. 79-108 (reeditado en *Nº Extraordinario Antonio Ruiz de Elvira: Estudios Mitográficos*, 2001, pp. 131-157)

<sup>36</sup> BUXTON, Richard, *Todos los héroes de Grecia*, Oberon, Madrid, 2004, p. 60.

herramienta en la fundación de nuevas colonias, ya que todo nuevo asentamiento necesitaba toda la ayuda simbólica posible que le confiriese legitimidad<sup>37</sup>.

Regresando a Cadmo, éste había matado a la serpiente y debía expiar su muerte sirviendo a su padre, Ares, durante ocho años. El héroe repite la hazaña de Apolo, quien había matado al Dragón Pitón, progenie de la Tierra, en el santuario de Temis en Delfos, donde él establecería su propio santuario, en el mismo lugar donde Cadmo habría recibido el Oráculo que le encomendó la tarea de fundar Tebas. También Apolo debió purificarse por la muerte del Dragón; el dios se purificó en Tempe, en Tesalia. La muerte de Pitón y la purificación de Apolo serían conmemoradas cada ocho años en Delfos.

Algunos seguidores de Dumézil han visto en la muerte del dragón por Apolo y su posterior purificación un paralelismo con otras tradiciones indo-europeas, como la del dios guerrero Indra a quien se le achaca como un pecado el haber matado al dragón tricéfalo Vispariips (siendo en este caso sacrilegio ya que el Tricéfalo tenía rango de *brahmán* o sacerdote sagrado). Siguiendo este paralelismo, Apolo sería, como Indra, un dios de la segunda función<sup>38</sup>. Este hecho podría aplicarse a Cadmo con el mismo razonamiento (y con mayor motivo, al estar su linaje muy vinculado a Ares y la guerra). Sin embargo, desde nuestro punto de vista, es cuestionable. Indra se relaciona con la segunda función al ser un dios del rayo, con el que mata a la serpiente Vritá (el rayo es uno de los medios de la segunda función en la tradición indo-europea). Debido a la relación con el rayo, Dumézil sería renuente a considerar a Zeus como figura de la primera función<sup>39</sup>, pese a que parece evidente que la soberanía es el principal rasgo del padre de los dioses. Como Apolo, también Zeus debe enfrentarse y vencer a un terrible monstruo ofídico y telúrico, Tifón, mito que presenta paralelismos con el de Indra y Vritna, y otros como el de Marduk y Tiamat<sup>40</sup>. Al igual que Zeus, creemos que Apolo también estaría más vinculado a la primera función, como dios oracular<sup>41</sup>. Del mismo

<sup>37</sup> BUXTON, Richard, *Todos los héroes de Grecia...*, p. 64.

<sup>38</sup> ALBERRO, M., "Las tres funciones descritas por Dumézil en las sociedades indo-europeas en la Electra de Sófocles", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, n° 13, 2003, pp. 165-180, esp. pp. 175-176.

<sup>39</sup> ALBERRO, M., *Las tres funciones descritas por Dumézil...*, esp. p. 178. Parece necesario señalar que, si bien es común entre los dioses indo-europeos del rayo el enfrentarse a monstruosos reptiles (es el caso del germánico Thor y Jörmungandr, la Serpiente de Midgard, el hitita Teshub y el dragón Illuyanka, el asirio Hadad y la serpiente Lotan) también sucede con dioses de otros panteones muy alejados como en el caso de dios sintoísta Susanoo y la serpiente Yamata-no-Orochi. En Susanoo, pese a ser también un dios guerrero, no puede interpretarse el rayo como rasgo indoeuropeo. Por otra parte, al igual que Zeus y Júpiter, siendo dioses del primer nivel, adoptan el rayo, también Odín, en Escandinavia, presenta múltiples rasgos de dios guerrero, pese a ser claramente un dios soberano mago (y que presenta paralelismos con Apolo, estando ambos relacionados con animales como el lobo y el cuervo).

<sup>40</sup> Vid. RODRÍGUEZ PÉREZ, Diana, «El combate contra la serpiente: el triunfo de la tierra velado bajo la aparente muerte del ofidio», *De Arte*, 5, 2006, pp. 5-14.

<sup>41</sup> Coincidimos en esta apreciación con PICKLESIMER, Maria Luisa, «Apolo Smintheus y dos cultos de Herakles», *Florentia Iliberritana*, n° 2, 1991, pp. 409-418. Si bien, en el panteón griego, las funciones no son excluyentes, y Apolo es un dios muy complejo en el que tienen cabida aspectos tan contradictorios como el ser un dios luminoso, solar, y a la vez un nocturno, vinculado a la luna nueva (sobre la complejidad de Apolo vid. DETIENNE, Marcel, *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación al politeísmo griego*, Akal,

modo, Cadmo será un héroe soberano y civilizador, pudiéndose interpretar su combate con el dragón y purificación como un mito de carácter iniciático y de toma del poder real (fundando la ciudad y estableciendo la realeza) unido al matrimonio.

Cumplida la expiación de Cadmo, reconciliado con el dios Ares, el héroe fundará, con la protección de Atenea, la ciudad de Tebas. Zeus le concedió a Cadmo como esposa a una hija del propio Ares y de Afrodita, la diosa Harmonía<sup>42</sup>. En Cadmo se produce el paso de esclavo a rey, de joven a adulto.

## CADMO Y HARMONÍA

*Después de su servidumbre [de Cadmo hacia Ares] Atenea le procuró el reino y Zeus le otorgó como esposa a Harmonía, hija de Ares y Afrodita. Todos los dioses abandonaron el cielo y en la Cadmea celebraron la boda entre banquetes y cánticos<sup>43</sup>. Cadmo le regaló un peplo y un collar obra de Hefesto<sup>44</sup>, que según algunos había sido regalado por éste a Cadmo, mientras que Ferécides afirma que lo había sido por Europa, tras haberlo recibido ella de Zeus<sup>45</sup>.*

Como vemos, la fundación de Tebas por parte de Cadmo, un héroe expulsado de su grupo social y guiado por un animal que es una emanación de la divinidad, constará de tres partes: el combate victorioso con el dragón, la expiación ritual, y finalmente la hierogamia a la que seguirá la fundación religiosa (cultos) y política de la ciudad<sup>46</sup>.

El matrimonio entre Cadmo y Harmonía, hija de Ares, supone la reconciliación entre el héroe y el dios. Bermejo considera que este matrimonio debe ser interpretado como una unión entre primos<sup>47</sup>, hecho con el que no coincidimos. Un gráfico sobre la relación entre Cadmo y Harmonía puede servir para aclarar de manera sencilla su parentesco:

---

Madrid, 2001. De este modo, sería posible relacionar a Apolo, además de con la primera función (dios oracular y de las fundaciones), y con la segunda (arquero que acaba con la serpiente Pitón), con la tercera función, al ser un dios sanador, pudiéndose la sanación vincular tanto a la primera como a la tercera función (funciones que están claramente vinculadas en el caso de Aristeo, hijo de Apolo que se unirá, como veremos, al linaje de Cadmo); por otra parte no es inusual que un dios de la primera o segunda función invada campos de actuación de la tercera.

<sup>42</sup> Hes., *Theog.* 937.

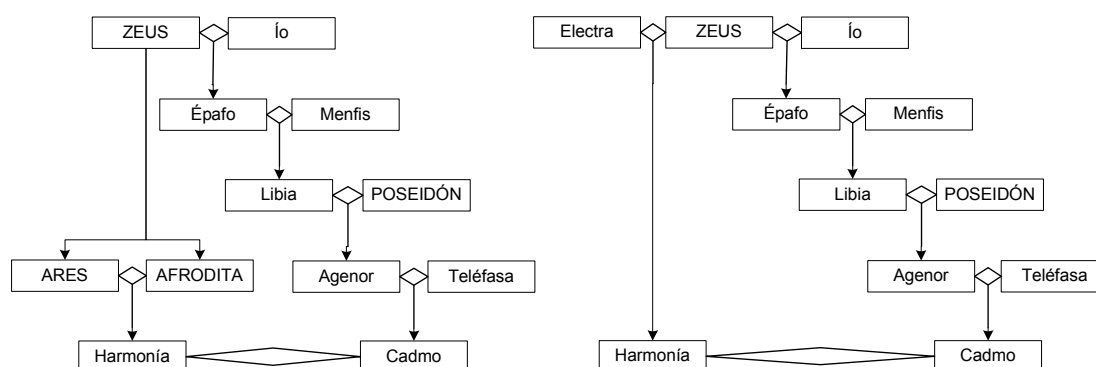
<sup>43</sup> Sobre la boda de Cadmo y Harmonía véanse Pind., *Pyth.* III 88 ss.; Eur., *Phoen.* 822 ss.; Diod. Sic. IV 2, 1; V 48, 5; 49, 1; Paus. III 18, 12; IX 12,3.

<sup>44</sup> No existe unanimidad sobre cuál fue el dios que regaló el collar; según Diod. Sic. IV 65, 5 Afrodita se lo regaló a Cadmo y Harmonía, aunque luego, en V 49, 1, afirma que fue Atenea quien regaló el collar y el peplo. Por último en un *School. Eur., Phoen.* 71, se lee que Afrodita regaló el collar y Atenea el peplo.

<sup>45</sup> Apollod., *Bibl.* III, 4, 2.

<sup>46</sup> BERMEJO BARRERA, José, *Mito y parentesco...*, pp. 52-53, quien también interpreta a Cadmo como rey-sacerdote, representante de la I Función.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 65.



En la versión tebana, el único parentesco que hay entre Cadmo y Harmonía es que ambos descienden, en última instancia, de Zeus: Harmonía en dos generaciones (por parte de Ares, y también de Afrodita dependiendo de las versiones, aunque eso ahora no tiene relevancia) y Cadmo en cuatro generaciones, aunque su abuelo, Poseidón, es tío de Ares (y dependiendo de la versión de Afrodita).

Según la tradición de Samotracia, Harmonía desciende directamente de Zeus.

Nosotros no vemos pues tan evidente la relación de Cadmo y Harmonía como una relación entre primos (primos en tercer grado en todo caso), o al menos no es un hecho importante porque no creemos que podamos considerar como primos a todos los héroes que en mayor o menor medida tengan algún grado de parentesco con los Olímpicos, debido a que todos los héroes descienden de dioses, y por lo tanto están relacionados genealógicamente. La relación entre Cadmo y Harmonía no parece significativa, pues el vínculo más cercano es que Cadmo es tataranieta de Zeus, y Harmonía hija o nieta del dios.

Lo importante en este caso, desde nuestro punto de vista, no es tanto el grado de parentesco, sino el significado simbólico de la unión. En el plano simbólico, si asumimos que Cadmo representa la Iª función indoeuropea de Dumézil, pues es un rey-sacerdote, y Ares (y su descendencia) la IIª, la función guerrera, entre ambas funciones se establece una alianza sellada con este pacto matrimonial<sup>48</sup>, que tendrá continuación en otros matrimonios entre descendientes de Cadmo y miembros del linaje de los Espartoi (Ágave se casará con el Espartoi Equión, y Polidoro con Nictéis, hija del Espartoi Ctonio o de su hijo Nictéo). La necesaria alianza con la IIIª función la encontraremos en el matrimonio de Autónoe con Aristeo.

Al igual que Pandora había recibido regalos que traerían la desgracia a su descendencia, también Harmonía recibirá regalos que provocarán la ruina de su estirpe, y los recibirá en la célebre boda a la que, como sucederá con la boda de Tetis y Peleo,

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 53-54. Hesíodo presenta a Harmonía como hermana de *Miedo y Terror*, que *ponen en confusión las compactas falanges de varones en guerra sangrienta junto a Ares destructor de ciudades* (Hes. *Theog.* 935-936).

acudirán los dioses. La comensalidad entre dioses y mortales conllevará, en ambos casos, la semilla para la caída definitiva de la Edad de los Héroes. En ambas bodas los regalos tendrán funestas consecuencias, y se relacionarán directamente con la guerra de Tebas en el caso de la boda de Cadmo y Harmonía, y con la guerra de Troya en la boda de Tetis y Peleo (la famosa manzana de la Discordia que Paris deberá entregar a la diosa más hermosa).

Aunque después volveremos a encontrarnos los regalos que recibió Harmonía cuando hablemos de la expedición de los Siete Jefes, merece la pena que nos detengamos ahora brevemente en ellos.

Según una tradición, el collar y el vestido habían sido regalados por Cadmo a Harmonía, habiéndolos recibido él de Europa a quien se los había ofrecido Zeus cuando estuvo enamorado de ella<sup>49</sup>. Como sabemos, los regalos tienen su manifestación real entre los grupos aristocráticos de época histórica, entre los *aristoi*, que los utilizan como un modo especial de distribución de las riquezas, por medio del que se consolidan unas relaciones basadas en el «don-contradón»<sup>50</sup>. Estos regalos (*doron*) tienen su reflejo en el imaginario colectivo al tener una importancia fundamental en época mítica<sup>51</sup>, reforzando la solidaridad aristocrática, y la creación de un comportamiento ritualizado.

Como tendremos ocasión de ir viendo a lo largo de nuestra exposición, los amores de Zeus no responden nunca a caprichos del dios, sino que tienen serias consecuencias previstas por él. Las del rapto de Europa son evidentes, por un lado la fundación de varias ciudades por parte de sus hermanos, y por otro el nacimiento de Minos, Sarpedón y Radamantis. Los regalos que ofrece Zeus nunca son irrelevantes, por el contrario, suelen ser causa de muerte y destrucción. El que un mortal posea un objeto divino (o un animal, como sucederá en el caso de los caballos de Laomedonte), sólo puede ocasionarle desgracias. Europa también recibirá presentes de Zeus: Talos, el «autómata», guardián de la costa de Creta, un perro que no podía dejar escapar ninguna presa, y una jabalina que jamás erraba el blanco. A cambio de la jabalina y del perro, Procris, hija de Erecto, rey de Atenas, se acostaría con Minos (como ya había hecho con Pteleón por una corona de oro). Después de reconciliarse con su marido (Céfalo, el bisabuelo de Odiseo), moriría atravesada por la jabalina que éste lanzaría, sin reconocerla, en una cacería<sup>52</sup>.

Según las otras versiones, el vestido de Harmonía (tejido por las Gracias) habría sido regalado por Atenea y Afrodita<sup>53</sup> y el collar por Hefesto, de quien era obra<sup>54</sup>. El dios

<sup>49</sup> Apollod. *Bibl.* III, 4, 2, siguiendo a Férecesides.

<sup>50</sup> HIDALGO DE LA VEGA, María José, «Grecia Arcaica», en HIDALGO DE LA VEGA, María José; SAYAS, ABENGOCHEA, Juan José, ROLDÁN HERVÁS, Juan José, *Historia de la Grecia Antigua*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998, p. 82

<sup>51</sup> GARCÍA GUAL, Carlos, «Regalos homéricos», en *Revista de Occidente*, nº 67, 1986, pp. 17-30.

<sup>52</sup> Apollod., *Bibl.* III, 15, 2. En la versión de Hyg., *Fab.* 189, la jabalina y el perro son regalados a Procris por Ártemis.

<sup>53</sup> Hyg., *Fab.* 148, 3: *De esa unión [la unión ilícita entre Ares/Marte y Afrodita/Venus] nacería Harmonía, a quien Minerva y Venus regalaron un peplo impregnado de crímenes. Por este motivo su descendencia fue criminal.*

herrero, y también Atenea, no sentirían gran aprecio por Harmonía, fruto de los amores de Ares y de Afrodita. Aunque existe otra tradición, de Samotracia, también interesante, según la cual Harmonía no sería hija de Ares y Afrodita, sino de Zeus y de la Atlante Electra, y por tanto hermana de Dárdano y de Yasión<sup>55</sup>. A esta versión nos referiremos cuándo hablemos de Dárdano y el origen del linaje troyano.

El último aspecto interesante que vamos a comentar, relacionado con la boda de Cadmo y Harmonía, no nos lo ofrece la fuentes escritas, sino las pictóricas, concretamente un ánfora ática conservada en el Museo del Louvre, en la que aparecen representados Cadmo y Harmonía en su boda, montados sobre un carro del que tiran un jabalí y un león [FIG. 21].



[FIG. 21] LA BODA DE CADMO Y HARMONÍA  
525-475 a. C. Ánfora ateniense de figuras  
negras.  
*Musée du Louvre*, París, Francia

Vian<sup>56</sup> interpreta que el pintor quiso simbolizar que Harmonía, «la que reúne», estaba designada para dominar a estas fieras temidas y que ambos animales, representados por los héroes Polinices y Tideo (como veremos más adelante), serán el símbolo de los guerreros furiosos cuando ambos se enfrenten en el palacio de Adrasto en los orígenes de la expedición de los Siete Jefes. Sin embargo no se trata este de un motivo único, sino que encontramos otro carro nupcial tirado por un jabalí y un león, el de Admeto y Alcestis. Admeto, rey de Feras, sólo lograría la mano de Alcestis, hija de Pelias, si lograba uncir a los dos temibles animales a un carro, empresa que logró con la ayuda del dios Apolo<sup>57</sup>. Estos animales aparecen también en el propio ciclo tebano pues Ágave

<sup>54</sup> Apollod., *Bibl.* III, 4, 2.

<sup>55</sup> Diod. Sic. 48, 2ss.

<sup>56</sup> Véase VIAN, Francis, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les spartes*, Librairie C. Klincksieck, Paris, 1963, esp. pp. 120-121.

<sup>57</sup> Apollod., *Bibl.* I, 9, 15. Como recuerda Vian, op. cit., nota 5, el mito es similar al de Jasón que tuvo que domar a los toros de bronce para conseguir a Medea y el toisón que le otorgaría la soberanía.

confunde a su hijo Penteo con una bestia, bien un león, bien un jabalí. Y a un león es precisamente a quien logra dominar Cirene, la madre de Aristeo, haciendo que el dios Apolo se enamore de ella. Finalmente, con la forma de león encontraremos también, dentro del ciclo tebano, a la aterradora Esfinge. Lo salvaje y lo violento formarán parte del linaje tebano hasta su fin.

Cadmo y Harmonía tuvieron varias hijas: Autónoe, Ino, Ágave, y Sêmele, y un hijo: Polidoro<sup>58</sup>. Ya al final de su vida, Cadmo y Harmonía abandonaron Tebas, trasladándose a Iliria, donde estaban enfrentados los enqueleos y los ilirios. Sobre estos reinarán Cadmo y Harmonía y allí tendrán otro hijo, Ilirio, antes de ser transformados en serpientes (animal que simboliza la inmortalidad) y conducidos a los Campos Elíseos<sup>59</sup>.

Los mitos referentes a la progenie de Cadmo y Harmonía son complejos, pues se entrecruzan, y cuentan con diferentes versiones no siempre fáciles de conciliar, pero presentan un enorme interés desde la perspectiva de género.

## ZEUS Y SÉMELE

Zeus concebirá con Sêmele al propio Dioniso, que como es de sobra conocido, y como ya expusimos anteriormente, llegará a formar parte de los dioses Olímpicos. Hera, celosa, y en su faceta quizás de protectora del matrimonio legítimo, engañó, disfrazada de su nodriza Béore<sup>60</sup>, a Sêmele para que le pidiese a Zeus que se le mostrase en toda su gloria. Zeus, que había prometido concederle lo que deseara, cumplió lo que su amante le pedía y Sêmele murió carbonizada por los rayos del Crónida. Aunque el niño que juntos habían concebido aún no había nacido, Zeus apartó del fuego al feto de seis meses y lo cosió dentro de su muslo, después daría a luz a Dioniso y se lo entregaría a Hermes [FIG. 22] para que se lo confiase al cuidado de Ino, ordenándole vestir al niño con ropas femeninas, para burlar las indagaciones de Hera<sup>61</sup>. Zeus se encarga de que la gestación de Dioniso concluya, de modo similar al mito del nacimiento de Atenea, sin embargo no se preocupará de atender a la crianza de su hijo. Como en las concepciones aristotélicas, este mito muestra que *en la procreación lo sustancial es la semilla paterna, y lo secundario el soporte que cuida de ella: puede ser la madre biológica o una sustitución*<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> Hes., *Theog.* 975-978.

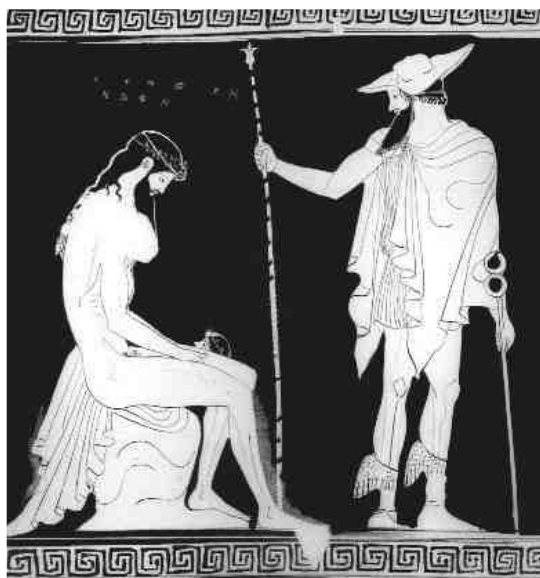
<sup>59</sup> Es significativo que el final sea el mismo que el de Menelao y Helena. La inmortalidad es debida al carácter excepcional de la mujer. Harmonía es hija de dos Olímpicos, Ares y Afrodita, o bien de Zeus y Atlante, y Helena es hija de Zeus y Leda, Némesis o una Oceánide. En todo caso, tanto Cadmo como Menelao obtienen mediante el matrimonio con una mujer excepcional, no sólo la legitimación de su soberanía, sino también la inmortalidad.

<sup>60</sup> Hyg., *Fab.* 179. Las nodrizas aparecen en la mitología como personajes influyentes dentro del *oikos*, por lo que pueden suponer un peligro que debe ser controlado.

<sup>61</sup> GRIMAL, Pierre, *La mitología griega*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 121.

<sup>62</sup> PEDREGAL RODRÍGUEZ, Amparo, «Ino-Leucotea/Mater Matuta», en FORNIS, César, GALLEGO, Julián; LÓPEZ BARJA, Pedro; VALDÉS, Miriam (Eds.), *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*, Libros Pórtico, Zaragoza, 2010, pp. 649-668, esp. p. 654.





[FIG. 22] NACIMIENTO DE DIONISO  
ca. 470-460 a. C. Lekythos ático de figuras rojas  
Museum of Fine Arts, Boston, Massachusetts, EE.UU.

En cuanto a Semele, sus hermanas difundieron el rumor de que ella, había tenido un amante vulgar y se había jactado de tener amores con Zeus, y por ello había sido castigada por el dios. El motivo de la mujer que afirma haber tenido relaciones con un dios y no es creída se repetirá a lo largo de la mitología clásica desde Dánae, que había tenido relaciones con Zeus y no es creída por su padre Acrisio, hasta, ya en la mitología romana, Rea Silvia que tiene relaciones con Marte y no es creída por su padre Amulio. Lo encontraremos también, dentro del ciclo tebano, con Antíope, que también había tenido relaciones con Zeus y tendrá que huir para evitar la ira de su padre. Ovidio, por su parte, presenta el mito de Leucótoe, que fue seducida por Helios, quien logró entrar en su habitación adoptando la apariencia de su madre, y fue traicionada por su envidiosa hermana Clitia, que denunciaría la pérdida de virginidad de Leucótoe ante su padre, provocando que ésta fuese enterrada viva<sup>63</sup>. En otras ocasiones el violador puede ser no un dios, sino un héroe, es el caso de Auge, de historia similar a la de Dánae, violada por Heracles y castigada por su padre. Todas estas doncellas eran vírgenes, y el no mantener la castidad suponía la pena de muerte a manos del padre, o del *kyrios*, siendo la mujer de este modo, en palabras de Alicia Esteban Santos, *tiranizada y maltratada por un oponente masculino por partida doble: por el agresor sexual y por el padre [o tutor] despótico*<sup>64</sup>. Sucede así en el caso de Apemósine, que es castigada por su hermano Altémenes que no la cree cuando le cuenta que ha sido violada por Hermes<sup>65</sup>. En todos estos mitos vemos pues cómo, por un lado las mujeres no son creídas<sup>66</sup>, pues se las considera mentirosas,

<sup>63</sup> Ov., *Met.* IV, 190 ss.; 208 ss.; 240 ss.

<sup>64</sup> ESTEBAN SANTOS, Alicia, «Mujeres terribles (Heroínas de la mitología griega I)», en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, n° 15, 2005, pp. 67.

<sup>65</sup> Apollod., *Bibl.* III, 2, 1.

<sup>66</sup> No son creídas cuando dicen la verdad, lo que contrasta con el mito de Criseida, madre de Crises, que hizo pasar a este como hijo de Apolo, siendo en realidad hijo de Agamenón, o mitos como los de Teano y

especialmente en lo referente a su sexualidad, y por otro el miedo que se les impone a las mujeres ante la pérdida de su castidad, ya sea por amor o por violación<sup>67</sup>.

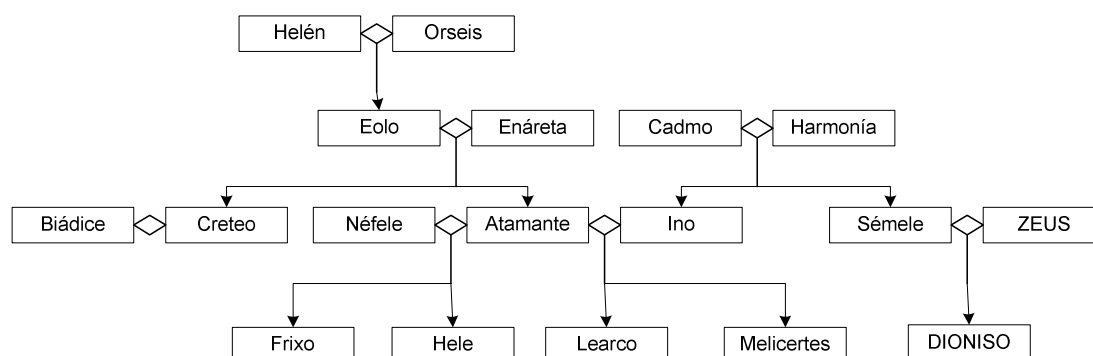
Las calumnias de las hermanas de Sémele serían castigadas en la figura de sus descendientes, especialmente en el caso de Ágave. Después de su venganza, Dioniso bajaría al Hades, rescatando y divinizando a su madre con el nombre de Tione<sup>68</sup>.

Los matrimonios del resto de los hijos de Cadmo responden a claros intereses políticos. Como apunta Bermejo<sup>69</sup>, los matrimonios de Polidoro y Ágave con miembros del linaje Espartoi constituyen dos alianzas en el interior de la ciudad realizadas entre la clase militar y la dinastía reinante, mientras que el matrimonio de Autónoe con Aristeo (como, añadiríamos nosotros, también el de Ino con Atamante), suponen una alianza exterior realizada entre reyes.

Veremos en primer lugar las dos alianzas realizadas con el exterior, para después pasar a analizar las dos alianzas realizadas con los linajes locales.

Las alianzas que el linaje de Cadmo realiza con el exterior se producen a través del matrimonio de las hijas del rey, Ino y Autónoe, con Atamante y Aristeo respectivamente, lo que supone, como veremos, una vinculación con el linaje de los linajes eólida y lapita, y por tanto con Beocia y Tesalia.

## INO Y ATAMANTE



Metaponto o Peribeia y Polibo, que introducirán niños abandonados como propios. La incertidumbre de los varones sobre la descendencia es una enorme preocupación que se refleja en los mitos.

<sup>67</sup> PICKLESIMER, María Luisa, «Hipodamia: el derecho a enamorarse de la mujer mítica», en *Florentia Iliberritana*, nº 4-5, 1993-1994, pp. 417-419.

<sup>68</sup> Apollod., *Bibl.* III, 5, 3; Paus. II, 31, 2 y II, 37,5; Diod. Sic. IV, 25, 4. Según una leyenda recogida por Paus. II, 37 5, un campesino llamado Polimno le indicó el camino al Hades a cambio de su entrega erótica; el dios prometió otorgárselos a su regreso, pero cuando volvió había muerto. Para cumplir su promesa, Dioniso cortó una rama de higuera en forma de falo y, sobre la tumba de Polimno, se entregó a un simulacro destinado a satisfacer a su sombra. Esta leyenda pretende explicar el papel que desempeña el falo en la religión de Dioniso.

<sup>69</sup> BERMEJO BARRERA, José, *Mito y parentesco...*, p. 64.

La historia de Ino y Atamante tiene múltiples variantes. Vamos a tratar las más interesantes y extendidas, centrándonos en aquellos puntos en los que las narraciones coinciden.

Atamante era hijo de Eolo y Enáreta, nieto por tanto de Helén y Orseis y descendiente de la estirpe de Deucalión y Pirra. Rey de Coronea<sup>70</sup>, repudió a su esposa Néfele, con quien había tenido dos hijos, Frixo y Hele, para casarse con Ino.

Néfele era una fantasma que Zeus había creado con la imagen de Hera para poner a prueba al lapita Ixión, que intentó violar a Hera. En su lugar violará a la imagen creada por Zeus, engendrando así a los monstruosos centauros. Ixión sería conducido al Tártaro, donde se le torturaría eternamente.

Por orden de Hera, Atamante había contraído matrimonio con la bella Néfele, pero ante el desdén que ésta le mostraba (algo impropio de su género), la repudió para poder casarse con Ino. Esto constituía una afrenta para Hera, que buscará venganza.

Atamante e Ino tuvieron dos hijos: Learco y Melicertes. Como sabemos, Ino persuadió a Atamante para recoger y criar a Dioniso (hijo de su hermana Sêmele y de Zeus), que crecería en el palacio disfrazado de niña, siendo ocultado de la ira Hera. También Aquiles sería oculto, para evitar su destino, disfrazado de niña por su madre Tetis en la corte del rey Licomedes de Esciros<sup>71</sup>. Incluso el propio Heracles se vio obligado a disfrazarse de mujer para escapar de sus enemigos en la isla de Cos, en recuerdo de lo cual, en la ciudad de Antimaquea, el sacerdote oficiaba vestido con ropas femeninas<sup>72</sup>.

Al acoger Atamante a Dioniso, Hera tendría un nuevo motivo para odiarle y vengarse de él.

En Ino encontramos un ejemplo de la mala madrastra, intentando causar la muerte de los hijos habidos en el anterior matrimonio de su esposo. Recurrirá a una argucia, haciendo que las mujeres tostasen el trigo antes de sembrarlo, produciéndose así una gran esterilidad y hambre. Atamante, como era de esperar, decide enviar un emisario a Delfos en busca de una solución, pero Ino ordena a éste que finja que el oráculo exigía como condición para el cese del mal el sacrificio de Frixo en el monte Lafistio<sup>73</sup>. De

<sup>70</sup> Es calificado, junto a Catreo, como rey administrador de recursos, en contraste con su hermano Salmoneo que sería injusto en *School. Pind., Pybt.* IV, 253 (Hes., *Cat. frag.* 10). Se trataría pues de un héroe vinculado a la primera función (la soberanía).

<sup>71</sup> BLÁZQUEZ, José María, *Mitos, dioses, héroes, en el Mediterráneo antiguo*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1999, pp. 59-65; FERNANDEZ DE CASTRO, María Cruz, *Leyendas de la guerra de Troya*, Aldebarán, Madrid, 2001, pp. 52-54.

<sup>72</sup> PICKLESIMER, María Luisa, «Apolo Smintheus y dos cultos de Herakles», en *Florentia Iliberritana*, nº 2, 1991, pp. 415-416.

<sup>73</sup> Es interesante señalar, como hace Amparo Pedregal, que el propósito de Ino de acabar con la descendencia de su marido tiene su paralelo en el ámbito de la agricultura, ya que *la aniquilación de los «frutos» de Atamante, que ella planea, se trama y se anuncia con la aniquilación de los frutos de la cosecha, garantía de continuidad y la prosperidad del grupo, como los hijos aseguran la de su padre, y es presentada como la consecuencia de que las mujeres, instigadas por la esposa del rey, tomen la iniciativa sobre qué hacer con la simiente «sin conocimiento de los*

Frijo se había enamorado su tía Biádice, esposa de Creteo (hermano de Atamante), y al ser rechazada por el joven le acusó de intento de violación, siendo creía por los hombres de Beocia, que aplaudirían la sabia decisión de Apolo de sacrificar a Frijo<sup>74</sup>.

En la versión de Higino<sup>75</sup>, el criado, por compasión hacia el joven, reveló al rey el plan de Ino. Atamante entregaría a Ino y a Melicertes a Frijo para que él los matara, pero cuando se iba a realizar el sacrificio, Dioniso, que había sido criado por Ino, les salvó<sup>76</sup>. Frijo y Hele serían enloquecidos por Dioniso, hasta que, vagando por el bosque, fueron encontrados por su madre (Néfele) que les entregó un carnero con vellón de oro, llamado Crisomallo, hijo de Neptuno (Poseidón) y Teófane, a la que el dios habría transformado en oveja, uniéndose a ella en forma de carnero<sup>77</sup>.

En la narración de Apolodoro<sup>78</sup>, cuando Frijo iba a ser sacrificado, fue rescatado por Néfele, que le entregó a él y a Hele el carnero con vellón de oro<sup>79</sup> [FIG. 23], obsequio en esta versión de Hermes<sup>80</sup>, que los conduciría a través del cielo, cruzando la tierra y el mar.



[FIG. 23] FRIXO Y HELE SALVADOS POR EL VELLOCINO DE ORO  
ca. 350-340 a. C. Néstoride Lucania de figuras rojas  
Harvard University Art Museums, Cambridge, Massachusetts, EE.UU.

Hele caería del carnero, dando nombre al Helesponto, pero Frijo lograría llegar a la Cólquide, donde sacrificaría el carnero a Zeus, entregando el vellorino de oro a Eetes, el

*hombres» (Apollod. Bibl. I 9, 1), produciéndose un resultado desastroso (PEDREGAL RODRÍGUEZ, Amparo, Ino-Leucotea/Mater Matuta..., esp. p. 653).*

<sup>74</sup> Hyg., *Poet. Astr.* 2, 20, 2. Este mito sería una versión del tema de Putifar.

<sup>75</sup> Hyg., *Fab.* 2.

<sup>76</sup> Curiosamente, Ino es a la vez ejemplo de madrastra malvada y de buena tía.

<sup>77</sup> Ov., *Mét.* VI, 117; Hyg., *Fab.* 188. El motivo es similar al del veloz caballo Arión, que salvará la vida al héroe Adrasto. Este fabuloso caballo sería engendrado por Poseidón y Deméter, o la Erinia Tilfosa, bajo la forma de caballos.

<sup>78</sup> Apollod., *Bibl.* I, 9, 1.

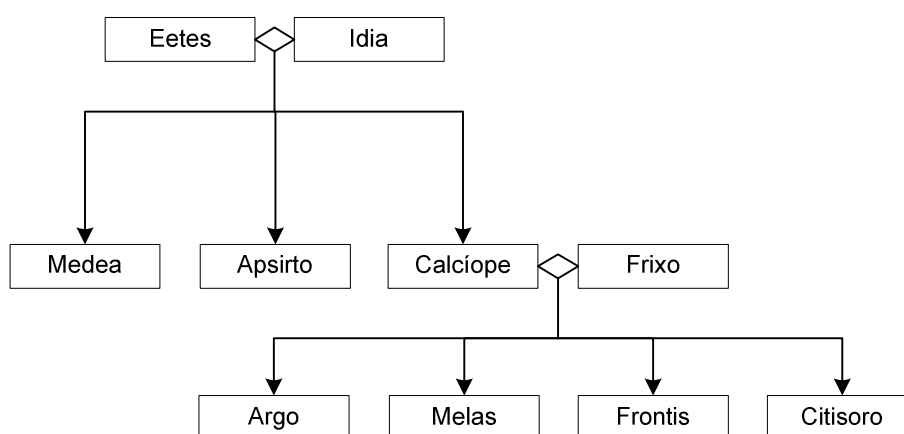
<sup>79</sup> Eratosth., *Cat.* 19.

<sup>80</sup> En la versión de Paus. IX, 34, 5 el carnero sería enviado por Zeus.

mismo que daría lugar a la expedición de los Argonautas. Frixo se casará con Calcíope<sup>81</sup>, una de las hijas de Eetes. Según cuenta Higino:

*Pero Eetes temió ser arrojado de su reino, porque los presagios le anunciaron que previniera la muerte a manos de un extranjero, hijo de Eolo. Así mató a Frixo. Por su parte, sus hijos Argos, Frontis, Melanto y Cilindro se montaron en una barca para volver junto a su abuelo Atamante. Cuando Jasón marchaba en busca de la piel, los rescató de la isla de Día, pues habían naufragado, y los devolvió a su madre Calcíope, por cuyo favor fue recomendado a su hermana Medea<sup>82</sup>.*

Así pues, Calcíope convencerá a su hermana Medea de ayudar a Jasón con el fin de salvar así a sus hijos. Ambas, Medea y Calcíope, traicionarían a su linaje paterno a favor del de sus esposos<sup>83</sup>.



Atamante daría muerte a Learco disparando sus flechas contra él<sup>84</sup>, enloquecido por Hera, que tenía sobrados motivos para odiarle<sup>85</sup>. Es de destacar el hecho de que Hera dirige aquí su odio no contra Ino, sino contra Atamante, quizás porque, como señala Bermejo<sup>86</sup>, ambas odian a los hijos de su marido que no son suyos y proceden a llevar a cabo una serie de actos ocultos, sin el conocimiento de los hombres, o bien actos en los que participan hombres, como la consulta oracular, pero realizados claramente en contra

<sup>81</sup> En *School., Ap. Rhod., Argon.* II, 1122 se dan diferentes variantes del nombre de la hija de Eetes que se unió a Frixo: Calcíope según Heródoto, Yofosa, según Acusilao y Hesíodo.

<sup>82</sup> Hyg., *Fab.* 3, 3-4.

<sup>83</sup> Vid. CANTARELLA, Eva, *El dios del amor*, Paidós, Barcelona, 2009, p. 41. Medea favorecería a Jasón, con la idea de poder convertirse en su esposa, y Calcíope trataría de proteger a sus hijos, como expone González Galván: *el temor y el respeto a su padre el rey no la detiene en su intento de proteger a su prole. Este estallido de rebeldía contra la figura paterna, además de por una elección propiamente materna de luchar por la subsistencia de los hijos, podría estar relacionado con el descontento ante las imposiciones paternas para con ella, especialmente cuando la otorgó en matrimonio a Frixo en contra de su voluntad, resentimiento reprimido durante largo tiempo, pero que aflora en cuanto observa el enfrentamiento entre su padre y sus hijos* (GONZÁLEZ GALVÁN, María Gloria, *Estudio sobre la mujer en la poesía helenística*, Tesis doctoral, Universidad de La Laguna, 2003, p. 227).

<sup>84</sup> Le daría caza como a un ciervo (Apollod., *Bibl.* III, 4, 3) o como a un cachorro de león (Ov., *Met.* 4, 514).

<sup>85</sup> Hyg., *Fab.* 5; Apollod., *Bibl.* I, 9, 2.

<sup>86</sup> BERMEJO BARRERA, José, *Mito y parentesco...*, pp. 73-74.

de su marido. No obstante, como ya indicamos, el origen del odio de Hera hacia Atamante estaría en el repudio de éste a Néfele, la imagen de Hera.

También Melicertes morirá a manos de Atamante, que lo arrojará a un caldero de agua hirviente, o bien a manos de Ino que también lo haría llevada por la locura. En todo caso, a continuación, Ino se arrojaría al mar con Melicertes (aún vivo, o ya muerto) desde la roca Moluria. Pero Zeus, en agradecimiento por haber criado a su hijo Dioniso, deificó a Ino y a Melicertes, que pasarían a llamarse Leucotea, la diosa blanca (identificada en Roma con Mater Matuta), y Palemón (identificado en Roma con el dios Portuno) respectivamente. Ambos serían divinidades protectoras de los marinos. El mito es muy antiguo y es ya recogido en la *Odisea*<sup>87</sup>, donde será Leucotea quien salve a Odiseo cuando naufrague después de partir de la isla de Calipso.

Atamante, por su parte, sería desterrado de Beocia por el crimen de filicidio. Consultando al oráculo sobre dónde debía establecerse, éste le respondió que habitara cualquier lugar donde unos animales salvajes le ofrecieran hospitalidad y le sentasen a su mesa<sup>88</sup>. Al cruzarse con unos lobos que estaban devorando unas ovejas, estos se asustaron y huyeron abandonando a su presa<sup>89</sup>. Atamante se asentó en el lugar, en el desierto de Tesalia, llamándolo Atamantia, y casándose por tercera ocasión, esta vez con Temisto, hija del lapita Hipseo.

Del mito de Ino y Temisto existe una variante de gran interés desde el punto de vista de género, nos referimos a la seguida por Eurípides en la tragedia que lleva el nombre de *Ino*. En ella Ino, después del fracaso en el sacrificio de Frixo, se marcha al monte y se une a las bacantes como una servidora más de Dioniso. Atamante, dándola por muerta, contrae matrimonio con Temisto, hija de Hipseo. Con ella tuvo dos hijos: Orcómeno y Esfingio. Pero pasado el tiempo Ino regresó, y Atamante la introdujo en el palacio como sirvienta. Temisto se enteró de que Ino seguía viva pero, al no poder descubrir su paradero se dispuso, siguiendo el papel de la madrastra malvada, a acabar con la vida de los hijos de Ino. Para ello confió en la nueva criada (Ino), mandándola que vistiese de negro a los hijos de Ino y de blanco a los suyos. Pretendía de ese modo poder distinguirles en la oscuridad. La esclava (Ino), cambió los vestidos, de modo que Temisto acabó con la vida de sus propios hijos. Al conocer su error Temisto se quitaría la vida. Atamante se volvería loco entonces, matando a Learco. Ino como sabemos, tal y como sucede en el resto de versiones, se arrojaría al mar con Melicertes, siendo ambos divinizados.

---

<sup>87</sup> Hom., *Od.* V, 333-350.

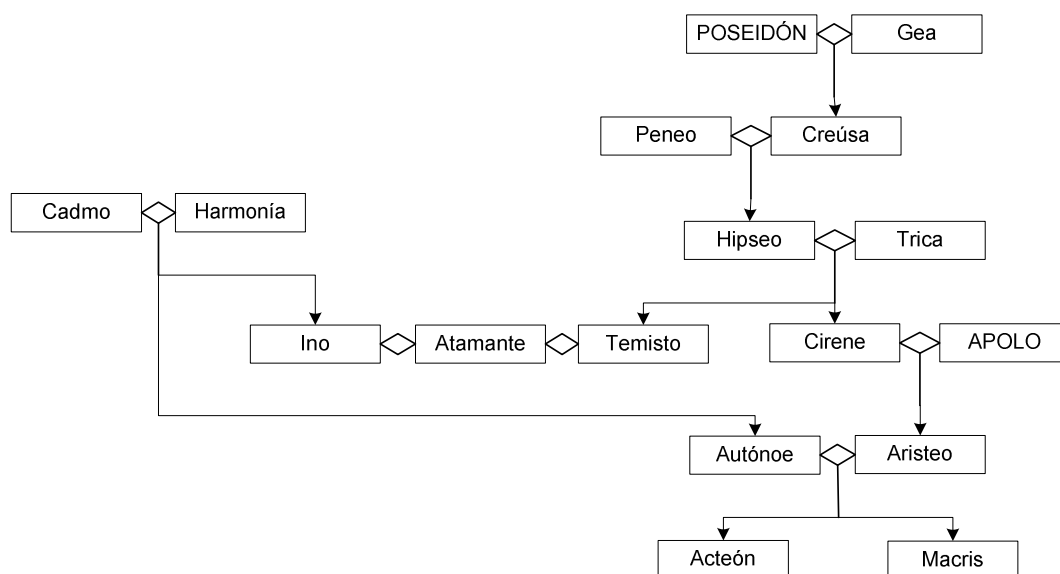
<sup>88</sup> Apollod. *Bibl.* I, 9 2.

<sup>89</sup> Como dice Detienne, el oráculo es tan extraño y enigmático como el que recibirá Alcmeón de no detenerse hasta que hubiera llegado al país que todavía no era «una tierra» en el momento en que él mató a su madre. Estos oráculos *inauguran un recorrido incierto, cuando no imposible, cuyas vueltas y revueltas sólo el dios de Delfos parece conocer de antemano*. Se trata de casos contrarios a los oráculos *con indicaciones casi demasiado precisas, cuando se trata de seguir a un animal con huellas explícitas hasta el lugar donde se detiene y acuesta, ofreciéndose así como víctima sacrificial para un altar de fundación*, como es en los caso de Cadmo y el troyano Ilo, vid. DETIENNE, Marcel, *Apolo con el cuchillo en la mano...*, esp. p. 162.

Tanto en Ino como en Temisto encontramos el papel de la esposa que odia a los hijos de su marido habidos en su anterior matrimonio; ello es debido a los problemas de sucesión que se plantea: ellas odian a sus hijastros, velando por los intereses de sus propios hijos. Su final es el mismo: terminan provocando su muerte y la de sus vástagos. La imagen de la madrastra malvada, que nosotros tenemos bien presentes en figuras como la de Blancanieves o Cenicienta, estaba fuertemente arraigada en el imaginario griego<sup>90</sup>, siendo la que muestra también Heródoto<sup>91</sup> en el personaje de Frónima, mujer del rey Etearco de Oaxo, que acusará a su hijastra de impudicia, motivo por el que Etearco ordenaría que fuese arrojada al mar<sup>92</sup>.

Como ya dijimos anteriormente, el matrimonio de Ino con Atamante respondería, a nuestro parecer, a una alianza política exterior entre el linaje de Cadmo y el eólida Atamante. Pasaremos ahora a comentar otro matrimonio en el que consideramos que existe también un interés político similar, nos referimos al matrimonio entre Autónoe y Aristeo, hijo de Apolo y de la ninfa Cirene, hija del rey del pueblo tesalio de los lapitas, Hipseo, descendiente del río Peneo y de la náyade Creúsa, sobrino por tanto de Temisto, la tercera esposa de Atamante.

## AUTÓNOE Y ARISTEO



<sup>90</sup> ZARAGOZA GRAS, Joana, «La mujer como sujeto pasivo de la literatura griega», en MOLAS FONT, María Dolors; GUERRA LÓPEZ, Sonia; HUNTINGFORD ANTIGAS, Elisabet; ZARAGOZA GRAS, Joana, *La violencia de género en la antigüedad*, Instituto de la Mujer, Madrid, 2006, pp. 16-17.

<sup>91</sup> Hdt. IV, 154.

<sup>92</sup> En los mitos, las madrastras son siempre hostiles (sin necesidad de motivos externos) a sus hijastros, que son siempre inocentes. En contraste, las madres infanticidas necesitan de un factor externo que pervierta su instinto maternal (deseo de venganza contra su marido o caer víctima de la locura). Véase al respecto: WATSON, Patricia A., *Ancients stepmothers. Myth, misogyny and reality*, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1995, esp. p. 25; PÉREZ MIRANDA, Iván, «Madres terribles: avaricia, envidia, traición y mentira en la mitología griega», en CID LÓPEZ, Rosa María (ed.), *Maternidad/es: representaciones y realidad social. Edades Antigua y Media*, Ed. Almadayna, Madrid, 2010, pp. 59-74.

Cirene, la madre de Aristeo, era una ninfa tesalia que odiaba las tareas domésticas, llevando, con la excusa de proteger los rebaños de su padre, una vida salvaje, hasta el punto de que fue vista por Apolo mientras ella se enfrentaba sin armas a un león y conseguía dominarlo. Apolo se enamoró de ella y la raptó en su carro de oro llevándola hasta Libia, donde se unió a ella y le cedió el dominio de una parte del territorio, el país de Cirene<sup>93</sup>. Siguiendo a Píndaro, Cirene habría sido llevada a Libia donde reinaba Eurípilo, hijo de Poseidón, que había prometido ceder una parte de su reino a quien acabase con la vida de un león que asolaba el país. Sería Cirene quien derrotase al león y fundase su ciudad.

Existe en todo caso una relación entre Cirene y la naturaleza salvaje. En algunas tradiciones, incluso, Apolo se habría unido a ella en forma de lobo, existiendo en Cirene un culto a Apolo Licio.

El hijo de Apolo y Cirene, Aristeo, estará también relacionado con la naturaleza, siendo el introductor de las colmenas<sup>94</sup>, de la forma de cuajar leche para hacer el queso, o de la forma de hacer que el oleastro diera el olivo cultivado. Aprendió también de las Musas el arte de curar y profetizar.

Su matrimonio con Autónoe supone para el linaje de Cadmo una importante alianza, más compleja que la obtenida con la unión de Ino y Atamante. Aristeo es un rey *metieta*, oracular e iátrico, que posee además un control de la fecundidad, un tipo de alianza que el linaje de Cadmo repetirá más adelante en la figura de Anfírao. A cambio de Autónoe la ciudad de Cadmo recibió nada menos que la miel, el aceite y la caza con trampas<sup>95</sup>. Aristeo representaría, en definitiva, si seguimos la teoría de las tres funciones de Dumézil, la IIIª función, necesaria para el buen funcionamiento de la ciudad<sup>96</sup>.

Aristeo y Autónoe engendrarán a Acteón y a Macris. Macris sería, durante un tiempo, nodriza de Dioniso<sup>97</sup> en Eubea.

Sería Aristeo quien tratase de violar a la dríade Eurídice, esposa de Orfeo, provocando que ésta, mientras huía, fuese mordida por una serpiente que causó su muerte, dando comienzo aquí el célebre mito de Orfeo y Eurídice.

<sup>93</sup> Pind., *Pyth.* IX, 5 y ss.; Ap. Rhod., *Argon.* II, 500 y ss.; Callim., *Hymn.* 3, 206.

<sup>94</sup> Las abejas son animales de las Musas, de las que recibió su educación.

<sup>95</sup> BERMEJO BARRERA, José, *Mito y parentesco...*, p. 63, 76-77.

<sup>96</sup> También estaría relacionado con la Iª función, al ser un héroe oracular, y haber sido educado por las Musas. La fecundidad relacionada con Aristeo es la de los animales, la del ganado y las abejas, para lo que no es necesario el trabajo, sino la protección de los dioses y la *mētis*, la astucia con la que realiza sus inventos. Vid. BERMEJO BARRERA, José Carlos, «La función real en la mitología tartésica. Gargoris, Habis y Aristeo», *Habis*, 9, 1978, pp. 215-232, esp. 220-225. Aristeo es un rey que da fecundidad; ambas funciones, soberanía y fecundidad, están íntimamente relacionadas. La miel, además de con la tercera función se vincularía a la primera, como producto elaborado por las abejas, animales de las Musas, quienes conceden la capacidad a los buenos reyes de apaciguar a las Asambleas con dulces palabras (Hes., *Theog.* 84).

<sup>97</sup> Ap. Rhod., *Argon.* IV, 1131.



Acteón, por su parte, seguirá los pasos de Aristeo y Cirene, siendo un gran cazador, aunque con un final trágico, Ártemis haría que fuese despedazado por sus propios perros [FIG. 24]. Sobre la falta que cometió existen varias versiones. La más conocida es la que presenta cómo, mientras cazaba, se cruzó con Ártemis que estaba bañándose desnuda. La diosa, irritada, lo transformaría en ciervo<sup>98</sup> (o haría enloquecer a sus perros haciéndoles creer que Acteón era un ciervo) y sería devorado por sus propios perros<sup>99</sup>.

Otras versiones hacían que fuese despedazado como castigo impuesto por Zeus por haber pretendido casarse con su tía Semele<sup>100</sup>, o por haber pretendido desposar o violar a la propia Ártemis<sup>101</sup>.

El castigo también pudo producirse por haber pretendido ser mejor cazador que la propia Ártemis<sup>102</sup>.

Dolido por la muerte de su hijo Acteón, Aristeo, al igual que había hecho Atamante, abandonaría Beocia, visitando tierras lejanas y fundando colonias<sup>103</sup>.

<sup>98</sup> Lo que recuerda al mito de Calisto, cuyo castigo será ser transformada en osa.

<sup>99</sup> Callim, *Hymn.* 5, 107-116; Paus. IX, 2, 3-4; Ov., *Met.* III, 138-252; Apollod., *Bibl.* III, 4, 4; Hyg., *Fab.* 180-181; Diod. Sic. IV, 81, 3-5. El mito presenta motivos similares al ya mencionado de Erimanto, castigado por ver desnuda a Afrodita, al de Calidón, que vio desnuda a Ártemis, o al de Tiresias para quien la imagen de Atenea desnuda será la última que vea. La gran diferencia entre ambos mitos es que Tiresias, debido a la relación de amistad de su madre con la diosa, seguirá con vida, llegándose a convertir en uno de los adivinos más célebres: VILLARRUBIA, Antonio, «Nóno de Panópolis y el mito de Acteón», *Habis*, 29, 1998, pp. 249-268, esp. p. 252. Su primo Penteo tendrá un final similar, siendo despedazado por espiar a las bacantes.

<sup>100</sup> Apollod., *Bibl.* IV, 4, 4. Ártemis lo envuelve en una piel de ciervo para que lo maten los perros y no se case con Semele en Paus. IX, 2, 3. Acteón sería castigado por su *hybris* al ignorar los límites entre lo humano y lo divino, convirtiéndose en rival del propio Zeus. Esta parece ser la versión más antigua y en todo caso la más difundida a principios del s. V a. C., siendo recogida ya en el s. VI a. C. por Acusilao y Estesícoro. Vid. FRONTISI-DUCROIX, Françoise, *El hombre-ciervo y la mujer-araña. Figuras griegas de las metamorfosis*, Abada, Madrid, 2006, p. 99.

<sup>101</sup> Diod. Sic., 4, 81, 4; Hyg., *Fab.* 180; Nonnus, Dion. V, 513ss. Esta versión estaría en relación con la que le hace pretender a Semele. En ambos casos existe un rasgo de parentesco: Semele es su tía, y Ártemis sería tía-abuela, ya que Acteón es nieto de Apolo. Como ya apuntamos anteriormente, frente a las uniones tío-sobrino, que son muy frecuentes, las uniones sobrino-tía son muy extrañas. Aunque Ártemis es un personaje divino, por lo que hemos de tener cautela al considerar su rasgo de parentesco con lo mortales, en las *Dionisiacas* de Nonno de Panópolis, Acteón espera que este rasgo de parentesco jugase a su favor para poder reconciliarse con la diosa. En todo caso es necesario tener en cuenta que Nonno es un autor muy tardío (s. V d. C.), y que el hecho de que Acteón sea descendiente de Apolo no parece importarle lo suficiente a Ártemis. La desmesura de Acteón en este caso sería tremenda, pues atentaría contra la separación entre humanos y dioses tratando de casarse con una diosa que había obtenido de Zeus la prerrogativa de permanecer virgen. Otros personajes míticos con faltas similares fueron los Olóadas (Oto, que pretendía a Ártemis y Efialtes, que pretendía –como había hecho Ixión– a Hera), y Orión, también hijo de Poseídon.

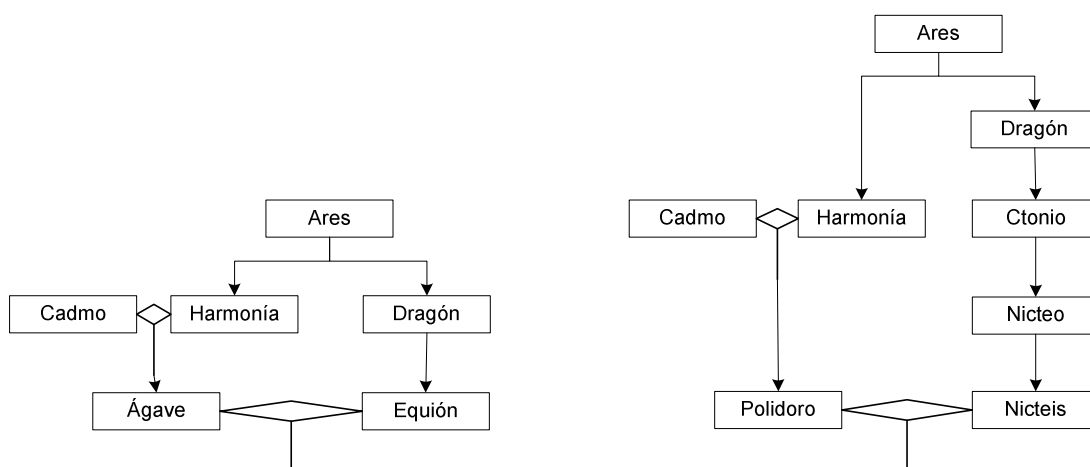
<sup>102</sup> Eur., *Bacch.* 337-342; Diod. Sic. 4, 81, 4-5. Acteón sería así una falta similar a la de otros cazadores como los Tantálidas Bróteas y Agamenón.

<sup>103</sup> Paus. X, 17, 3.



[FIG. 24] LA MUERTE DE ACTEÓN  
400-350 a. C. Skyphos de figuras rojas  
*Badisches Landensmuseum, Karlsruhe, Alemania*

Como decíamos, un apartado fundamental de la estrategia matrimonial llevada a cabo en el linaje de Cadmo es su unión con los linajes autóctonos de los Espartoi. Esta alianza se realizará a través de las uniones de Polidoro con Nictéis, hija del Espartoi Ctonio o bien de Nictéo, el hijo de éste, y la unión de Ágave con el Espartoi Equión. El linaje Espartoi, que puede identificarse con la IIª Función de Dumézil, la función guerrera, destaca por su violencia, y entre estos linajes, el de Equión-Ágave y el de Polidoro-Nictéis, se producirán conflictos.



Al abandonar Tebas<sup>104</sup>, Cadmo cedió el trono a su hijo, al que había casado con Nictéis, que sería hija del Espartoi Ctonio o bien de Nícteo, el hijo de éste. Sin embargo Polidoro<sup>105</sup> será destronado por su sobrino Penteo, hijo de Ágave y el Espartoi Equión.

Sobre Penteo, es destacable su situación sexual irregular, ya que «se nos presenta como no casado, de un carácter feminoide en cierto modo y sobre todo de una castidad enfermiza que queda fuera del ciclo de la vida»<sup>106</sup>.

## ÁGAVE Y PENTEIO

Dioniso se vengará por la calumnia de Ágave contra su madre castigándola con la muerte de su hijo. A su retorno desde Asia, decide castigar a las hermanas de su madre, especialmente a Ágave, e instaurar un culto en Tebas. Dioniso sume a las mujeres en el delirio, haciendo que acudan a las montañas vestidas de bacantes y celebrando los misterios del dios. Penteo, desoyendo las advertencias del adivino Tiresias, se opone a la propagación de este culto violento, tratando a Dioniso de impostor. Pretende encadenarlo, pero un mortal no puede poner ataduras a un dios. Dioniso se libera, incendia el palacio, y le propone a Penteo la idea de trasladarse al monte Citerón para poder espiar a las mujeres. Penteo busca conocer la verdad de lo que está sucediendo, y sigue con su investigación hasta el final. El ansia por saber la verdad es que supondrá su desgracia, al igual que sucederá más tarde con Edipo<sup>107</sup>. El rey acepta la sugerencia, se oculta en un pino, pero es descubierto por las mujeres que, llevadas por el delirio, lo confunden con una bestia salvaje, bien un león<sup>108</sup>, bien un jabalí<sup>109</sup>. Ágave es la primera en agredirlo y comenzar a despedazarlo<sup>110</sup> [FIG. 25].

<sup>104</sup> Paus. IX, 5, 3; Apollod., *Bibl.* III, 5, 5.

<sup>105</sup> Polidoro, que es mencionado ya por Hes., *Theog.* 978, es llamado Pínaco en *Escolio a Eurípides, Fenicias*, 8, aparece en las fuentes sólo como eslabón genealógico, sin relevancia por sí mismo, siendo bien destronado por Penteo, Nonno, V, 207ss., o moriría por la cólera de Dioniso al ser un personaje impío similar a Penteo: Apollod., *Bibl.* III, 26; 40, vid. ROSE, H. J., *Mitología Griega*, Labor, Barcelona, 1973, p. 184 y p. 210, nota 17.

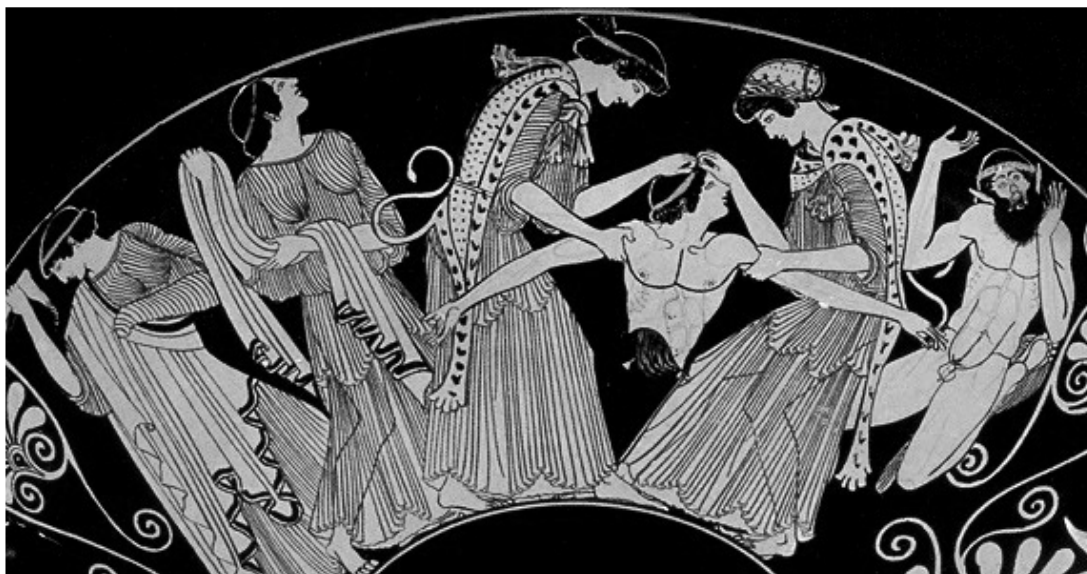
<sup>106</sup> VÍLCHEZ, Mercedes, «Edipo y Penteo: Integración de verdad y realidad», *Estudios Clásicos*, 109, 1996, p. 10.

<sup>107</sup> *Ibidem*, esp. p. 11.

<sup>108</sup> Ov., *Met.* III, 701-731.

<sup>109</sup> Eur., *Bacch.* 1043-1147. En Apollod., *Bibl.* 3, 5, 2 Ágave, en un rapto de locura, confunde a Penteo con una fiera (sin especificar cuál), y en Hyg., *Fab.* 184 y Theoc., *Id.* 26 Ágave despedaza a Penteo en compañía de Ino y Autónoe llevadas por la locura. En este caso no puede considerarse a Ágave como una madre que asesina a su hijo, sino como una mortal que actúa bajo designios divinos (lo que puede explicar la falta de castigo), vid. GONZÁLEZ GALVAN, María Gloria, *Estudio sobre la mujer en la poesía helénica...*, esp. p. 212. Frente a lo que sucede con las madrastras infanticidas, las madres que acaba con sus hijos necesitan de una motivación externa que perversa su «instinto maternal», vid. PÉREZ MIRANDA, Iván, «Madres terribles: avaricia, envidia, traición y mentira en la mitología griega», en CID LÓPEZ, Rosa María (ed.), *Maternidad/es: representaciones y realidad social. Edades Antigua y Media*, Ed. Almudayna, Madrid, 2010, pp. 59-74, esp. p. 63.

<sup>110</sup> Theoc., *Id.* 26; Eur., *Bacch.* 1043-1147. Las bacantes se comparan a perras que cazan a las órdenes de Dioniso, estableciéndose un paralelismo entre la muerte de Penteo y la de su primo Acteón. Ambos aparecen representados juntos, conversando en el Hades, en una cratera italiota (Toronto, Royal Ontario Museum, 994.19), vid. FRONTISI-DUCROIX, Françoise, *El hombre-ciervo y la mujer-araña...*, p. 121.



[FIG. 25] LA MUERTE DE PENTEO  
ca. 480 a. C. Kylix ático de figuras rojas  
*Kimball Art Museum, Fort Worth, Texas, EE.UU.*

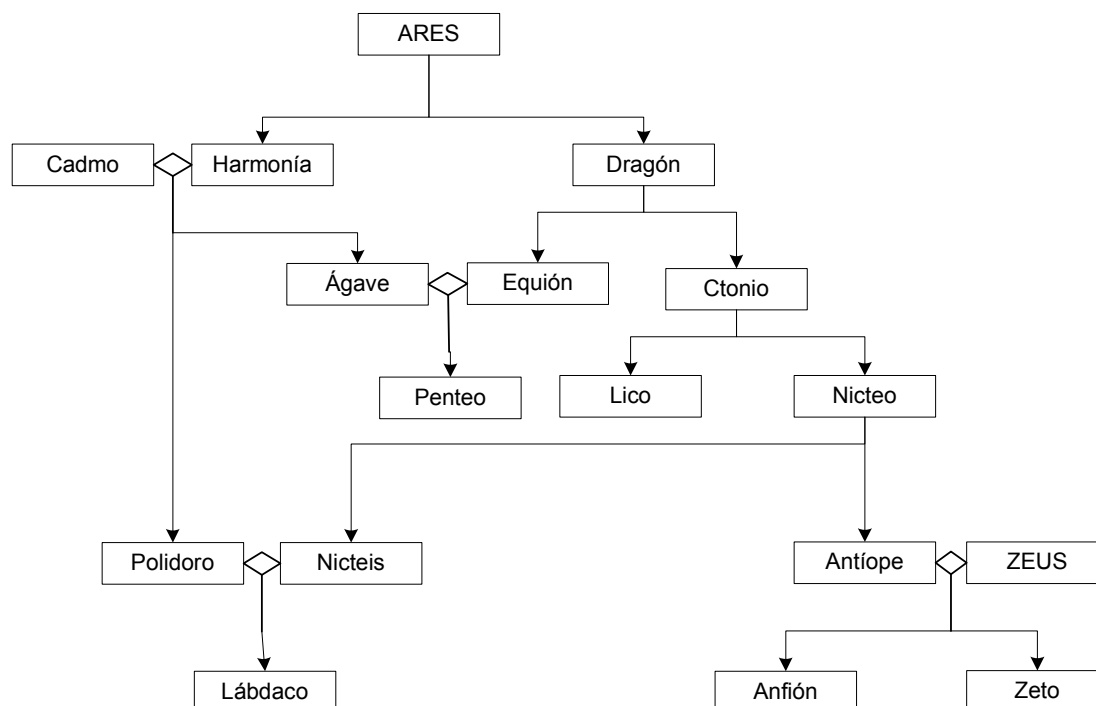
Ágave volverá a Tebas con la cabeza de su hijo clavada en un tirso. Al recuperar la razón y darse cuenta de lo que ha hecho huirá de Tebas, llegando a Iliria donde, según Higino<sup>111</sup>, se casaría con el rey del país, Licoterses, a quien también asesinará, esta vez conscientemente, para asegurar que el reino pasase a manos de su padre. Este es un caso curioso, en el que la mujer sigue siendo leal al linaje de su padre y no al de su esposo, de modo similar a lo que sucederá en el linaje troyano con Ilíone. Ambas historias constituyen versiones tardías de los mitos que demuestran que se ha producido un cambio en la realidad histórica, lo que supone un cambio en las mentalidades. Son mitos que pueden oponerse a aquellos referentes a hijas traidoras como los de Medea, Ariadna, Escila, Cometo, Hipodamía, Idótea...

Entretanto, en Tebas, muerto Penteo, el poder volvería al linaje de Polidoro, pero, estando éste muerto, y contando su hijo Lábdaco con tan sólo un año de edad, su pariente varón más cercano, su abuelo materno, el Espartoi Nícteo, se hará cargo de la regencia.

Sobre Nícteo encontramos dos genealogías interesantes: una de ellas es la presentada hasta el momento, en la cual Nícteo es hijo del Espartoi Ctonio<sup>112</sup>.

<sup>111</sup> Hyg., *Fab.* 184 y 240.

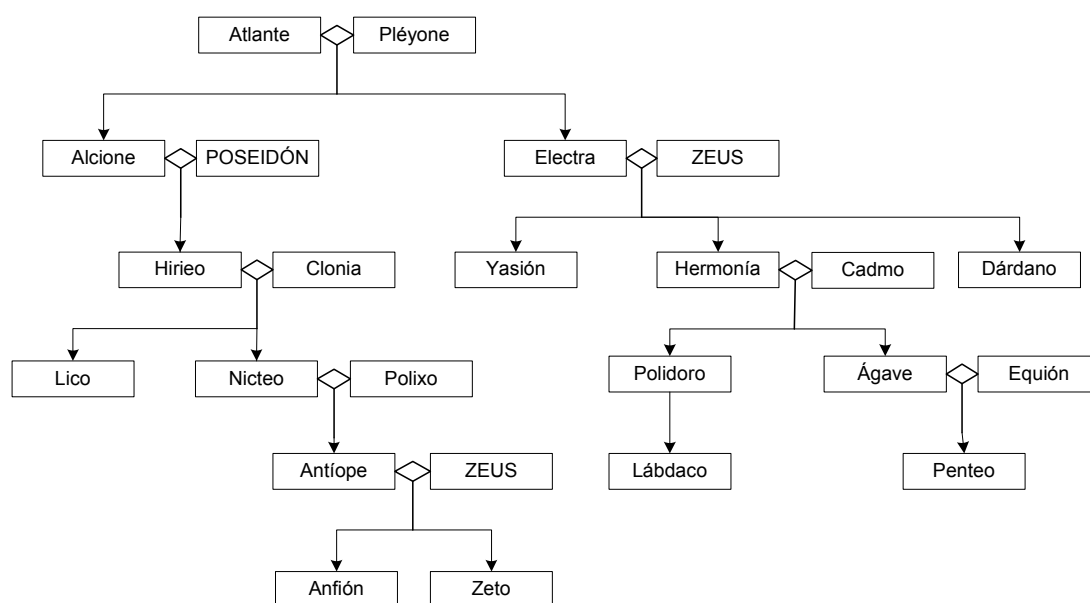
<sup>112</sup> Apollod., *Bibl.* III, 5, 5.



La otra genealogía es también interesante, y se relaciona con la tradición de Samotracia que hace a Harmonía hija, no de Ares y Afrodita, sino de Zeus y Electra (hermana por tanto de Dárdano, a cuyo *genos* dedicaremos el próximo capítulo). En esta última versión tanto Nicteo como su hermano Lico serían hijos del rey de Hiria, Hirieo, y de la ninfa Clonia, descendientes de Poseidón y las pléyade Alcíone<sup>113</sup>. En ésta versión, Lico y Nicteo se vieron obligados a huir de Eubea (una población beocia con este nombre), tras haber dado muerte a Flegias, un hijo de Ares. Se refugiaron en Tebas donde se convirtieron en amigos del rey Penteo.

En todo caso, a la muerte del rey Penteo, siendo Lábdaco menor de edad, la regencia sería asumida por Nicteo.

<sup>113</sup> Apollod., *Bibl.* III, 10, 1; en Hyg., *Fab.* 76, Lico aparece como hijo, y no nieto, de Poseidón, pues es confundido aquí con otro Lico, que recoge también Apollod., *Bibl.* III, 10, 1, hijo de Poseidón y Celeno, hermana de Alcíone.



## ZETO Y ANFIÓN

Con Nicteo en el poder, su hija Antíope<sup>114</sup> sería seducida por Zeus que adopta para ello la forma de sátiro, haciéndola concebir a los gemelos Zeto y Anfión, los llamados Dioscuros tebanos. Nicteo descubre que Antíope está embarazada y Antíope se ve obligada a huir a la corte de Epopeo, rey de Sición, con quien se casa<sup>115</sup>. Nicteo se suicidará por ello, pero no sin antes encomendar a su hermano Lico que realice una expedición contra Sición. Lico tiene éxito, dando muerte a Epopeo y capturando a Antíope. Ella da a luz a los gemelos que son abandonados por Lico en el monte Citerón. Son recogidos, como tantos otros héroes, por un pastor que les da nombre y los cría.

Mientras Antíope es encerrada y maltratada durante años por su tía Dirce<sup>116</sup>, la mujer de Lico, los gemelos crecen muy diferentes en carácter y aficiones: Zeto, ocupado en el

<sup>114</sup> Otra genealogía alternativa para el personaje de Antíope (Paus. II, 6, 4, siguiendo a Asio de Samos) es la que la presenta como hija del dios-río Asopo, véase: BREWSTER, Harry, *The river gods of Greece: myth and mountain waters in the Hellenic world*, Tauris, London, 1997, esp. p. 50. El personaje de Antíope gozó de una cierta popularidad entre los artistas de diferentes épocas, como Jean-Auguste-Dominique Ingres o Antón van Dyck, que se inspiraron en ella para definir el modelo de desnudo femenino en posición yacente: IMPELLUSO, Lucia, *Héroes y Dioses de la Antigüedad*, Electa, Barcelona, 2002, pp. 30-31.

<sup>115</sup> Apollod., *Bibl.* III, 5, 5. En Paus. II, 6, 1-4, Antíope es raptada por Epopeo; Nicteo ataca Sición y muere en la batalla, encomendado a Lico la regencia de Tebas así como una segunda expedición contra Epopeo y Antíope. Lico no necesita emprender la campaña, pues Epopeo muere de las heridas, y su descendiente, Lamedonte, le entrega a Antíope.

<sup>116</sup> En Hyg., *Fab.* 7, Antíope habría estado casada con Lico quien la habría repudiado cuando ella le engañó con Épafo (nombre que Higino da a Epopeo). Sería después cuando ella habría tenido relaciones con Zeus. Los celos de Dirce explicarían los malos tratos hacia Antíope. El que un dios seduzca a una mujer que haya tenido previamente relaciones con un mortal, y que además haya sido repudiada, es algo demasiado extraño en la mitología grecolatina: ello puede deberse al uso de fuentes tardías o a su malinterpretación.

ganado, la labranza y la guerra, y Anfión en la música, tocando de manera admirable una lira regalada por el propio Hermes<sup>117</sup>.

Al igual que Zeto y Anfión se hacen adultos, también Lábdaco llega a la mayoría de edad, pero muere pronto, según Apolodoro por haber actuado de modo parecido a Penteo. Lábdaco, al igual que sucederá con su hijo y con su nieto, estará marcado físicamente por la cojera<sup>118</sup>. Lo más señalado del reinado de Lábdaco fue la guerra que emprendió contra el rey de Atenas, Pandión, por cuestiones fronterizas<sup>119</sup>. Desde el punto de vista de las relaciones de género, lo que más nos interesa de este conflicto es el hecho de que, para conseguir la ayuda de Tereo, rey de Tracia, Pandión le entregó en matrimonio a su hija Procne. Gracias a la ayuda de Tereo, Pandión venció la guerra, pero murió de pesar por el sufrimiento que Tereo provocó en sus hijas.

Lábdaco morirá pronto dejando un hijo de un año de edad, Layo<sup>120</sup>. La regencia pasaría a Lico.

Estando el poder de nuevo en manos de Lico, Antíope logrará escapar y llegar a la granja de sus hijos que la reconocerán y vengarán. En una versión presentada por Higino<sup>121</sup> no la reconocerían inmediatamente, sino que Zeto, creyéndola fugitiva, no la acogería. Sin embargo, Dirce sería arrastrada al mismo lugar durante una bacanal, y al encontrar a Antíope se dispondría a matarla. Pero el pastor que había criado a los gemelos reconoció a la madre de éstos y reveló su identidad a Zeto y Anfión que rescataron a su madre, y la vengaron, uniéndose aquí ambas versiones. El reconocimiento de Antíope salva la vida de ésta y provoca la muerte de su madrastra<sup>122</sup>.

A Dirce le quitaron la vida atándola por los cabellos a un toro. Daría nombre a la fuente Dirce, bien por que su cadáver fue arrojado a ella (en Apolodoro), bien por que la fuente surgió de su sangre por la gracia de Dioniso, pues ella había sido una bacante (en Higino). La escena es mostrada en el conjunto escultórico del siglo III d. C., copia de una obra de época helenística, conocido como *Toro Farnesio* y conservado en el Museo Arqueológico Nacional de Nápoles [FIG. 26], y que a pesar de lo terriblemente restaurada que está sigue siendo una obra magnífica.

<sup>117</sup> Apollod., *Bibl.* III, 5, 5; Paus. IX, 5, 7-8.

<sup>118</sup> Véase al respecto, VERNANT, Jean Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre, *Mito y tragedia en la Grecia antigua II*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 49-72.

<sup>119</sup> Apollod., *Bibl.* III, 14, 8.

<sup>120</sup> Apollod., *Bibl.* III, 5, 5.

<sup>121</sup> Hyg., *Fab.* 8.

<sup>122</sup> SOURVINOU-INWOOD, Christine, *Theseus as son and stepson. A tentative illustration of the Greek mythological mentality*, Institute of Classical Studies, Bulletin Supplement, 40, University of London, London, 1979, p. 16.



[FIG. 26] TORO FARNESIO, LA MUERTE DE DIRCE  
S. III d.C., copia de una obra de época helenística  
*Museo Archeologico Nazionale di Napoli*, Nápoles, Italia

En cuanto a Lico, bien fue asesinado por Zeto y Anfión (en Apolodoro), bien fue desterrado por orden de Hermes, pasando el poder a Anfión (en Higino, que sigue la tragedia perdida de Eurípides sobre *Antíope*), y siendo Layo expulsado de la ciudad.

El mito de Antíope y sus hijos Anfión y Zeto sigue el mismo modelo que el de Tiro, hija del eólida Salmoneo, y criada por (o casada con) su tío Creteo (hermanos ambos de



Atamante), maltratada por su madrastra Sidero<sup>123</sup>. Tiro, siendo violada por Poseidón, se vio obligada a abandonar a sus dos hijos mellizos, Pelias y Neleo, que serían criados por un cuidador de caballos y, al crecer y descubrir el nombre de su madre, la vengarían, acabando con la vida de Sidero<sup>124</sup>. Entre el mito de Pelias y Neleo y el de Anfión y Zeto existe un punto más de unión y es que Neleo se casará con Cloris, hija de Anfión.

Estando la ciudad de Tebas desprovista de murallas, Anfión y Zeto construyeron una<sup>125</sup>, el primero moviendo prodigiosamente con la música de su lira las piedras<sup>126</sup>, que se colocaban por sí solas, y Zeto con la fuerza bruta<sup>127</sup>. En los gemelos Bermejo ve representada la IIIª Función<sup>128</sup> aunque podríamos interpretarlos también, como hijos de Zeus que son, y por su vinculación a la fundación, como una personificación más de la Iª Función.

Zeto contrajo matrimonio con Tebe, la hija menor del dios-río Asopo y de Metope; según algunas tradiciones Tebe sería hermana de Antíope, y por lo tanto tía de Zeto, un tipo de unión insólito, y mal visto tanto a nivel humano como a nivel divino, que aparece para reflejar la naturaleza excepcional de las uniones realizadas entre seres humanos y seres divinos<sup>129</sup>. Esta Tebe sería quien diese nombre a la ciudad de Tebas, antes llamada Cadmea. Zeto aparece unido también con Aedón, hija de Pándareo.

Anfión, se casó con Níobe, hija de Tántalo. Como ya vimos en el capítulo anterior, Aedón sentirá celos de la fertilidad de Níobe y, al intentar asesinar a uno de los hijos de esta, acabará con la vida de su único hijo. La *hybris* de Níobe provocará el castigo de Apolo y Ártemis que acabarán con la vida de sus hijos e hijas respectivamente. Anfión morirá poco después que sus hijos, bien suicidándose<sup>130</sup>, bien por las flechas de Apolo mientras trataba de asaltar su templo preso de la ira<sup>131</sup>. Sólo sobreviviría una hija, Cloris<sup>132</sup> y un hijo, Anfión o Amiclas..

<sup>123</sup> Apollod., *Bibl.* I, 9, 7.

<sup>124</sup> En un relato alternativo, conservado parcialmente en Hyg., *Fab.* 60, los hermanos Sísifo y Salmoneo estaban enfrentados. Sísifo sabía a través de un Oráculo que si engendraba hijos con su sobrina estos serían sus vengadores. Sin embargo, Tiro, al descubrir el oráculo, asesinaría a sus hijos para proteger a su padre.

<sup>125</sup> Paus. IX, 5, 7; Apollod., *Bibl.* III, 5, 5; Ap. Rhod., *Argon.* I, 735-741.

<sup>126</sup> Según Pausanias, Anfión obtuvo fama por la música, habiendo aprendido el modo lidio por su parentesco con Tántalo: Paus. IX, 5, 7. Según Palaeph, 41, *Sobre Ceto y Anfión cuenta Hesíodo, entre otros, que, a golpe de cítara, construyeron la muralla de Tebas* (en Hes., *Cat.* frg. 182); la misma historia es narrada por Hom., *Od.* XI, 260-265.

<sup>127</sup> Existe en esta construcción de las murallas por parte de Zeto y Anfión un paralelismo con la de Troya. Ambas, en palabras de Detienne, monopolizan en la memoria de la epopeya los gestos de fundación de una ciudad y su territorio (DETIENNE, Marcel, *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación al politeísmo griego*, Akal, Madrid, 2001, esp. p. 28). Zeto utilizará su esfuerzo, la fuerza bruta, y Anfión la lira recordando a Poseidón y a Apolo (ambos construyen la muralla de Troya en Hom., *Il.* VII, 452-453, aunque en Hom., *Il.* XXI. 456-458 es Poseidón el que construye la muralla, mientras Apolo cuida el rebaño de vacas).

<sup>128</sup> BERMEJO BARRERA, José, *Mito y parentesco...*, p. 53.

<sup>129</sup> *Ibidem*, pp. 13-14.

<sup>130</sup> Ov., *Met.* VI, 271-272.

<sup>131</sup> Hyg., *Fab.* 9, 4. La muerte es similar a la de Caanto que asaltó el templo de Apolo ante la furia de que este violase a su hermana Melia, nombre recibido también por una de las hijas fallecidas de Anfión. Puede

Suerte similar a la de su madre recibió Cloris quien, casada con Neleo<sup>133</sup>, hijo de Hipocoonte, con quien tuvo doce hijos, pero vio morir a diez de ellos a manos de Heracles cuando asediaba Pilos<sup>134</sup>. Los dos restantes sobrevivieron: Periclímeno gracias a su abuelo Poseidón, que le transformó en águila<sup>135</sup>, y Néstor que fue salvado por intercesión de Apolo, quien hizo que los años arrebatados a los hermanos de Cloris los viviese Néstor<sup>136</sup>. Anfión tiene su paralelo, como veremos, en Laomedonte, que hará construir las murallas Troya, y que también verá morir a la mayoría de sus hijos.

Tras la muerte de Anfión, y estando ya muerto Zeto (sin hijos, pues Ítilo fue asesinado por Aedón), el poder pasaría a Layo, que volverá del destierro para heredar el reino de su padre Lábdaco, su abuelo Polidoro y su bisabuelo Cadmo.

### LAYO Y YOCASTA

Como sabemos Layo había sido desterrado por Zeto y Anfión. Se había refugiado en la corte de Pélope, rey de Pisa e hijo de Tántalo, y hermano por tanto de Níobe. Durante su estancia en Pisa, Layo se enamora del apuesto Crisipo, hijo bastardo de su anfitrión.

Tras la muerte de Anfión, Layo retornará a Tebas, pero, traicionando la hospitalidad que se le había brindado, raptará a Crisipo en los juegos de Nemea<sup>137</sup>. Layo pasa por ser el inventor de la homosexualidad entre mortales, invención que otras veces es atribuida a Orfeo<sup>138</sup>. El rapto de muchachos no es extraño en la mitología griega, el propio Heracles raptará por amor a Hilas, hijo del rey de los dríopes, que le acompañará en la expedición de los Argonautas hasta que el joven vuelva a ser raptado, en esta ocasión por las ninfas del lago Ascanio, en Misia. Este rapto de jóvenes parece responder a un tipo de relación pederástica asociada a ritos de paso y a la educación de jóvenes, abundantemente atestiguada en muchas culturas, incluida la griega<sup>139</sup>, aun cuando en

---

ser significativo el hecho de que Anfión asaltase el templo de Apolo, que había acabado con la vida de sus hijos varones, y no el de Ártemis, que había asesinado a sus hijas, pues la pérdida de los hijos varones sería una pérdida mayor.

<sup>132</sup> Hyg., *Fab.* 9. Según Paus. II, 21, 9 y V, 16, 4, se llamaba Melibea, pero cambió su nombre a Cloris ('pálida') porque palideció ante la muerte de sus hermanos.

<sup>133</sup> Hom., *Od.* XI, 281ss.

<sup>134</sup> Hyg., *Fab.* 10; Hes., *Cat.* 33a (Papiros de Oxirrinco 2481, 2485 y 2486).

<sup>135</sup> Aunque Periclímeno adoptaba diferentes formas como águila o abeja, moriría luchando contra Heracles según el fragmento Hes., *Cat.*, 33b (*School. Ap. Rhod., Argon.* I 156-160a y *School. AD Hom., Il.* II, 333-335) y en el fragmento 35 (Papiro de Oxirrinco 2481).

<sup>136</sup> Hyg., *Fab.* 10.

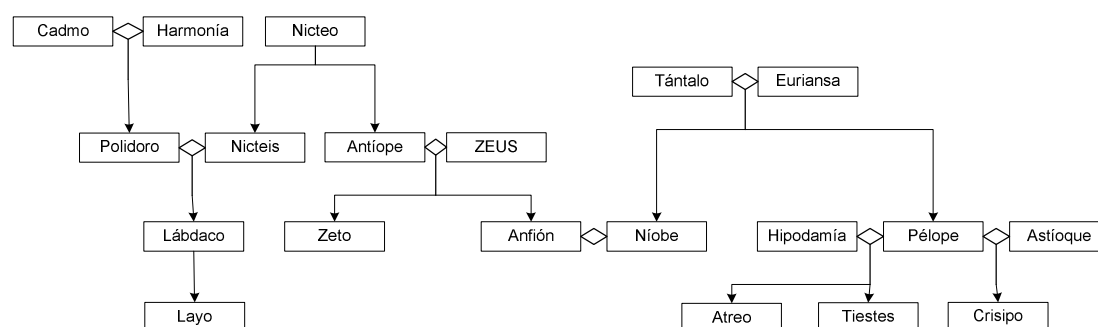
<sup>137</sup> Hyg., *Fab.* 85; Apollod., *Bibl.* III, 5, 5.

<sup>138</sup> En Apollod., *Bibl.* I, 3, 3, sería Támiris. Sobre este asunto véase RUIZ DE ELVIRA, Antonio, *Mitología Clásica*, Gredos, Madrid, 1995, p. 195. Sin embargo, como vimos en el capítulo anterior, el rapto de varones mortales por parte de dioses está presente desde antes, apareciendo ya en la historia de Pélope, raptado por Poseidón.

<sup>139</sup> FERNÁNDEZ CANOSA, José Angel, «Pélope, la maduración de un país», *POLIS*, nº 6, 1994, pp. 55, 58, 68, 71-73.

Grecia los rituales iniciáticos de paso de la niñez a la vida adulta estén, salvo casos muy excepcionales, muy desvirtuados, careciendo de sentido<sup>140</sup>.

Pélope maldeciría a Layo, y emprendería una guerra contra Tebas, en la cual lograría rescatar a Crisipo, quien moriría bien suicidándose por la vergüenza que sentía, bien, en la versión de Higino, asesinado por su hermanastros Tiestes y Atreo que lo matarían, movidos por la mujer de Pélope, Hipodamía, para evitar que el poder pasase a su medio hermano. Hipodamía se suicidaría poco después al ser descubierta.



Pélope maldeciría también a sus propios hijos por el asesinato de Crisipo. Como vemos la casa de los Labdácidas y la de los Pelópidas se relacionan aquí, desencadenando una serie de consecuencias que darán lugar a enfrentamientos fratricidas dentro de sus propios linajes, enfrentamientos que llevarán a la desgracias de sus linajes, sus ciudades, y en última instancia al fin del mundo heroico.

Layo se casaría con Yocasta (o Epicasta), hija de Meneceo, descendiente de Penteo, lo que reforzaba su legitimidad. Pero Layo fue advertido por un oráculo de Apolo de que, si tenía descendencia, moriría a manos de su hijo<sup>141</sup>. El Oráculo dado a Layo el Tebano, en Edipo Rey de Sófocles, muestra la repercusión de la maldición lanzada por Pélope:

*Layo, hijo de Lábdaco, suplicas una próspera descendencia de hijos. Te daré el hijo que deseas. Pero está decretado que dejes la vida a mano de tu hijo. Así lo consistió Zeus Crónida, accediendo a las funestas maldiciones de Pélope cuyo querido hijo raptaste. Él imprecó contra ti todas estas cosas.*

A pesar de esto él, embriagado<sup>142</sup>, yacería con su mujer. Cuando nació su hijo, Layo lo arrancó de las manos de su nodriza. Considerando una impiedad el filicidio, trató de

<sup>140</sup> SERGENT, Bernard, *La homosexualidad en la mitología griega*, Alta Fulla, Barcelona, 1986, pp. 65-77.

<sup>141</sup> Apollod., *Bibl.* III, 5, 7; Hyg., *Fab.* 66.

<sup>142</sup> Apollod., *Bibl.* III, 5, 7; Eur., *Phoen.* 21. Por olvido en Diod. Sic. IV, 64, 1. Esta embriaguez, que provocará que Edipo se acueste contra su voluntad con Yocasta, dando lugar al nacimiento de Edipo, que crecerá sin saber la identidad de su padre tiene un paralelismo con la embriaguez de Egeo, que se acostará

eludir el peligro, su destino, taladrándole los pies con un clavo y atándoselos, pensando que nadie recogería a una criatura malherida<sup>143</sup>. Layo abandonó a su hijo en el monte Citerón o lo encerró en un arcón que tiraría al mar desde un barco. El motivo del príncipe que es abandonado en un monte, encerrado en un arca, o ambas cosas a la vez, y es encontrado por un pastor, se repite en las figuras de Hipótoo, Pelias, Zeto y Anfión, Egisto, Paris, Rómulo y Remo, y también en otros casos como los de Moisés o Ciro. A este tipo de mitos sobre el nacimiento del héroe dedicó, desde el punto de vista freudiano, una obra Otto Rank en la que analizaba los rasgos comunes de Sargón, Moisés, Karna, Edipo, Paris, Télefo, Perseo, Gilgamés, Ciro, Tristán, Rómulo, Heracles, Jesús, Sigfrido, Lohegrim, etc.<sup>144</sup>. También escribió al respecto, aunque desde la teoría ritualista, Raglan<sup>145</sup>.

El niño, Edipo, llegaría, bien por el mar, bien a manos de un pastor, a la esposa de Pólipo, rey de Corinto, llamada dependiendo de las fuentes Peribea (Apolodoro, Higino), Mérope (Sófocles, Séneca Eurípides), Medusa (Ferécides), que se haría cargo del niño. Según *School, Eur, Fen.* 31, Mérope habría recogido a Edipo precisamente por tener los pies heridos, pues no teniendo ella hijos, y temiendo que su esposo la repudiese por estéril, quiso hacerlo pasar por suyo, estimando que le sería más fácil así evitar la sospecha de que fuera un niño recogido pues, como había pensado Layo, nadie pensaría en recoger a un niño malherido. Todos los intentos de Layo de evitar su destino serían los causantes de que este se cumpliera. El tema de la mujer que engaña a su marido con respecto al parto, bien haciéndole creer que ha habido parto donde no lo ha habido, o bien con respecto al sexo de recién nacido, aparece en los mitos de Teano y Metaponto<sup>146</sup>, Galatea y Lampro (padres de Leucipo) y Teletusa y Ligdo (padres de Ifis).

En algunas versiones Polipo sí es consciente de que el hijo no es suyo, pero en todo caso Edipo crece en Corinto pensando que es hijo de los reyes.

---

con Etra dando lugar al nacimiento de Teseo, que crecerá también sin saber la identidad de su padre. Tanto Edipo como Teseo provocarán (involuntariamente) la muerte de los padres que (involuntariamente) les habían concebido.

<sup>143</sup> Creemos que es la interpretación más lógica pues, no pudiendo matar directamente a Edipo, ya que sería un acto demasiado impío, Layo lo abandona «asegurándose» de que nadie lo recogerá por ser un tullido. Giulio Guidorizzi considera por su parte que *los autores antiguos no explican por qué Layo traspasó los tobillos del hijo, pero resulta evidente que se trata de un acto de magia apotropaica: cortar las piernas del asesinado significa impedir a su espectro ofendido que persiga al asesino* (BETTINI, Mauricio; GUIDORIZZI, Giulio, *El mito de Edipo. Imágenes y relatos de Grecia a nuestros días*, Akal, Madrid, 2008, esp. p. 99).

<sup>144</sup> RANK, Otto, *El mito del nacimiento del héroe*, Paidós, Buenos Aires, 1961. Véase al respecto, PRAT CARÓS, Joan, «Mito e interpretación: el caso de Edipo», en *Universitas Tarraconensis*, nº 3, 1979, pp. 157-158.

<sup>145</sup> RAGLAN, Fitzroy Richard Somerset, *The hero: a study in tradition, myth, and drama*, Greenwood Press, Westport, Conn, 1975. Véase, PRAT CARÓS, Joan, *Mito e interpretación: el caso de Edipo...*, pp. 159-161, 174-175.

<sup>146</sup> Metaponto, rey de Icaria, ordenó a su esposa Teano que le diese hijos o la expulsaría del país, por eso ella hizo pasar a dos niños abandonados (hijos de Poseidón y Melanipe) como hijos suyos (Hyg, *Fab.*, 186).

El mito de Edipo será uno de los que más interés ha suscitado en los autores de diferentes épocas<sup>147</sup>, y uno de los más importantes sin duda de la tragedia griega, lo que hace que dispongamos de versiones diferentes<sup>148</sup>.

Como era de esperar, Edipo creció aventajando al resto de los muchachos en fuerza, despertando la envidia de estos que le increparán echándole en cara que él no era el autentico hijo de los reyes<sup>149</sup>. Edipo interrogará a la reina al respecto, pero al no quedar satisfecho con la respuesta irá a Delfos a preguntar por sus verdaderos padres. Siguiendo a Apolodoro, la respuesta del oráculo fue que no regresara a su patria, pues de hacerlo mataría a su padre y yacería con su madre. Al oír esto, Edipo se alejó de Corinto para evitar lo inevitable: el Destino.

Atravesando la Fócide, en un paso estrecho se encontró con el carro de Layo. El auriga de Layo, Polifontes, ordenó a Edipo dejar libre el paso, y ante la desobediencia del joven mató a uno de sus caballos. Edipo, indignado acabaría con las vidas de Polifontes y de Layo<sup>150</sup>.

En la versión de Higino, mientras Edipo marchaba a Delfos a consultar el Oráculo, Layo hacía lo mismo, temiendo que el destino de su muerte a manos de su hijo se cumpliera. En el camino surge el conflicto y Layo aplasta el pie de Edipo con una rueda, provocando la ira de este, que acabó con su vida.

Los mitos de parricidio no son muy frecuentes en la mitología griega, aunque ya mencionamos el mito de Altámenes que mataría a Catreo al no reconocerle y de modo similar actuará Telégono con Odiseo, matándolo sin saber su identidad, y casándose con su esposa. La muerte se produce por la falta de reconocimiento, no es voluntaria. Desde la perspectiva de género es interesante señalar, como hace Sourvinou-Inwood, que las consecuencias para el padre que abandona a su hijo son catastróficas, a diferencia de lo que sucede con las madres que lo hacen (en los mitos de Creusa e Ión y de Auge y Télefo el matricidio es abortado por el reconocimiento de la madre, reconocimiento que no se produce en los mitos en los que es el padre quien abandona al hijo). Esto puede ser reflejo en la mentalidad mítica de una realidad social en la que el niño es completamente dependiente de la buena voluntad del padre, que es responsable de decir

<sup>147</sup> Los materiales bibliográficos sobre Edipo en general son abundantísimos, para un análisis de las diferentes interpretaciones del mito, véase: PRAT CARÓS, Joan, *Mito e interpretación: el caso de Edipo...*, pp. 151-189.

<sup>148</sup> Sobre el mito de Edipo en la tragedia, véase RUIPÉREZ, Martín S., *El mito de Edipo. Lingüística, psicoanálisis y folklore*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, pp. 13-22. Sobre el mito de Edipo anterior a la tragedia, véase: SANTIAGO ÁLVAREZ, Rosa-Araceli, «Algunas observaciones sobre el mito de Edipo antes de los trágicos», *Habis*, n° 16, 1985, pp. 43-65; VÍLCHEZ, Mercedes, «El personaje de Edipo y su utilización en el ciclo tebano», *Estudios Clásicos*, 106, 1994, pp. 33-49; BETTINI, Mauricio; GUIDORIZZI, Giulio, *El mito de Edipo...*, esp. pp. 47-72.

<sup>149</sup> Apolod., *Bibl.* III, 5, 7; Hyg., *Fab.* 67.

<sup>150</sup> Según interpreta Martín S. Ruipérez, el motivo del conflicto surgiría porque Layo, siendo zurdo (sería ese el significado de su nombre), quería pasar por su izquierda, que era la derecha de Edipo. Layo moriría por incumplir la norma al intentar pasar por la izquierda (la mano de mal agüero), siendo el culpable del altercado y Edipo inocente, como en todos los demás motivos míticos: RUIPÉREZ, Martín S., «El nombre de Layo, padre de Edipo», *Estudios Clásicos*, tomo 26, n° 87, 1984, pp. 167-172, esp. pp. 171-172.

si le admite en la familia o lo expone<sup>151</sup>. Por otra parte, el desenlace no es catastrófico para el padre en el caso de niñas abandonadas, como Atalanta, quizás porque la hija, a diferencia de lo que sucede con los hijos varones, no puede ser un rival para el poder del padre.

## EDIPO

Muerto Layo, el trono pasaría a manos de Creonte, volviendo de este modo al linaje de Penteo. Durante el reinado de éste, Hera envió a la monstruosa Esfinge<sup>152</sup>, una criatura con rostro de mujer, pecho, patas y cola de león y alas de pájaro, hija de Equidna y Tifón, de la Quimera y Orto, o de Equidna y Orto. Hera pudo enviar a la Quimera como castigo contra Tebas por haber acogido a Layo después de la impiedad cometida con este al raptar a Crisipo<sup>153</sup>.

La Quimera, situándose en el monte Ficio<sup>154</sup>, planteaba un enigma a los tebanos, enigma que había aprendido de las Musas. Según el oráculo, los tebanos se librarían de la Esfinge si resolvían el enigma, pero al no encontrar la solución, la Esfinge se iba apoderando de ellos, engulléndolos. En Apolodoro, la Esfinge mata incluso a Hemón<sup>155</sup>, hijo de Creonte aunque, como veremos más adelante, este personaje volverá a aparecer en el ciclo tebano<sup>156</sup>. Sea como sea, la situación se volvió tan desesperada para Creonte, que prometió entregar el reino y la esposa de Layo a quien encontrase la solución del enigma. Este no es un motivo aislado en la mitología griega, sino que encontramos otros casos similares, como el de Megareo<sup>157</sup>, que promete entregar el trono y la mano de su hija Evecme a quien matase al monstruoso león del Citerón que había acabado con la vida de su hijo Timalco. En este mito sería Alcátoo quien acabaría con la vida del león. En ambos casos el modelo de matrimonio que se establece es matrilocal (no se puede hablar de patrilocalidad, pues no era conocida la auténtica ascendencia paterna de Edipo), el mismo modelo que se da también en otros mitos en los que la mano de la princesa y el reino pasan al vencedor de una competición, son los casos de Hipodamía, Atalanta, Penélope, etc., y de modo similar el de Helena, y el caso histórico de la competición por la mano de Agariste, hija de Clístenes, rey de Sición (600-570 a. C.).

Edipo, enterándose de la noticia de la promesa de Creonte de entregar la mano de Yocasta y el reino a quien lograra dar la solución al enigma decide tratar de resolverlo

<sup>151</sup> SOURVINOU-INWOOD, Christine, *Theseus as son and stepson...*, esp. p. 15.

<sup>152</sup> Sobre la Esfinge véase: IRIARTE, Ana, *Las redes femeninas. Voces femeninas en el pensamiento griego*, Altea, Taurus Humanidades, Madrid, 1990, pp. 131-144.

<sup>153</sup> La presencia de la Esfinge se debería a la homosexualidad de Layo en *School. Eur., Phoen.* 1760.

<sup>154</sup> Hes., *Sc.* 33.

<sup>155</sup> Del mismo modo en *School. Eur., Phoen.* 1760.

<sup>156</sup> Volviendo a aparecer como personaje secundario, «símbolo de las víctimas inocentes que el vendaval de males arrastra consigo, por el simple hecho de estar en el entorno de los personajes implicados en la acción»: SANTIAGO ÁLVAREZ, Rosa-Araceli, «La fusión de dos mitos tebanos», *Faventia: Revista de filología clásica*, 3 (1), 1981, pp. 19-30, esp. p. 28.

<sup>157</sup> RUIZ DE ELVIRA, Antonio, *Mitología Clásica...*, p. 202.

[FIG. 27]. La Esfinge se lo plantea: «¿Qué ser provisto de voz es de cuatro patas, de dos y de tres?»<sup>158</sup>.



[FIG. 27] EDIPO Y LA ESFINGE  
Época clásica. Kylix ático de figuras rojas  
Museo Gregoriano Etrusco Vaticano, Ciudad del Vaticano

Como es bien sabido, Edipo encontró la solución al enigma, que no era otra que «el hombre», pues de pequeño anda a gatas, en la madurez es bípedo, y en la vejez usa como tercer sostén el bastón. Es interesante señalar que el enigma, que se relaciona con la forma de andar, sea resuelto por un personaje caracterizado por su cojera. Otro enigma, menos conocido quizás, planteado por la Esfinge es «son dos hermanas, una de las cuales engendra a la otra y, a su vez es engendrada por la primera». Edipo de nuevo encuentra la respuesta: «El día y la noche» (día, en griego *-Héméra-*, es femenino). La Esfinge se arrojó entonces de la Acrópolis<sup>159</sup>, y Edipo obtuvo el reino y se casó con su madre sin reconocerla<sup>160</sup>. En los enigmas planteados por la Esfinge y las respuestas de

<sup>158</sup> Apollod., *Bibl.* III, 5, 8. En otras versiones del enigma, se enreda el orden comenzando por el hombre adulto (dos pies) y pasando a continuación al anciano (tres pies) o al niño (cuatro pies). Véase VERNANT, Jean Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre, *Mito y tragedia en la Grecia antigua II...*, p. 57.

<sup>159</sup> Apollod., *Bibl.* III, 5, 8; Hyg., *Fab.* 67.

<sup>160</sup> Edipo no podía tener pues el «complejo de Edipo» freudiano pues él no conocía la identidad de su madre. Él piensa que sus auténticos padres son los reyes de Corinto, así en Soph., *OT.* 774-775; 824-827; 966-967; 984-985; 990; 1001; 1015; 1017; 1021. De hecho, los textos que recogen el mito no prestan

Edipo puede verse la simbolización de lo que después va a suceder, las distintas generaciones se confunden, el padre se asimila al hijo y al abuelo, como consecuencia de esta identificación, de esta unión de términos de parentesco que deben permanecer separados, Edipo contraerá él mismo un matrimonio en el que se van a confundir la esposa y la madre<sup>161</sup>.

Puede leerse el mito de Edipo en paralelo con el derrocamiento y la conquista del poder, a nivel divino, de Cronos por Zeus, y la sustitución sexual del padre<sup>162</sup>. El parricidio era, en época clásica, el más aborrecible de los crímenes<sup>163</sup>.

La victoria sobre la Esfinge es posible gracias, no a la fuerza bruta, sino a la capacidad intelectual<sup>164</sup>.

Edipo accedió al trono de Tebas casado, sin saberlo<sup>165</sup>, con su madre, con quien tendría dos hijos: Eteocles y Polinices<sup>166</sup>, y dos hijas: Antígona e Ismene<sup>167</sup>.

atención a la relación afectiva entre Edipo y Yocasta que se casan sólo porque ella es, junto con el trono de Tebas, el premio por vencer a la Esfinge, quedando excluido cualquier tipo de enamoramiento o atracción entre ellos, como expone SANTIAGO ÁLVAREZ, Rosa-Araceli, *La fusión de dos mitos tebanos...*, esp. p. 30.

Sobre la malinterpretación del mito de Edipo así como de otros mitos en función del complejo de Edipo en Freud, y seguidores como Anzieu, véase VERNANT, Jean Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre, *Mito y tragedia en la Grecia antigua...*, pp. 79-100.

<sup>161</sup> BERMEJO BARRERA, José, *Mito y parentesco...*, pp. 99-100.

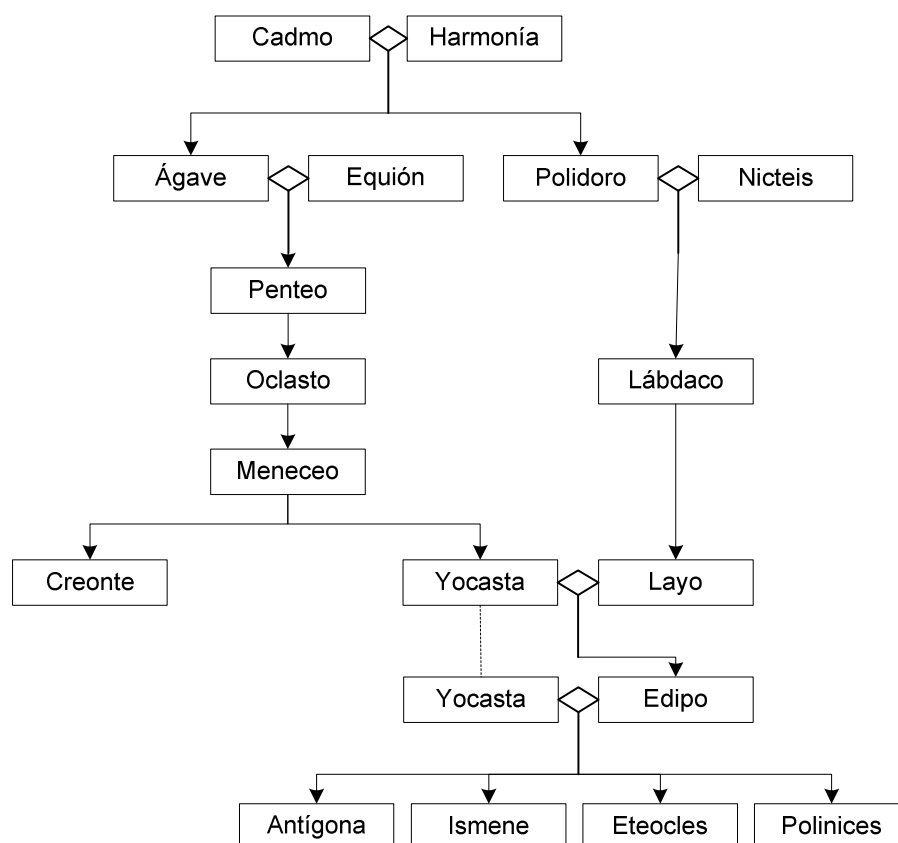
<sup>162</sup> *Ibidem*, pp. 97-98.

<sup>163</sup> Aunque el mito ha sido interpretado también por Robert Graves como producto del recuerdo de un ritualismo arcaico de la conquista del poder, y la muerte ritual del rey solar: GRAVES, Robert, *Los mitos griegos...*, p. 409. En este caso el hecho terrible del parricidio se unirá al incesto, como en otros mitos el incesto se une a la también terrible antropofagia, como analizamos en el capítulo anterior.

<sup>164</sup> Frente a esto, Mercedes Vílchez considera que «en su origen, Edipo pertenece a la serie de héroes protectores, como Heracles o Teseo, que vencen por la fuerza física, ganando la batalla a monstruos y nunca vencen por sus cualidades intelectuales o morales», en VÍLCHEZ, Mercedes, *El personaje de Edipo y su utilización en el ciclo tebano...*, esp. p. 38. Creemos que esta simplista oposición bipolar fuerza-inteligencia debe ser cuestionada, como ha hecho VILARIÑO RODRÍGUEZ, José Javier, *Heracles y la terrible distancia del héroe griego*. Tesis doctoral inédita, Universidad del País Vasco, 2008, esp. pp. 150-151; 260-267. Así, el fuerte héroe Heracles muestra su inteligencia en episodios como el de las manzanas de las Hespérides, o utiliza el arco, sabiendo también actuar astutamente, guerreando a distancia, y vistiendo la piel de león, animal que simboliza la fuerza y la inteligencia y que se convertirá en emblema de Tebas, precisamente por este enfrentamiento entre Edipo y la Esfinge. En cuanto a Teseo, también muestra una combinación de fuerza e inteligencia en su victoria sobre el minotauro: ARTEAGA NAVA, Elisur, «Los mitos tebanos de Edipo, Layo y Yocasta», *Jurídica. Anuario del departamento de derecho de la universidad iberoamericana*, 29, 1999, pp. 393-422, esp. p. 414.

<sup>165</sup> A diferencia del incesto padre-hija, el incesto madre-hijo es concebido como una aberración tan grande que sólo es posible sin el conocimiento, tal y como aparece también en el mito de Árcade y Calisto narrado en Eratosth., *Frag. Vat.* 2, en el que Árcade se casaría, sin saberlo, con su madre. Ambos iban a ser sacrificados «conforme a la ley», y sólo por intervención de Zeus se salvarían, siendo subidos a las estrellas. Ant. Lib., *Met.* 5, cuenta la historia de Egipto quien tenía por amante a una viuda, Timandra, cuyo hijo, celoso de Egipto le engañó haciendo que se acostase con su madre, Bulis, pensando que se trataba de Timandra. El mito contrasta con el de Télefo, quien, abandonado de niño como Edipo, al derrotar a Idas, enemigo del rey Teutrante, obtuvo como premio la sucesión al trono y la mano de la princesa Auge (su madre); sin embargo en esta ocasión se produciría el reconocimiento antes de consumarse el matrimonio (Hig., *Fab.* 100), vid. BETTINI, Mauricio; GUIDORIZZI, Giulio, *El mito de Edipo...*, esp. pp. 74-76. Como veremos, entre ambos personajes existen más paralelismos como son el hecho de que los dos presentan heridas similares (los pies perforados de Edipo, la pierna de Télefo herida por la lanza de Aquiles), ambos acaban involuntariamente con un familiar (Edipo a su padre, Télefo a sus





La versión presentada es la más antigua y conocida, y la que seguía la *Thebaida*, si bien posteriormente la *Oidipoia* recogiese el mismo mito, ampliándolo y haciendo que Yocasta no engendrarse hijos con Edipo, sino que estos habrían nacido de la unión de este con Eurigania, hija de Hiperfante<sup>168</sup>. De este modo el mito podía resultar menos aberrante para los griegos. Igualmente se llegó a hacer que Edipo no cometiese incesto,

tíos), y sus hijos se relacionan con mujeres sobornadas para provocar la participación de un familiar que morirá en el guerra (el hijo de Edipo, Polinices, sobornará a Erífle, y el hijo de Télefo, Eurípilo, morirá por la actuación de su madre, sobornada del mismo modo).

<sup>166</sup> Según Rosa-Araceli Santiago, en las versiones antiguas del mito Eteocles y Polinices no podrían ser hijos de Edipo, pues en *Iliada*, IV, 376 ss. se presentan (como de hecho son en las demás versiones) como contemporáneos de Tideo. Sin embargo, su argumentación parece débil, basándose en que «si uno de los héroes que combate en Troya [Euríalo] ha podido asistir a los solemnes funerales organizados en Tebas por la muerte en combate de Edipo, no es posible que este mismo Edipo sea el padre de unos caudillos pertenecientes a la generación de los padres de los que ahora combaten en Troya...»: SANTIAGO ÁLVAREZ, Rosa-Araceli, *La fusión de dos mitos tebanos...* esp. p. 21. Es decir, considera imposible que un héroe pueda acudir a los funerales de la generación de su abuelo, lo que es erróneo, pues la propia guerra de Troya comenzó por el rapto de Helena, producido mientras Menelao acudía al funeral de su abuelo. La propia autora reconoce la antigüedad de la guerra de los epígonos (que se menciona en Hom., *Il.* IV, 404 ss.), aunque realiza una interpretación historicista, considerándola como la continuación de una leyenda caballerescas, que podía tener su fondo histórico en las luchas intestinas del final del mundo micénico Op. Cit. p. 29, esp. nota 35.

<sup>167</sup> Apollod., *Bibl.* III, 5, 8; Hyg., *Fab.* 76; Eur., *Phoen.* 55 ss; Diod. Sic. IV, 64, 4.

<sup>168</sup> Sigue esta versión Paus. IX, 5, 10-11.

haciendo a Edipo hijo de Euriclea, y casándolo con Epicasta, la segunda mujer de Layo<sup>169</sup>.

El matrimonio de Yocasta con Edipo legitimaba el poder de éste, pero ella no asumirá en ningún momento el poder político. Legitimar sí, ejercer el poder no, y tampoco transmitirlo, pues las versiones homéricas y las cíclicas en las que muere sin hijos, de ser así, serían insostenibles ya que, tanto en el plano mítico como en la sociedad griega histórica propiamente dicha, los matrimonios en los que la mujer aparece como transmisora se realizan con el fin de tener hijos, que serían los verdaderos sujetos de la transmisión. Y si no los había, el matrimonio se consideraba inválido<sup>170</sup>. En el mito, el motivo por el que Edipo contrae matrimonio con Yocasta parece bastante claro, no lo hace sólo porque ella transmita el poder, sino porque es víctima de una maldición divina derivada de la *hybris* de su padre<sup>171</sup>.

Edipo y Layo reproducen, en su historia, sucesión y matrimonios, los mitos de la Teogonía, expresando los aspectos negativos y antisociales del poder y del sexo. Tanto Zeus como Edipo acaban con sus padres y les suceden en el poder, y en ambos casos se produce incesto. Pero existe una diferencia fundamental, mientras que en el mundo divino se pasaba del mundo caótico de Cronos y los titanes al orden social instaurado por Zeus y los Olímpicos, en el caso de los reyes de Tebas se pasará de lo positivo, los buenos reinos, a lo negativo, el caos que provocará la destrucción del linaje y de Tebas<sup>172</sup>. No se pueden medir con el mismo parámetro las acciones de los dioses y la de los mortales.

La identidad de Edipo no tardará en ser descubierta, pues Yocasta le identificaría al ver las cicatrices de sus tobillos. Sófocles reelabora el mito en su *Edipo Rey*, de manera que lo que sucede es que una peste asola Tebas, y Edipo envía a Creonte a Delfos para consultar al oráculo, el cual advierte de que la plaga no cesará hasta que no sea vengada la muerte de Layo. Edipo lanza una maldición contra el autor del crimen, maldición que recaerá trágicamente sobre él. En busca de la identidad del asesino de Layo, Edipo interroga al adivino Tiresias.

Merece la pena que nos detengamos brevemente en este personaje, pues presenta cierto interés desde nuestra perspectiva de género<sup>173</sup>. Tiresias es un adivino tebano que asume un papel similar al de Calcante en el ciclo troyano. Es hijo de Everes,

<sup>169</sup> *School. Eur., Phoen.* 13.

<sup>170</sup> BERMEJO BARRERA, José, *Mito y parentesco...*, pp. 109-110.

<sup>171</sup> Al contrario se manifiesta por ejemplo ARTEAGA NAVA, Elisur, *Los mitos tebanos de Edipo, Layo y Yocasta...*, pp. 393-422, esp. p. 410-411, quien considera que Sófocles y Eurípides pasan por alto los rasgos matriarcales, haciendo enfrentarse al trono por Tebas a Eteocles y Polinices, estando vivas Antígona e Ismene, cuyos esposos deberían ser los herederos del poder (confundiendo matrilinealidad con matriarcado, y obviando que Layo no sólo era rey por su matrimonio con Yocasta, sino que él mismo era hijo de Lábdaco, nieto de Polidoro, y bisnieto de Cadmo, no existiendo en esta línea los rasgos matrilineales que pretende ver).

<sup>172</sup> BERMEJO BARRERA, José, *Mito y parentesco...*, pp. 111-112.

<sup>173</sup> Para un análisis detallado de las distintas versiones acerca de Tiresias véase RUIZ DE ELVIRA, Antonio, *Mitología Clásica...*, pp. 147-150.

descendiente de Udeo, uno de los Espartoi, y de Cariclo, una ninfa compañera de Atenea<sup>174</sup>. Tiresias habría visto, por accidente, el cuerpo desnudo de Atenea mientras se bañaba con Cariclo, y Atenea cegó a Tiresias por ello<sup>175</sup>. Por petición de Cariclo, Atenea le otorgaría, en compensación, el don profético. Otra versión, más conocida, es la que narra que, paseando por el monte Cileno o por el Citerón, Tiresias vio a dos serpientes copulando y las separó o hirió. Sufrió entonces una metamorfosis que hizo que cambiase de sexo, convirtiéndose en mujer. Siete años después la escena se repitió, vio de nuevo a dos serpientes copulando, las separó, produciéndose después una nueva metamorfosis que le devolvería a su sexo original. Tras ello, un día, mientras Zeus y Hera discutían acerca de si, durante una relación sexual, disfrutaba más el varón o la mujer, acudieron a él por haber conocido ambas experiencias y Tiresias le dio la razón a Zeus, afirmando que la mujer disfrutaba nueve veces más que el hombre. Hera, enfadada (se pondría de manifiesto que, pese a las infidelidades de Zeus, ella era quien se llevaba la mejor parte de la relación), le privó de la vista, pero Zeus, en compensación, le otorgó el don profético y una longevidad excepcional (viviría siete generaciones)<sup>176</sup>.

Aunque Tiresias es el personaje mitológico más conocido en el que se da la transexualidad, existen otros casos, tanto en la mitología griega, como en la romana, en los que la intervención divina provoca el cambio de sexo<sup>177</sup>; sucede así con Ceneo<sup>178</sup>, amante de Poseidón, que le pidió al dios que le convirtiese en un hombre invencible, *atrotos*<sup>179</sup>, Hipermestra (o Mestra), también gracias a sus amores con Poseidón, podía asumir alternativamente uno y otro sexo, prostituyéndose como mujer, y llevándose el dinero obtenido como hombre, para alimentar a su padre Aetón (o Eresicón) que

<sup>174</sup> El caso de Cariclo, compañera de la diosa Atenea, contrasta con el de Calipso, compañera de la diosa Ártemis pues, mientras la primera no tiene problemas para poder tener relaciones con Udeo, la segunda será castigada por no haber permanecido casta (al haber tenido, contra su voluntad, relaciones con Zeus).

<sup>175</sup> Apollod., *Bibl.* III, 6, 7 (siguiendo a Ferecides); Callim., *Hymn.* V, 57ss. Recordemos que otros héroes habían sido ya castigados por ver desnuda a una diosa virgen sin su consentimiento, como es el caso de Erimanto, cegado por Ártemis que también castigaría, como vimos, a Acteón, y de modo similar a Calidón, que fue transformado en roca por ver a la misma diosa desnuda o Sipretes, convertido en mujer por cometer la misma falta.

<sup>176</sup> Apollod., *Bibl.* III, 6, 7; Hes., *Fr.* 275; Hyg., *Fab.* 75; Ov., *Met.* III, 316-338. Es significativo que Zeus y Hera acudan a Tiresias después de volver a ser varón; la respuesta la podría haber dado siendo mujer, pero ello no hubiese sido menos apropiado; como dice Frontisi-Ducroix: *si Tiresias hubiera seguido siendo mujer, la pareja divina no la hubiera interrogado. Y sin duda «ella» no habría dicho nada* (FRONTISI-DUCROIX, Françoise, *El hombre-ciervo y la mujer-araña...*, p. 132). En todo caso el mito muestra la concepción masculina, en la Grecia antigua, sobre la desmesurada y peligrosa sexualidad femenina, vid. WALCOT, P. «Greek Attitudes towards Women: The Mythological Evidence», *Greece & Rome, Second Series*, Vol. 31, No. 1, 1984, pp. 37-47, esp. p. 40; SÁNCHEZ, Carmen, *Arte y erotismo en el mundo clásico*, Siruela, Madrid, 2005, esp. pp. 79-80.

<sup>177</sup> Véase KIRK, Geoffrey Stephen, *El mito. Su significado y funciones...*, pp. 209-210.

<sup>178</sup> Apollod., *Epit.* 1, 22; Phlegon, *Mir.* 74 (en Hes., *Cat.*, frag. 87).

<sup>179</sup> Que Kirk, *op. cit.*, interpreta, en origen, con el sentido de «impenetrable» en sentido fisiológico del término. El cambio de sexo sería el medio más efectivo de asegurar su deseo. Este mito contrasta con el del cretense Sipretes que sería transformado en mujer como castigo por ver desnuda a Ártemis (*Ant. Lib., Met.* 17): ser convertida en varón es una recompensa, ser convertido en mujer es un castigo.

nunca estaba satisfecho<sup>180</sup>. También aparece la transexualidad en el de Leucipo<sup>181</sup>, hecha pasar como varón y transformada, al llegar a la edad adulta, en muchacho por la diosa Leto a petición de su madre Galatea, o en el mito similar de Ifis, criada como un varón que, al enamorarse de ella una doncella, Yante, creyendo, como el resto, que Ifis era un hombre, fue convertida por la diosa Isis en hombre por petición de su madre<sup>182</sup>.

Debido a sus dotes proféticas, como decíamos, Edipo recurrió Tiresias quien, sabiendo la respuesta, trató de eludirla, con lo que Edipo sospechó que Creonte y Tiresias se hallaban detrás de los asesinatos de Layo. Estallaría a continuación un altercado entre Creonte y Edipo en el que tendría que mediar Yocasta poniendo en duda las dotes adivinatorias de Tiresias y aduciendo como prueba su error en el vaticinio de la muerte de Layo a manos de su propio hijo, habiendo muerto su anterior esposo víctima de unos bandidos en una encrucijada. Al oír esto, Edipo pregunta por la encrucijada y se da cuenta de lo sucedido. Entretanto había llegado un emisario informando de la muerte, por causas naturales, del rey de Corinto, Polibo, pidiendo a Edipo que ocupase el trono del reino.

Yocasta no duda entonces de lo sucedido, ha cometido incesto con su propio hijo que a su vez había cometido parricidio. Yocasta se quitaría la vida del modo en que las mujeres suelen suicidarse en los mitos, ahorcándose<sup>183</sup>. Edipo, por su parte, se perforaría los ojos con el prendedor de Yocasta. Hasta aquí la versión de Sófocles que es variada por Eurípides, haciendo que Creonte confabule contra Edipo y que Yocasta descubra la identidad de Edipo al escuchar por Peribea, la esposa de Polibo, la noticia de la muerte de éste y el hallazgo de Edipo en el monte Citerón.

La ceguera de Edipo es interpretada por algunos psicólogos como una castración, al igual que la ceguera de Fénix el preceptor de Aquiles sería un eufemismo para la impotencia. Sin embargo no nos parece una interpretación muy convincente, pues no

<sup>180</sup> Hes., *Cat.* 43a-c.; Ov., *Met.* VIII, 738-878; Ant. Lib., *Met.* 17. Vid. ORMAND, Kirk, Marriage, «Identity, and the Tale of Mestra in the Hesiodic Catalogue of Women», *The American Journal of Philology*, Vol. 125, No. 3, 2004, pp. 303-338.

<sup>181</sup> Ant. Lib., *Met.* 17.

<sup>182</sup> Hes., *Cat.* 87; Ov., *Met.* IX, 666 ss.

<sup>183</sup> Hom., *Od.* 274-278; Apollod., *Bibl.* III, 5, 8; Soph., *OT.* 1235-1262, aunque en Eur., *Phoen.* 1455-1459 se suicida apuñalándose tras la muerte de Eteocles y Polinices. En ningún momento los textos sugieren que Yocasta se suicidase porque quedase en evidencia que ella conociese desde el principio que estaba cometiendo incesto y guardase silencio perversamente, como pretende Elisur Areteaga, quien considera que «con la información global que proporcionan los autores antiguos, no cabe más que considerar a Yocasta como una perversa en grado sumo, un prototipo de príncipe traidor e inscrupuloso, que no se detiene ante nada; estuvo dispuesta a sacrificar todo tipo de valores y principios, de violar cuantas leyes humanas y divinas estaban en vigor, con tal de seguir en el poder...»: ARTEAGA NAVA, Elisur, *Los mitos tebanos de Edipo, Layo y Yocasta...*, esp. p. 420. Al contrario que esto, los textos evidencian que el incesto es involuntario. Si los griegos hubiesen tenido a Yocasta como ejemplo de mujer perversa y traidora las fuentes lo mostrarían sin lugar a dudas, como hacen con otros muchos personajes femeninos. El suicidio de Yocasta sería similar al de Pelopia, que se quitaría la vida al saber que su hijo era fruto de una relación incestuosa con su padre.

cabe duda de que los mitos primitivos son directos en este aspecto, y la castración de Urano y Atis siguió siendo mencionada en los textos clásicos sin ninguna vergüenza<sup>184</sup>.

Edipo, víctima de la maldición que él mismo se había lanzado, vagará errante, desterrado de su propia ciudad. Sus hijos se negaran a apoyarle, motivo por el que él los maldecirá<sup>185</sup>, siendo acompañado en su exilio por su hija Antígona, acompañada en ocasiones por Ismene. Ambas ocuparán el lugar de los Eteocles y Polinices, que serán feminizados, ocupándose de los cosas que están en casa, guardándola como si fueran muchachas<sup>186</sup>. Edipo sería acogido en el Ática por Teseo, y acabaría muriendo en Colono. Un oráculo había vaticinado que el país que acogiese la tumba de Edipo disfrutaría de las bendiciones de los dioses. Como ya analizamos anteriormente, al caracterizar a los héroes, estos podían ejercer, desde sus tumbas, un papel próximo al de las divinidades ctónicas, al identificarse del mismo modo con los espacios limítrofes y el mundo de ultratumba<sup>187</sup>.

Por este motivo, Creonte y Polinices tratarían de convencerle para que regresara. Sin embargo Edipo preferirá que sus cenizas permaneciesen en el Ática. Por supuesto esta es la versión ateniense del mito, y la que más influencia ha tenido desde época clásica<sup>188</sup>. Sin embargo, en los poemas épicos anteriores, tras la muerte de Yocasta, Edipo siguió reinando hasta su muerte en la guerra contra Ergino y los minias de Orcómeno.

Edipo sería sucedido en el poder por sus hijos Eteocles y Polinices, que reinarán juntos en Tebas, no simultáneamente, sino turnándose anualmente en el poder y estando ausente de la ciudad el que no reinase aquel año, tratando de este modo de evitar la maldición paterna<sup>189</sup>. El reinado conjunto de ambos hermanos nos lleva, de manera inevitable a pensar en el caso histórico de las dinastías de los Agiadas y los Euripóntidas de Esparta.

## LOS SIETE CONTRA TEBAS

Llegándole el momento a Eteocles de ceder el trono a Polinices se negó, expulsando a su hermano de su patria. Polinices abandonaría entonces Tebas, pero no lo haría con

<sup>184</sup> GRAVES, Robert, *Los mitos griegos...*, p. 411. Interpretamos que la ceguera puede relacionarse más bien con la sabiduría que caracteriza a Tiresias, Fénix y Edipo.

<sup>185</sup> Apollod., *Bibl.* III, 5, 9; Soph., *OT.* 1269 ss.; Soph., *OC.* 437-444. En Eur., *Phoen.* 63-68, Eteocles y Polinices encierran a Edipo, siendo éste el motivo por el cual los maldice.

<sup>186</sup> Soph., *OC.* 171-173. Vid. GUERRA LÓPEZ, Sonia, «Antígona: nacida para el sacrificio», en MOLAS I FONT, María Dolores; GUERRA LÓPEZ, Sonia (eds.), *Morir en femenino. Mujeres, ideologías y prácticas funerarias desde la Prehistoria hasta la Edad Media*, Ed. Universitat de Barcelona, Barcelona, 2002, pp. 127-139, esp. pp. 131-133.

<sup>187</sup> PLÁCIDO SUÁREZ, Domingo, «El mito de las edades como metáfora de los procesos de integración y exclusión», en *Studia Historica, Historia Antigua*, 21, 2003, pp. 15-27.

<sup>188</sup> Sobre las diferentes tumbas de Edipo vid. BETTINI, Mauricio; GUIDORIZZI, Giulio, *El mito de Edipo...*, esp. pp. 50-51.

<sup>189</sup> Apollod., *Bibl.* III, 6, 1; Diod. Sic. IV, 65, 1; Hyg., *Fab.* 67.

las manos vacías, sino que se llevaría consigo el collar y el peplo que recibiese en su momento Harmonía de los dioses.

Según un fragmento conservado de Estesícoro, es la madre de Eteocles y Polinices la que, tratando de evitar el oráculo de Apolo, media entre sus hijos proponiendo una posible solución al conflicto:

(...) *Y tus oráculos, señor, Apolo que hieres de lejos, no los cumplas todos. Pero si está destinado que yo vea a mis hijos muertos uno a manos del otro y así lo han hilado las Moiras, ojala me llegue el fin de la odiosa muerte antes de ver, entre dolores, resonantes y lacrimosas (luchas), mis hijos muertos en palacio o la ciudad cautiva. Mas ea, hijos, a mis palabras, queridos (niños, escuchad), pues de este modo os hago ver la solución: que el uno viva aquí, dueño del palacio (y del poder del padre) y que el otro se aleje dueño de los tesoros todos y del oro (de vuestro padre), aquel que, en un sorteo, obtenga el primer puesto por obra de las Moiras. (...)*<sup>190</sup>

Como señala Bermejo, siguiendo a C. Meiller, el hecho de que Yocasta tome un papel activo en el reparto de la herencia, *no debe explicarse como un «survival» de un supuesto estadio «matriarcal», sino por el hecho de que Edipo, por ser parricida, no tiene ningún derecho a transmitir los bienes del géno en herencia*<sup>191</sup>. Sobre la solución propuesta, podemos decir que no es extraña, pues se conocen en Grecia otros paralelos de este tipo de sucesión, con el que se conservaba la unidad patrimonial del *géno* en beneficio de un solo heredero<sup>192</sup>. Podemos añadir que, en el texto conservado de Estesícoro, no se menciona en ningún momento el nombre de Yocasta. El autor se refiere a la madre de Eteocles y Polinices como «divina mujer», pero no sabemos si se trata de Yocasta-Epicasta o de Eurigania, si seguimos la versión según la cual, la madre de Edipo (Yocasta-Epicasta) se habría suicidado al conocer el incesto cometido y Edipo habría tenido a sus hijos con Eurigania, que podría seguir con vida en el momento del enfrentamiento entre Eteocles y Polinices. De tratarse de Eurigania sería evidente que ésta no podría ejercer ningún papel en la transmisión del poder, aunque por supuesto sí como mediadora entre sus hijos.

Sabemos, a través de Pausanias<sup>193</sup>, que el pintor Onasias representó en Platea el cuadro de «Los Siete contra Tebas» en el muro del pronaos del templo de Atenea Areia en la primera mitad del siglo V a. C., en el que aparecía Eurigania abatida por la batalla entre sus hijos.

Contra esto podemos decir también que, en *Los Siete contra Tebas* de Eurípides, tanto Edipo como Yocasta viven durante el enfrentamiento entre sus hijos, y Yocasta no se suicidaría hasta después de ver la muerte de sus hijos, en esta versión no ahorcándose,

<sup>190</sup> Stesich. *frag. P. Lille 76 a I*, en *Lírica. Poemas corales y monódicos, 700-300 a. C.*

<sup>191</sup> BERMEJO BARRERA, José, *Mito y parentesco...*, p. 132.

<sup>192</sup> RUIPÉREZ, Martín S., *El mito de Edipo...*, p. 27.

<sup>193</sup> Paus. IX, 5, 10-11.

que es el modo más frecuente de suicidio femenino, sino clavándose un puñal en la garganta<sup>194</sup>.

La tradición más extendida sí hizo que se cumpliera lo que pedía en este texto la madre de Eteocles y Polinices: morir antes de ver el enfrentamiento entre sus hijos. Y es que lejos de ver aquí resquicios de un matriarcado antiguo, lo que apreciamos es que se muestra el rol de mujer que interviene, no en la esfera pública, sino en la doméstica, y a la que lo peor que puede sucederle, siguiendo su papel de madre, es perder a sus hijos.

En lo que coinciden las distintas versiones es en que Eteocles permanecería en Tebas ostentando el poder, mientras que Polinices partiría al exilio con los tesoros.

El carácter violento de ambos hermanos se pone de manifiesto en su genealogía pues, como sabemos, descienden de los Espartoi, y como ellos se acabarían destruyendo mutuamente. El propio nombre de Polinices («Muchas luchas») denota agresividad. El nombre de Eteocles («Verdadera gloria») puede relacionarse con la soberanía que le corresponde y que le es arrebatada<sup>195</sup>.

Polinices, exiliado de su patria, buscaría refugio en el palacio de Adrasto, en Argos<sup>196</sup>. Adrasto era descendiente de Eolo, con cuyo linaje ya había establecido anteriormente alianzas el linaje de Cadmo mediante el matrimonio entre Ino y Atamante y el matrimonio entre Cloris, hija de Anfión y Neleo. Estas alianzas matrimoniales entre ambos linajes podría servir de explicación de la presencia de Polinices en la corte de Adrasto, mostrando una vez más que el tener en cuenta una visión general de la genealogía de los personajes puede permitir una mejor comprensión de ciertos aspectos de los mitos griegos. Podemos añadir además el vínculo existente entre Tebas y Sición, de donde también sería rey Adrasto. La madre de Adrasto era Lisianasa, descendiente de Laomedonte, el cual obtuvo el trono de Sición tras la muerte de Epopeo en la guerra contra Nictéo, de la que ya hablamos anteriormente. Adrasto, que estuvo exiliado en su juventud, como veremos después, en Sición obtuvo el trono de su abuelo materno, Polibo, al carecer este de descendencia masculina. De nuevo observamos como las mujeres pueden ejercer un papel de transmisoras del poder regio en caso de no tener hermanos, pero que ese poder nunca llega a ser ejercido por ellas.

Retomando el hilo de nuestra exposición, Polinices se encontraba pues refugiado en Argos, donde habían acudido también varios príncipes con la esperanza de poder contraer matrimonio con alguna de las hijas del rey: Egialea y Deípíle. Adrasto, temiendo que estallase un conflicto si elegía a dos de ellos, acudió al oráculo en busca de consejo. El mito es similar al de Tindáreo, padre de Helena y Clitemnestra, quien también teme, ante el enorme número de pretendientes, que estallase una guerra entre

<sup>194</sup> Sobre el papel de Yocasta como mediadora entre Eteocles y Polinices, véase: RUIZ DE ELVIRA, Antonio, «Yocasta entre sus hijos», en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*, nº 18, 2000, pp. 133-136.

<sup>195</sup> BERMEJO BARRERA, José, *Mito y parentesco...*, pp. 138-141.

<sup>196</sup> Apollod., *Bibl.* III, 6 1.

pretendientes. Si el matrimonio de las hijas de Tindáreo tiene gran relación, como veremos, con la caída de Troya, el matrimonio de las hijas de Adrasto tendrá relación con la caída de Tebas. La respuesta del oráculo fue que unciese a un carro de dos ruedas el jabalí y el león que luchaban en su palacio. Como ya vimos al hablar de la boda de Cadmo y Harmonía, no es la primera vez que en la saga tebana aparecen un león y un jabalí uncidos a un carro, los mismos animales que Admeto debía uncir para lograr la mano de Alcestis. El jabalí y el león simbolizaban la agresividad animal desbocada, una agresividad propia de la función guerrera<sup>197</sup>.

Entre los príncipes que habían acudido al palacio de Adrasto se encontraba también Tideo, hijo de Eneo, rey de Calidón, exiliado por haber matado bien a su tío Alcátoo, bien a los hijos de Melas, que habían conspirado contra Eneo<sup>198</sup> o a su hermano Melanipo durante una cacería<sup>199</sup>. En todo caso, al igual que Polinices, Tideo era un príncipe en el exilio. Su historia es interesante. Según algunas versiones es hijo de Eneo y de Peribea, hija de Hipónoo, recibida como premio tras el saqueo de Óleno. Aparece pues aquí, como en tantas otras ocasiones, la mujer que es tomada como botín de guerra y es convertida en esposa. La otra versión es más interesante aún, pues hace a Tideo hijo de Eneo con su propia hija Gorge, siendo un héroe fruto del incesto de su padre, como sucede, en el ciclo micénico, con Egisto, fruto de la unión incestuosa entre Tiestes y su hija Pelopia. También Mirra, madre de Adonis, cometió incesto con su padre Tías, rey de Siria. En comparación con el incesto cometido por Edipo y Yocasta, aparece como más grave el realizado por el hijo de Layo, ya que en Edipo encontramos un caso excepcional, en el mundo heroico, de incesto unido a matrimonio, no tratándose de un acto sexual aislado, sino de una unión duradera en el tiempo, y que tan terribles consecuencias tendrá para su linaje y su reino, además, se trata de un incesto en el que ninguno de los dos personajes tenía intención de cometerlo<sup>200</sup>. Las relaciones incestuosas entre padre-hija y madre-hijo constituyen una forma de adulterio especialmente amenazadora en sociedades que tienen fuertes instituciones de supremacía masculina. En palabras de Harris:

*En este caso, no sólo la esposa «engaña» al marido, sino que el hijo «engaña» al padre. Esto puede explicar por qué la forma de incesto menos frecuente y, desde el punto de vista emic, más temida y aborrecida es la relación madre-hijo. De ahí se sigue que el incesto entre padre e hija será algo más frecuente porque los maridos*

<sup>197</sup> DETTIENNE, Marcel, *Los jardines de Adonis*, Akal Editor, Madrid, 1983, p. 145.

<sup>198</sup> Apollod., *Bibl.* I, 8, 5.

<sup>199</sup> Hyg., *Fab.* 69.

<sup>200</sup> Según María Luisa Picklesimer: *El mito presente en diversas ocasiones el tema del incesto entre padre e hija, y en menor medida entre hermanos. Es curioso que no se den ejemplos entre madre e hijo, excepto en el caso de Edipo, pero éste se distingue del motivo usual por el hecho de que ninguno de los dos personajes tenía intención de cometerlo* (PICKLESIMER, María Luisa, *Hipodamia...*, p. 432). Aunque sí hemos encontrado otro caso de incesto, el de Árcade y Calisto (Eratosth., *Frag. Vat.* 2), éste valida la afirmación de Picklesimer pues también se produce el incesto, unido al matrimonio, sin conocimiento.



*gozan más a menudo que las esposas de una doble pauta de conducta sexual y son menos vulnerables al castigo por adulterio*<sup>201</sup>.

Una vez en el palacio de Adrasto, Tideo y Polinices coincidieron, y el carácter violento de ambos hizo que surgiese entre ellos una disputa que hizo brillar las armas<sup>202</sup>. El rey de Argos medió, impidiendo que llegasen a la sangre, y vio que en sus escudos mostraban los emblemas de sus ciudades: un león en el caso de Polinices y un jabalí en el caso de Tideo, recuerdo quizás de los monstruos que habían assolado ambas regiones, la Esfinge y el Jabalí de Calidón<sup>203</sup>. En la versión de Higino, el león y el jabalí no aparecen en sus escudos, sino que los héroes visten con la piel de estos animales. Estos animales pueden simbolizar la virilidad, y las virtudes a ella asociadas, como pueden ser el valor y la fuerza. Recordemos que el propio Heracles se vestirá con la piel del León de Nemea, y que cuando la reina Ónfale de Lidia le obliga a vestirse con ropas femeninas, ella se vestirá con la piel del león, realizando un intercambio de papeles<sup>204</sup>.

Entendiendo Adrasto que el oráculo se refería a Tideo y a Polinices, casó al primero con Deípila y al segundo con Egialea, prometiéndoles a ambos devolverles sus respectivos reinos, comenzando con Tebas por ser la más próxima. Comenzó a fraguarse así la expedición de los siete contra Tebas. Adrasto mandó reunir a sus jefes argivos para que se armaran y partieran hacia el este. Ellos eran Capaneo, su sobrino Hipomedonte, su cuñado Anfiarao, y su aliado arcadio Partenopeo, hijo de Meleagro o de Melanión y de Atalanta (otras tradiciones lo presentan como hermano de Adrasto). Junto con Polinices, Tideo y el propio Adrasto formaba el formidable grupo de los siete contra Tebas. Algunos autores no añaden en la enumeración de los siete caudillos a Adrasto y Polinices, añadiendo a Etéoclo, hijo del argivo Ifis, y a Mecisteo, hermano de Adrasto<sup>205</sup>.

Aunque el análisis detallado del linaje de Preto debe ser realizado en otro momento podemos ver, uniéndolos en un solo esquema genealógico, que entre todos los héroes de la expedición contra Tebas existe un claro vínculo de parentesco.

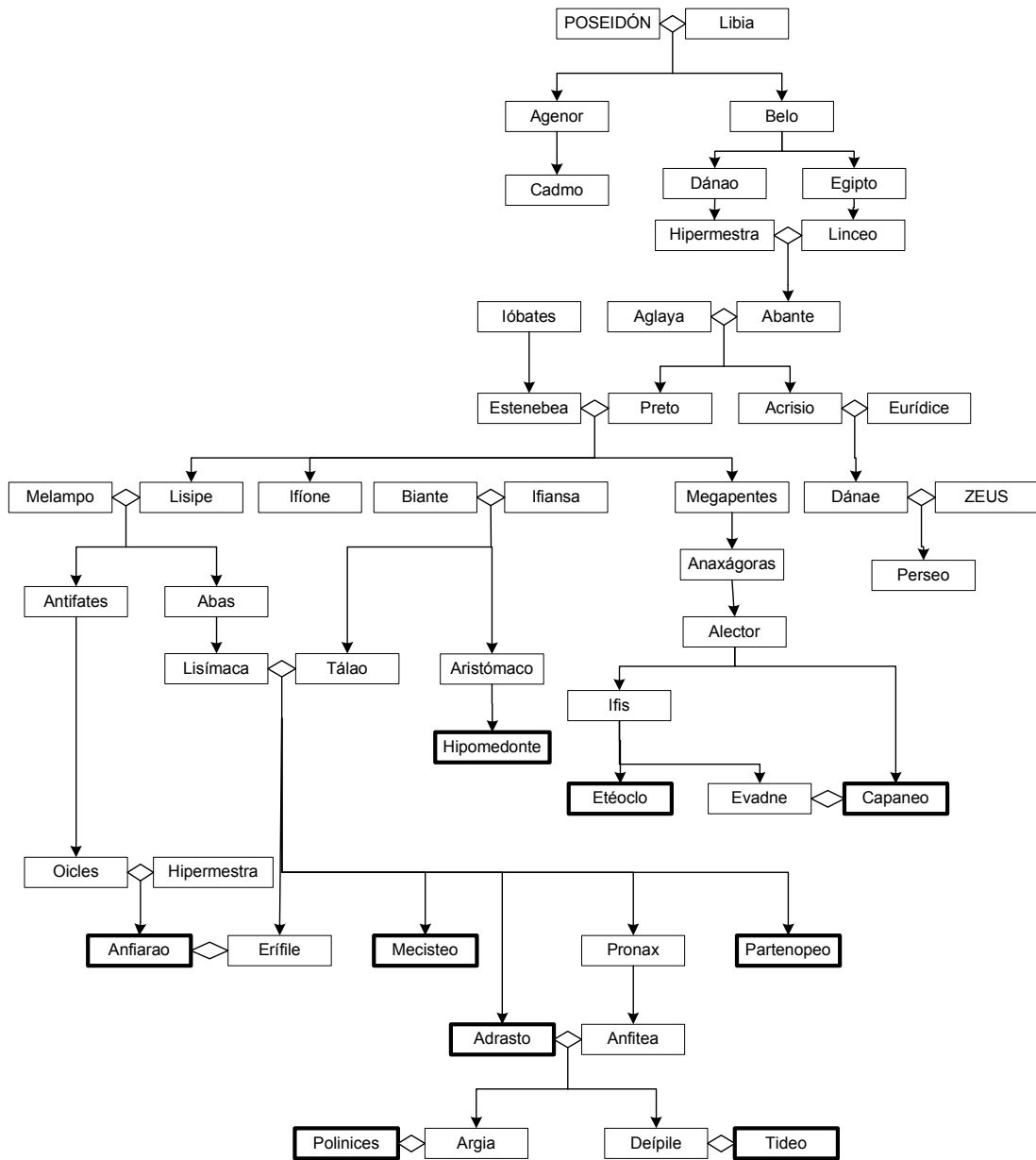
<sup>201</sup> HARRIS, Marvin, *Introducción a la antropología general*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 420.

<sup>202</sup> En Eur., *Phoen.* 412-421; y Eur., *Supp.* 132ss. serían identificados por Adrasto como fieras por la violencia con la que trabaron combate.

<sup>203</sup> Aunque Bermejo Barrera considera que *las interpretaciones simbólicas, a través de los escudos o pieles, carecen naturalmente de valor, ya que no explican por qué cada uno de ellos llevaba pintado uno de estos animales o por qué se vestía con su piel* parece que la referencia a la esfinge Tebana y el jabalí de Calidón es una explicación válida, vid. BERMEJO BARRERA, José Carlos, *Mito y parentesco...*, esp. pp. 162-163.

<sup>204</sup> Sobre la piel vestida por Heracles, en relación a las pieles vestidas por Paris y Dolón, véase: VILARIÑO RODRÍGUEZ, José Javier, «La segunda piel de tres arqueros: Heracles, Paris y Dolón», *Foro de Educación*, 12, 2010, pp. 255-269; *Ibidem*, *Heracles y la terrible distancia del héroe griego...*, esp. pp. 139-153. Los leones y los jabalíes, junto con los lobos, son los animales preferidos para describir a los héroes en la *Íliada*, vid. WULFF ALONSO, Fernando, *La fortaleza asediada...*, esp. p. 22. Sobre las pieles de Paris y Dolón como signo de iniciación, y la comparación con animales de los guerreros en la *Íliada* vid. GONZÁLEZ GARCÍA, Francisco Javier, «Los pretendientes de Helena: Juramentos, sacrificios y cofradías guerreras en el mundo griego antiguo», *Polis*, 7, 1995, pp. 145-185, esp. pp. 173ss.

<sup>205</sup> Apollod., *Bibl.* III, 6, 3.



Los siete contra Tebas

De todos ellos solamente Anfiarao era reticente a obedecer y partir hacia Tebas, debido a que sus dotes de vidente le permitían conocer el final de la expedición: todos los que partiesen morirían en su lucha contra Tebas, con la excepción de Adrasto.

Anfiarao y Adrasto habían sido enemigos en el pasado, cuando tres familias compartían el gobierno de Argos, la de Preto y las de Biante y Melampo, hijos de Amitaón. Anfiarao, descendiente de Melampo, mató a Tálao, padre de Adrasto y descendiente de Biante, o bien mató al hermano de Adrasto, Prónax. Adrasto se vio obligado a exiliarse a Sición, junto a su abuelo materno el rey Pólipo, cuyo reino heredaría al carecer Pólipo de descendientes varones. Siendo rey de Sición, Adrasto se reconciliaría con Anfiarao, sellando esta concordia mediante la entrega de la mano de su hermana Erífile, conviniendo con Anfiarao que, para evitar disputas, en caso de producirse algún tipo de desacuerdo entre ambos sería Erífile quien mediase entre los dos, teniendo ellos que acatar su arbitraje<sup>206</sup>.

Al no querer Anfiarao obedecer los designios de Adrasto, la decisión recaía en Erífile. Ésta, en lugar de tomar una decisión equitativa, se dejó sobornar por Polinices, quien le ofreció el collar de Harmonía a cambio de hacer que Anfiarao le acompañase en la expedición contra Tebas [FIG. 28].



[FIG. 28] POLINICES SOBORNANDO A ERÍFILE CON EL COLLAR DE HARMONÍA  
ca. 440 a. C. Oinochoe ática de figuras rojas  
*Musée du Louvre, París, Francia*

<sup>206</sup> Apollod., *Bibl.* III, 6, 2; Diod. Sic. IV, 65, 6.

Erífile, temiendo estar perdiendo su belleza, aceptaría el divino collar que recibiese la antepasada de Polinices el día de su boda, mandando de este modo a su marido a una muerte segura. Durante la guerra de Troya se producirá un episodio similar, pues Astíoque enviará a la guerra a su hijo Eurípilo, sabiendo que encontraría la muerte, a cambio de la vida de oro que Zeus regaló a Ganimedes, mostrándose cómo es peligroso para un mortal poseer un objeto que pertenece al mundo de los dioses, y cómo las mujeres son fáciles de sobornar con joyas preciosas<sup>207</sup>. Un mito de características similares es el de Procris, al que ya aludimos anteriormente.

Canta Homero que:

*...de Zeus  
que la égida abraza y de Apolo fue amado Anfiarao  
con omnímoto amor, pero no envejeció, pues en Tebas  
le llevaron bien pronto a morir **femeninos regalos**<sup>208</sup>.*

El adivino Anfiarao, forzado por su juramento, a pesar de conocer su trágico destino, partió hacia Tebas, no sin antes hacer que sus hijos varones prometiesen que lo vengarían, matando a su madre y emprendiendo una nueva expedición contra Tebas<sup>209</sup>.

Una vez que el ejército llegó al monte Citerón, enviaron a Tideo como emisario, pidiendo a Eteocles que cediese el trono a Polinices según lo convenido. Al negarse el rey de Tebas, Tideo puso a prueba a los tebanos, desafiándoles a combates singulares, de los que salió vencedor. A su regreso, cincuenta guerreros armados le tendieron una emboscada, pero él los mató a todos, salvo a uno, Meón, que sería hijo de Hemón y Antígona. Tideo regresaría a continuación a su campamento<sup>210</sup>, donde los argivos se armarían y prepararían para el asedio de las siete puertas de Tebas.

Cada uno de los siete líderes tomó posición frente a una de las puertas de Tebas, delante de cada cual Eteocles situó también a uno de sus generales [FIG. 29].

Como sabemos, también en el interior de Tebas había un adivino, Tiresias, al que Eteocles consultaría. Tiresias vaticinó que Tebas se salvaría si un miembro de la estirpe del Dragón, esto es, un Espartoi, se inmolaba voluntariamente a Ares. Al oír esto

<sup>207</sup> Por otra parte, es necesario tener en cuenta que Erífile había sido obligada a casarse con el asesino de su padre (Tálao) o de su hermano (Prónax), siendo una de las mujeres míticas en las que aparece el conflicto entre la lealtad al linaje paterno o del esposo.

<sup>208</sup> Hom., *Od.* XV, 244-247 (negrita mía). Anteriormente se menciona, Hom. *Od.* XI, 326-337, entre las mujeres que ve Odiseo en el Hades, y poco después de que haya aparecido precisamente a Procris, a *la torva Erifila, que por oro vendió a su marido poniéndole precio*.

<sup>209</sup> Una hidria de figuras rojas del 490 a. C. conservada en el Museo de Berlín (Antikmuseum. De AZ 1885, tab. 15) muestra una escena idílica en la que Anfiarao mira a su mujer dando el pecho a Alcmeón, mientras dos gallos (que representarían a Eteocles y Polinices), pelean. Esta imagen muestra de un modo irónico, pero igual de ejemplificante que el mito, cómo el desorden en el *oikos* y en las ciudades se influyen. Vid. LISARRAGUE, Françoise, «Una mirada ateniense», SCHMITT PANTEL, Pauline, «La historia de las mujeres en la historia antigua, hoy», en DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente, Tomo 1 La Antigüedad* (bajo la dirección de Pauline Schmitt Pantel), Altea, Taurus, Alfaguara, Madrid, 1991, pp. 181-245, esp. pp. 209-210.

<sup>210</sup> Apollod., *Bibl.* III, 6, 5; Hom., *Il.* IV, 382-298; V, 802-808; Diod. Sic. IV, 65, 4.

Meneceo, hijo de Creonte, se quitaría la vida, bien degollándose ante las puertas<sup>211</sup>, bien saltando al vacío desde la muralla<sup>212</sup>. Actúa de manera ejemplar, de modo similar a como actuará, en la guerra de Troya, Protesilao, que desembarcará antes que sus compañeros sabiendo que el primero que pusiese el pie en tierra moriría. Los sacrificios voluntarios no son realizados exclusivamente por varones; también habrá mujeres que se sacrifiquen para propiciar la salvación de la ciudad. Sucede así con los casos de Protogenia y Pandora, hijas de Erecteo, Metíoque y Menipe, hijas de Orión, o Macaria, hija de Heracles, que ofrecería su vida para asegurar la victoria de los Heraclidas frente a Euristeo.

Pese a que las diferentes versiones difieren en el orden de los acontecimientos y en las posiciones ocupadas por las cabecillas, todas coinciden en que las profecías de Tiresias y Anfiarao se cumplieron, los tebanos lograrían salvarse del ataque argivo y de los siete cabecillas que lideraban la expedición sólo sobreviviría Adrasto. Veamos, rápidamente, cómo se produjo la muerte de cada uno de ellos.



[FIG. 29] LOS SIETE CONTRA TEBAS  
207 a. C. Krátera de figuras rojas  
Museo Archeologico Nazionale di Ferrara, Ferrara, Italia

El argivo Capaneo lograría subir a lo alto de las magníficas murallas que fueron construidas en su tiempo por los gemelos Zeto y Anfión. Capaneo se sirvió para ello de una enorme escalera, pero acabó muriendo víctima de su *hybris*, al jactarse de que ni siquiera el rayo de Zeus le impediría tomar la ciudad. Zeus le fulminó entonces con su

<sup>211</sup> Apollod., *Bibl.* III, 6, 7. En Eur., *Phoen.* 952-976 Creonte, conocedor del oráculo de Tiresias, intentaría que su hijo escapase, prefiriendo salvar a su hijo antes que salvar la ciudad.

<sup>212</sup> Hyg., *Fab.* 68.

rayo, castigándole por su impiedad, pero quizás también porque no había llegado aún el momento de que Tebas cayese. La esposa de Capaneo, Evadne, moriría arrojándose a su pira funeraria<sup>213</sup>. Tras este mito, Robert Graves veía el recuerdo de una antigua tradición patriarcal de inmolar a la viuda, en relación con la prohibición de volver a casarse en segundas nupcias<sup>214</sup>, prohibición con la que en la mitología griega acabaría Gorgófone, hija de Perseo. Aunque en Grecia y Roma encontramos un lejano y desvaído recuerdo de las siniestras prácticas indoeuropeas de sacrificio de la mujer viuda, pervivieron en otros ámbitos, como el hindú, donde la práctica sati<sup>215</sup> se siguió realizando hasta bien entrado el siglo XX<sup>216</sup>.

En todo caso, es una muestra clara de la interiorización de la dependencia de la esposa para quien, lo más trágico que le puede ocurrir es perder a su esposo, prefiriendo incluso intercambiar su vida a cambio de la de él como sucede en el mito de Alcestris. Mito similar es el de Clite, que se ahorcó cuando murió su marido Cícico poco después de la boda, también se ahorcó la mujer de Peleo cuando le llegaron falsas noticias de la muerte de su marido, y de modo semejante Laodamía se lanzó al fuego junto a la estatua de su difunto esposo Protesilao<sup>217</sup>. Como veremos en el capítulo siguiente, tras la muerte de Paris se suicidaría Enone, bien arrojándose a su pira funeraria o bien ahorcándose.

La sensación de desamparo, el respeto y la sumisión, son sentimientos que pueden explicar el impulso al suicidio a estas mujeres míticas que tenían el deber de respetar a sus maridos, de obedecerles y honrar su memoria si morían, pero no tenían obligación, en el sentido que podemos darle hoy día, de amarlos<sup>218</sup>.

Los hermanos tebanos Ismario, Léades y Anfídico acabarían respectivamente con la vida de Hipomedonte, sobrino de Adrasto, Etéoclo, y Partenoqueo. En otra versión, de Eurípides, Partenoqueo moriría por el impacto de una gigantesca roca lanzada desde lo alto por el campeón tebano Periclímeneo, hijo de Poseidón<sup>219</sup>.

<sup>213</sup> El suicidio de Evadne es analizado en detalle por DURÁN LÓPEZ, María de los Ángeles, «Evadne: otro modo de entender la virtud femenina», en VERDEJO SÁNCHEZ, María Dolores (coord.), *Comportamientos antagónicos de las mujeres en el mundo antiguo*, Universidad de Málaga, Málaga, 1995, pp. 9-34.

<sup>214</sup> GRAVES, Robert, *Los mitos griegos...*, pp. 248, 417-418.

<sup>215</sup> Antigua costumbre hindú que llevaba a una mujer (de grado o por fuerza) a morir en la misma pira en que ardía el cadáver de su marido para ser incinerada con él o a darse muerte por separado cuando aquél había muerto lejos de ella.

<sup>216</sup> MARCOS CASQUERO, Manuel-Antonio, «El sacrificio de la mujer viuda en el mundo indoeuropeo», *Gerión*, nº 19, 2001, pp. 272-275.

<sup>217</sup> Hyg., *Fab.*, 103, 104; Apollod., *Epit.* 3, 30. Sobre las diferentes versiones del mito, vid. RUIZ DE ELVIRA PRIETO, Antonio, «Laodamía y Protesilao», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, nº 1, 1991, pp. 139-258. El padre de Laodamía, Acasto, arrojaría al fuego la estatua de cera de Protesilao (al que los dioses había devuelto a la vida durante tres horas), que Laodamía tenía costumbre de abrazar. El mito contrasta con otra historia de «agalmatofilia», la de Pigmalión, rey de Chipre, que se enamorará de una estatua creada por él (Ov., *Met.* X, 243ss). La historia de Pigmalión, a diferencia de Laodamía, tendrá final feliz, pues Afrodita dará vida a la estatua, con la que podrá casarse y engendrar una hija.

<sup>218</sup> PICKLESIMER, María Luisa, *Hipodamia...*, pp. 429-430.

<sup>219</sup> Eur., *Phoen.* 1153-1162.

Tideo, el favorito de la diosa Atenea, se enfrentó en combate a Melanipo, logrando matar a su adversario, pero siendo mortalmente herido por éste. Atenea decidió interceder por su protegido, pero Anfiarao, lleno de resentimiento hacia Tideo por haber contribuido a la empresa que costaría su propia vida, adivinó lo que iba a suceder e intervino arrancando la cabeza de Melanipo y dándole a Tideo el cráneo de su enemigo para que devorase los sesos de su enemigo. La escena produjo tal repugnancia en la diosa que se negó a concederle la inmortalidad que tenía prevista otorgar al héroe<sup>220</sup>.

Periclímeno, el mismo que matase a Partenopeo, estuvo a punto de acabar con la vida del adivino Anfiarao, pero intervino Zeus lanzando un rayo delante del carro de Anfiarao. La tierra se abrió ante el adivino y se lo tragó junto a sus caballos.

Finalmente, Eteocles y Polinices se enfrentaron en un combate singular tan igualado que acabó con la muerte de ambos hermanos. Muerto Polinices la guerra dejaba ya de tener sentido. Como había vaticinado Anfiarao, de los siete héroes que se enfrentaron a Tebas, sólo Adrasto sobrevivió, y lo hizo gracias al su corcel divino, regalo de Heracles. Arión sacó a Adrasto del campo de batalla al galope, más veloz que ningún caballo que intentara seguirlo<sup>221</sup>.

Merece la pena detenerse brevemente en este corcel divino, debido al interés que presenta desde la perspectiva de género.

Durante el periplo de Deméter en busca de su hija Perséfone, que había sido raptada por su tío Hades, Poseidón la persiguió por doquier, tratando de unirse a ella sexualmente. Deméter intentó escapar de él, para lo cual se transformó en yegua, ocultándose entre los caballos de Onco, en Arcadia. Poseidón, a quien están dedicados los caballos, se transformó en corcel, y violó a la diosa bajo esa forma<sup>222</sup>. Del mismo modo que sucederá con la unión de Poseidón con Medusa, de la que engendrará a Pegaso, Deméter daría a luz a la diosa Despoina y a un magnífico caballo, Arión, que pasaría de Onco a Heracles y de Heracles a Adrasto. El nacimiento de Arión es similar al de Crisomallo, el vellocino de oro, que ya vimos anteriormente. En la versión de Apolodoro, Deméter habría sido violada igualmente por Poseidón, pero ella habría adoptado la forma, no de una yegua, sino de la Erinia Tilfosa<sup>223</sup>. Nos hemos detenido en la figura de Arión porque muestra, en primer lugar, que el incesto, a diferencia de lo que sucede con los mortales, no es reprochable en el caso de los dioses. Por otro lado se ve claramente cómo, pese al poder que puede tener una diosa tan importante como

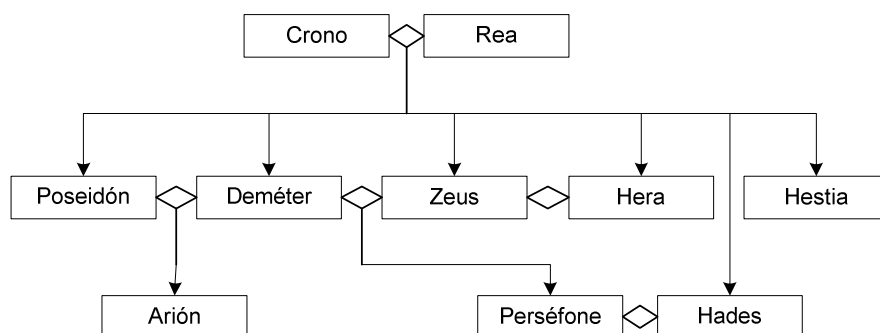
<sup>220</sup> *School. Hom.*, Il. V, 126.

<sup>221</sup> *Hom.*, Il. XXXIII, 347; Paus. VIII, 25, 8.

<sup>222</sup> Cf. Paus. VIII, 25, 4-10; 42, 1-6; *Ov., Met.* VI, 118-9.

<sup>223</sup> *Apolod.*, *Bibl.* III, 6, 8. La versión es similar a la del *School. AB Hom.*, Il. XXIII, 346, salvo que en el escolio Poseidón no se une a Deméter con forma de Erinia, sino a la propia Erinia. La Erinia Tilfosa aparece en *School. Soph., Ant.* 126 como la madre del dragón de Tebas engendrado por Ares y al que Cadmo dio muerte.

Deméter, no puede hacer nada para evitar ser violada por uno de sus hermanos, y que otro rapte a la hija tenido con el tercero de ellos.



Narra Eurípides, en *Las Suplicantes*, cómo al templo de Deméter en Eleusis llegarán los derrotados en la campaña de Los Siete contra Tebas, Adrasto, y las madres y huérfanos de los caudillos. Allí acudirían a Etra, madre de Teseo, pidiendo su intercesión ante Teseo con el objetivo de recuperar los cadáveres de los perdedores y de este modo poder realizar los ritos fúnebres. Pese a su renuencia inicial, Teseo aceptará ante los ruegos de su madre y las suplicantes e iniciará una expedición militar contra Tebas en la que resultará victorioso y podrá rescatar los cadáveres de los caudillos argivos.

### CREONTE Y ANTÍGONA

En Tebas, tras la muerte de Eteocles, el poder volverá a pasar a manos de Creonte quien, movido por la ira característica de los Espartoí, actuó de modo impío al impedir que fuesen enterrados los cuerpos de los atacantes. Este tema es común a todas las versiones a partir del siglo V a. C., cuando el mito sea reelaborado, especialmente a través de los grandes autores trágicos. Sin embargo, la historia de Creonte y Antígona habría tenido poco sentido en época homérica, cuando el dejar insepultos los cadáveres enemigos no era algo anormal ni impío<sup>224</sup>.

Según las distintas versiones, a partir de Sófocles, Antígona, hermana de Eteocles y Polinices, contrariando las órdenes de su tío, colocó en la pila de Eteocles el cadáver de Polinices. El derecho de familia le impide dejar el cuerpo de su hermano insepulto, como dice Sonia Guerra, «la joven refleja la importancia que el parentesco tiene para las mujeres al renunciar a su vida personal por cuidar al padre y defender el derecho de su hermano a disponer de un funeral»<sup>225</sup>. En la versión de Higino<sup>226</sup>, Antígona es conducida ante la presencia de Creonte, que la entrega a su hijo Hemón para que acabe

<sup>224</sup> PICKLESIMER, María Luisa, «Ismene, una figura incomprendida», en *Florentia Iliberritana*, n° 11, 2000, pp. 217.

<sup>225</sup> GUERRA LÓPEZ, Sonia, *Antígona: nacida para el sacrificio...*, pp. 127-139.

<sup>226</sup> Hyg., *Fab.* 72.



con su vida. Sin embargo, Hemón, dominado por el amor, salva a Antígona, casándose en secreto con ella y confiándola al cuidado de unos pastores, fingiendo haberla matado. Hemón y Antígona engendrarían a un hijo que, siendo adulto, sería reconocido por Creonte al ver en él una marca de nacimiento que poseían todos los descendientes de Espartoi. Heracles trataría sin éxito de interceder a favor de Hemón que mataría a su esposa Antígona y se suicidaría. Sería entonces cuando Creonte entregara a Heracles la mano de su hija Mégara.

Hasta aquí la versión de Higino, similar posiblemente a la tragedia perdida de Eurípides sobre *Antígona*, en la que la protagonista y Hemón tenían un hijo llamando Meón. Apolodoro<sup>227</sup>, por su parte, sigue la versión, mucho más conocida, de Sófocles y de Esquilo<sup>228</sup>, según la cual Antígona, al ser descubierta, sería enterrada viva.

En la versión de Sófocles, que es la que más influencia posterior ha tenido, tanto Hemón como Tiresias intentan convencer a Creonte de que su actitud es errónea, pero Creonte, movido por su *hybris*, no se retracta de su sentencia y Antígona es emparedada dentro de la tumba de los Labdácidas. Desde el punto de vista de género, Creonte ve cuestionada junto a su autoridad, su virilidad, y cree que debe defenderla de modo férreo<sup>229</sup>. Creonte, en *Antígona* de Sófocles, habla de la siguiente manera:

*Ésta [Antígona] conocía perfectamente que entonces estaba obrando con insolencia, al transgredir las leyes establecidas, y aquí, después de haberlo hecho, da muestras de una segunda insolencia: ufanarse de ello y burlarse, una vez que ya lo ha llevado a efecto.*

*Pero verdaderamente en esta situación no sería yo el hombre —ella lo sería—, si el triunfo hubiera de quedar impune<sup>230</sup>.*

De modo similar habla en el siguiente pasaje:

*Y, así, hay que ayudar a los que dan las órdenes y en modo alguno dejarse vencer por una mujer. Mejor sería, si fuera necesario, caer ante un hombre, y no seríamos considerados inferiores a una mujer<sup>231</sup>.*

Finalmente Creonte recapacita, pero es demasiado tarde, cuando llega a la tumba de la joven Antígona se ha ahorcado (la forma de suicidio más habitual en las mujeres), y Hemón se quita la vida ante los ojos de su padre, clavándose una espada. Eurídice, la esposa de Creonte, también se suicidará al conocer la muerte de su hijo, quedando de este modo el rey vivo y solo para sufrir de este modo las trágicas consecuencias de su *hybris*.

Desde el punto de vista de género, Antígona es un personaje importantísimo por su enorme influencia posterior, siendo un personaje un tanto idealizado en nuestra época.

<sup>227</sup> Apollod., *Bibl.* III, 7, 1.

<sup>228</sup> Soph., *Ant.*; Aesch., *Sept.*

<sup>229</sup> SCABUZZO, Susana, «Tragedia y códigos legales: Una nueva lectura de Antígona de Sófocles», en *Cuadernos de Filología Clásica*, n° 9, 1999, pp. 117-118.

<sup>230</sup> Soph., *Ant.* 480-486.

<sup>231</sup> Soph., *Ant.* 677-680.

Lo cierto es que no disponemos de ninguna fuente que hable directamente de ella antes del siglo V a. C., pero parece evidente que Sófocles varió considerablemente la tradición antigua<sup>232</sup>. En la *Oidipoia* la Esfinge devoraba a Hemón. Por otra parte, Hemón era el padre de Meón, uno de los tebanos del destacamento que salió a luchar contra Tideo y el único al que este perdonó. Hemón no sería de este modo tan joven como nos lo presentan las tragedias posteriores, pues habría tenido un hijo en edad de luchar contra Tideo<sup>233</sup>.

Llegados a este punto merece la pena que rescatemos, siguiendo a Picklesimer<sup>234</sup>, la figura de Ismene, la hermana de Antígona, Eteocles y Polinices. A Ismene, que sigue un rol similar al de Crisótemis en la saga de los Átridas, se la suele interpretar de una manera negativa, jugando un papel secundario que sólo sirve para realzar la fuerte personalidad de su hermana. Sin embargo, y aunque a veces pueda resultar difícil lograrlo, debemos intentar analizar su figura sin juzgarla con los criterios morales o políticos de nuestro tiempo.

Es necesario decir que, tal y como sucede con la figura de Antígona, el personaje de Ismene fue reelaborado en el siglo V a. C., siéndonos casi desconocidas las versiones primitivas. En la introducción de la *Antígona* de Sófocles se dice que Ión de Quíos afirmaba que Antígona e Ismene habrían muerto quemadas en el templo de Hera por Laodamas, hijo de Eteocles.

Sabemos sin embargo que en el arcaico Ciclo épico tebano, Ismene moría en los prolegómenos de la guerra. Ferécides (fr. 95 JACOBY) dice que a Ismene «la mata Tideo junto a una fuente, y por ella la fuente es llamada Ismene»<sup>235</sup>. El hecho de que Ismene se encontrase junto a una fuente no responde a la casualidad, sino que las fuentes son espacios propios de su género, y si Ismene no se encontraba en el interior del *oikos* es porque debería haber salido a recoger agua o a lavar la ropa. Eso en el caso de que estuviese cumpliendo con lo exigible, en la época, a su sexo. Sin embargo, la versión más antigua de la que tenemos constancia, Mimnerno (fr. 21 West), aporta más información, contando que Tideo, por instigación de Atenea, acabó con la vida de Ismene tras sorprenderla, fuera de los muros de la ciudad<sup>236</sup>, en amoroso encuentro con un joven tebano llamado Teoclímeno, quien sí lograría huir. Un ánfora corintia conservada en el Museo del Louvre (E640) [FIG. 30] representa una escena similar, con

<sup>232</sup> PICKLESIMER, María Luisa, «ANTÍGONA: de Sófocles a María Zambrano», en *Florentia Iliberritana*, nº 9, 1998, pp. 347-361.

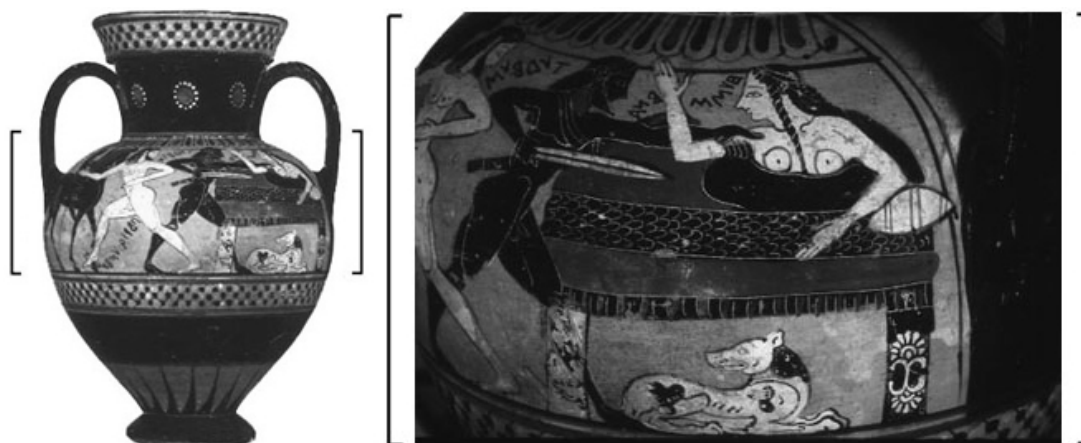
<sup>233</sup> En la versión de Sófocles, según María Teresa Clavo, Antígona ocuparía el papel de la Esfinge provocando muerte de Hemón: Sófocles propone la representación de una imagen cíclica: *el retorno al momento a la llegada de Edipo, cuando la Esfinge raptó a Hemón; pero ahora, con el suicidio de Antígona encarnada en Esfinge se destruye el monstruo tebano, como si, de esta forma, Edipo y su funesta fortuna y sus mal nacidos hijos no fueran sino un sueño, un mal sueño del que despierta Tebas* (CLAVO, María Teresa, «Una esfinge trágica en la *Antígona*», en VV.AA., *La dona en l'antiguitat. La mujer en la antigüedad. La donna nell'antichità*, Ed. AUSA, Barcelona, 1987, pp. 117-129, esp. p. 125).

<sup>234</sup> PICKLESIMER, María Luisa, *Ismene...*, pp. 215-225.

<sup>235</sup> *Ibidem*, p. 219.

<sup>236</sup> Fuera no sólo del *oikos*, espacio que le correspondería genéricamente, sino también fuera de la polis.

las variantes de que el joven que huye se llama Periclímeneo en lugar de Teoclímeneo y que Ismene se encuentra en la cama y no en el exterior, aunque ello puede ser para mostrar que Tideo les ha sorprendido en medio del acto amoroso.



[FIG. 30] TIDEO MATANDO A ISMENE  
ca. 560 a. C., Ánfora Corintia  
Musée du Louvre, París, Francia

Podemos interpretar la intervención de Atenea instigando a Tideo a acabar con la vida de Ismene, y así lo hace también Picklesimer, como que la diosa castiga a Ismene por comportarse de manera impropia de su género, es decir, por no comportarse casta y obedientemente<sup>237</sup>, y es que *en el mundo mítico las relaciones ilícitas, aún entre jóvenes solteros, eran consideradas un delito grave. Y el conocimiento de esas historias debería sin duda enseñar a la doncella arcaica lo peligroso que resulta infringir las leyes de la moral*<sup>238</sup>.

Sin embargo, en la reelaboración que Sófocles presenta del mito, la figura cambia considerablemente jugando, efectivamente, un papel pasivo que refuerza a la figura de Antígona. Desde nuestro presente puede parecer que Antígona es un personaje extremadamente positivo, pues se revela ante el poder injusto de su tío, mientras que Ismene es un personaje pasivo que interioriza su dependencia<sup>239</sup>. Sin embargo, si tratamos de no juzgar a los personajes desde los presupuestos de nuestra época vemos como Ismene se mostraba como un personaje más positivo, mientras que la figura de Antígona puede desidealizarse considerable, sin que ello reste importancia a la enorme influencia que tiene en nuestra época<sup>240</sup>.

<sup>237</sup> PICKLESIMER, María Luisa, *Ismene...*, pp. 219-220.

<sup>238</sup> PICKLESIMER, María Luisa, *Hipodamia...*, pp. 417-435.

<sup>239</sup> Véase por ejemplo la interpretación que, desde la psicología, realizan BASALO, Nilda A., «El mito de Antígona», *Feminismo/s*, 6, 2005, pp. 17-31 o GUYOMARD, Patrick, «Antígona, para siempre contemporánea», en *Desde el jardín de Freud: revista de psicoanálisis*, 5, 2005, pp. 68-77.

<sup>240</sup> Por ejemplo, en el caso de María Zambrano, véase al respecto: PICKLESIMER, María Luisa, «ANTIGONA: de Sófocles a María Zambrano», en *Florentia Iliberritana*, nº 9, 1998, pp. 361-376; SANCHIS, Jordi, «Desde la tumba de Antígona», en *Asparkía*, nº. 3, 1994, pp. 75-90.

En la versión de Sófocles, es Ismene quien encarna el ideal femenino de la *pólis*, ya que es ella quien es sumisa ante Creonte, su tío y gobernador de Tebas, e insta a Antígona a obedecer y mantenerse en silencio<sup>241</sup>.

Antígona actúa, dentro de su rol, por amor hacia su hermano Polinices, es decir, dentro de la esfera familiar, pero de una manera excesiva<sup>242</sup>. Ella no entiende de las guerras que pertenecen a la esfera masculina. Al intentar llevar a cabo el rito prohibido, no hace sino asumir la conducta tradicional femenina, fiel a los roles que establece la tradición del *oikos*, según los cuales es competencia suya y de Ismene, como mujeres allegadas al muerto, procurar los últimos cuidados al cadáver de su hermano<sup>243</sup>. La defensa de la democracia no la hace Antígona, sino que ésta se pone en boca de un varón: Hemón. Sin embargo, Antígona se sale de su ámbito al desobedecer a la autoridad establecida, al rey<sup>244</sup>, por lo cual es condenada a la soledad que debía acabar en muerte. Su peor castigo es morir sin haber cumplido con el ideal que le correspondería a una mujer, esto es, estar casada y tener hijos<sup>245</sup>, preocupación que también afecta a Electra, tanto en la versión de Sófocles como en la de Eurípides<sup>246</sup>. De ello se lamenta en la obra de Sófocles

*Y ahora me lleva, tras cogermme en sus manos, sin lecho nupcial, sin canto de bodas, sin haber tomado parte en el matrimonio ni en la crianza de hijos, sino que, de este modo, abandonada por los amigos, infeliz, me dirijo viva hacia los sepulcros de los muertos*<sup>247</sup>.

Ismene, por su parte, sí es consciente de la injusticia cometida por su tío, y está disconforme con ella, sin embargo actúa sin *hybris*, con mesura, siendo consciente de sus limitaciones, que son las propias de su género. Obedece, no por una pasividad innata, sino por su educación. Ella está de acuerdo con los deseos de su hermana, pero no en que pueda actuar «varonilmente», de forma impropia de su género. Antígona morirá y ella vivirá, pero quedará sola, sin un padre o un hermano en quien apoyarse.

<sup>241</sup> ORSI PORTALO, Rocío, «Vírgenes y mártires. Dos escenarios premodernos», en HUGUET, Montserrat; GONZÁLEZ MARÍN, Carmen (eds.), *Género y espacio público. Nueve ensayos*, Dykinson, Madrid, 2008, pp. 10-27, esp. pp. 13-17.

<sup>242</sup> De hecho, la reivindicación del papel tradicional de las mujeres en los funerales no la realiza de un modo piadoso, sino como una forma de lograr la gloria y el renombre (*kleos*). La muerte de Antígona será asimilada a la de un soldado muerto por la patria, es decir, a la imagen de la virilidad por excelencia: IRIARTE, Ana, «Antígona», en <<http://antiqua.quipuzkoakultura.net/pdf/iriart.pdf>> [última consulta 18-I-2011] esp. pp. 5-6.

<sup>243</sup> SCABUZO, Susana, «Hombres hablando de mujeres», en CABALLERO, Elisabeth; HUBER, Helena; RABAZA, Beatriz (comps.), *El discurso femenino en la literatura grecolatina*, Homo Sapiens ediciones, Rosario, 2001, pp. 207-228, esp. pp. 210-211.

<sup>244</sup> Aunque se trata de un acto de rebeldía política (las disposiciones de Creonte tienen rango de ley), también se trata de una rebeldía de carácter familiar, ya que Creonte es el único varón superviviente de la familia y por tanto *kyrios* de Antígona.

<sup>245</sup> ZARAGOZA GRAS, Joana, *La mujer como sujeto pasivo de la literatura griega...*, pp. 10-32.

<sup>246</sup> Soph., *El* 164-166; Eur., *El* 1198-2000.

<sup>247</sup> Soph., *Ant.* 915-920.

En cuanto a Creonte, éste actúa de un modo impío, actuando contra los dioses al negarse a dar sepultura a un enemigo que es a la vez su sobrino. Encontramos un choque entre dos tipos de religiosidad diferentes:

*por una lado una religión familiar, puramente privada, limitada al círculo estrecho de los parientes cercanos, los phíloi, centrada en el hogar doméstico y el culto a los muertos; por otro, una religión pública donde los dioses titulares de la ciudad tienden finalmente a confundirse con los valores supremos del Estado*<sup>248</sup>.

El rey antepone el bienestar del reino a cualquier cosa, incluso a las reclamaciones del *oikos*<sup>249</sup>. Es por ello que Polinices es visto como un traidor por Creonte, merecedor del máximo castigo, mientras que Eteocles, defensor de la ciudad, merecía los mayores honores<sup>250</sup>. Por otra parte, Creonte trata de defender frente a Antígona su virilidad, pero lo hace dejándose llevar por la *hýbris*. Su castigo será el impuesto a Antígona: la soledad pues, habiendo perdido ya a un hijo varón durante la guerra, a Meneceo, perderá al otro, Hemón, y a su esposa.

Como dice Cantarella:

*el enfrentamiento entre Antígona y Creonte no solamente expresa el conflicto entre el derecho y la valoración de sus fundamentos, sino también todos los conflictos que reaparecen una y otra vez como constantes en la experiencia humana: la oposición entre hombres y mujeres, entre generaciones, entre individuo y sociedad, entre vivos y muertos, entre el ser humano y la divinidad. Estos temas están también presentes en otros autores y en otras obras, pero nunca como en Antígona se recogen en un mismo contexto y dentro de un discurso único e inseparable*<sup>251</sup>.

## LOS EPÍGONOS

La expedición de los Siete contra Tebas fue un fracaso, pero diez años después de la primera guerra sus hijos, conocidos con el nombre de los Epígonos, jurarían vengar a sus padres. Ellos eran: Alcmeón y Anfíloco (este último no figura en Higino), hijos de Anfírao; Egíaleo, hijo de Adrasto; Diomedes, hijo de Tideo; Prómaco, hijo de Partenopeo (llamando Tlesímenes o Biantes por Higino); Esténelo, hijo de Capaneo; Tersandro, hijo de Polinices; Euríalo, hijo de Mecisteo (no figura en Higino); Polidoro, hijo de Hipomedonte (recogido por Higino, pero no por Apolodoro)<sup>252</sup>.

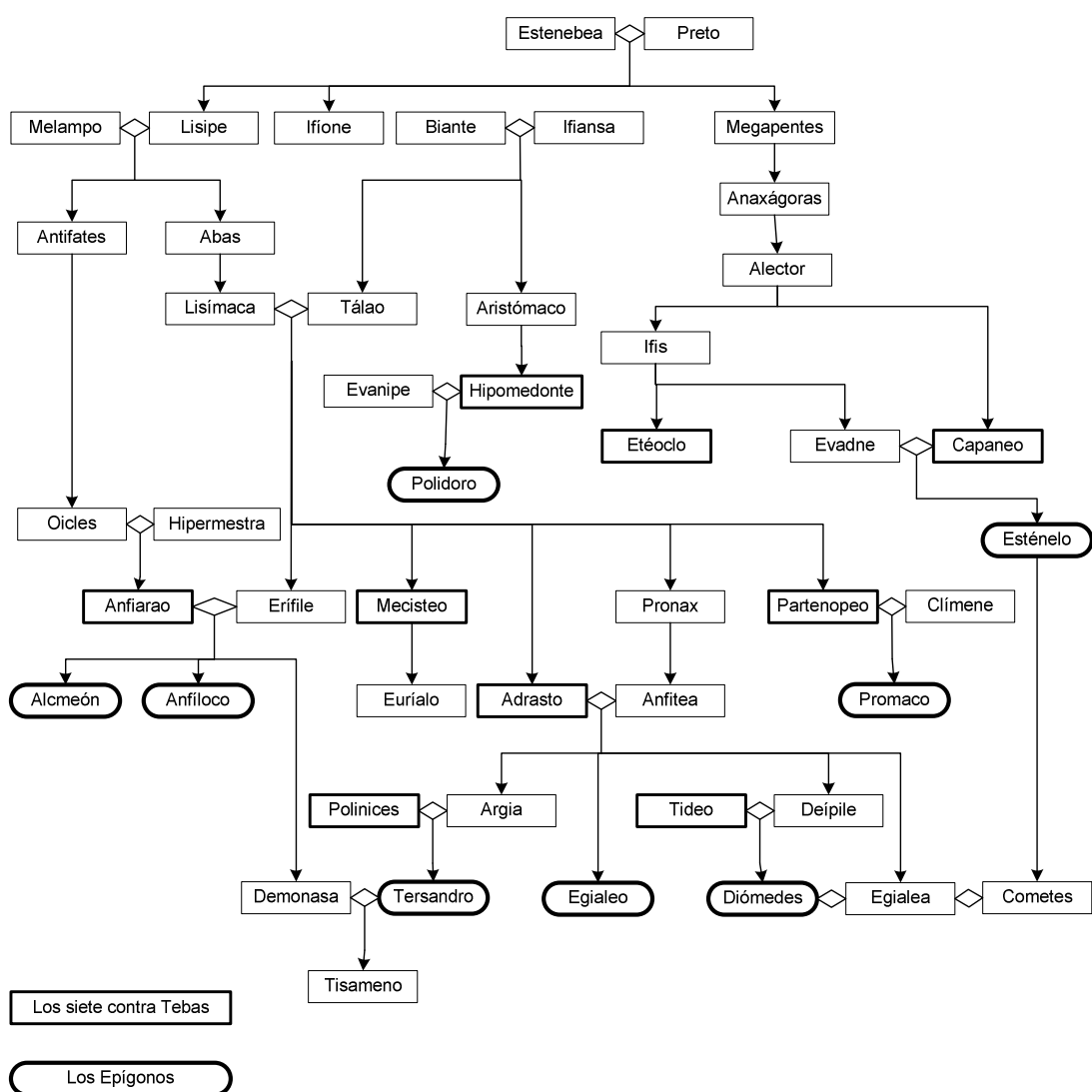
<sup>248</sup> VERNANT, Jean Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre, *Mito y tragedia en la Grecia antigua I...*, p. 36.

<sup>249</sup> De forma opuesta a su actuación durante la guerra, donde prefería salvar a su hijo Meneceo, antes que salvar a la ciudad: Eur., *Phoen.* 952-976.

<sup>250</sup> BUXTON, Richard, *Todos los héroes de Grecia...*, pp. 167-168.

<sup>251</sup> CANTARELLA, Eva, *El dios del amor...*, p. 69.

<sup>252</sup> Hyg., *Fab.* 77; Apollod., *Bibl.* III, 7, 3; Paus. IX, 5, 13.



El Oráculo de Delfos vaticinó que obtendrían la victoria si al mando de ellos se ponía Alcmeón, hijo de Anfiarao. Sin embargo, tal y como había sucedido con su padre, él no deseaba atacar Tebas, motivo por el cual discutiría con su hermano Anfíloco. De modo similar a como sucedió en la primera expedición entre Adrasto y Anfiarao, Anfíloco y Alcmeón dejarán en manos de Erífíle la decisión.

Tersandro, el hijo de Polinices, que estaba casado con Demonasa, hermana de Anfíloco y Alcmeón, actuaría del mismo modo que su padre, sobornando a Erífíle (madre de su esposa), en esta ocasión con el peplo de Harmonía.

De nuevo Erífíle se decidió por la guerra, y Alcmeón fue a ella, como su padre, de mala gana<sup>253</sup>.

Tal y como sucedió en la expedición de los Siete contra Tebas, es Erífíle quien tiene la facultad de elegir entre la guerra y la paz. El mito muestra, de manera clara, la

<sup>253</sup> Apollod., *Bibl.* III, 7, 2; Diod. Sic. IV, 66, 1-3.

inestabilidad del juicio femenino, que se basa en este caso en la vanidad, así como la insensatez de los hombres que complacen su codicia.

Si bien los preparativos de la guerra son muy similares a la anterior, ésta será diferente en su desarrollo.

Los Epígonos comenzaron devastando las aldeas circundantes a Tebas. Laodamante, hijo y sucesor en el trono de Eteocles, encabezó a las tropas tebanas y logró acabar con la vida de Egialeo, hijo de Adrasto, que habría muerto, según Higino, en compensación por el hecho de que su padre se salvase<sup>254</sup>. Adrasto, el último de los Siete contra Tebas, moriría de pena poco después.

Pero pronto la guerra se tornó favorable para los Epígonos, pues el propio Laodamante moriría a manos de Alcmeón<sup>255</sup>.

Muerto Laodamante, los tebanos se retirarían, buscando refugio en el interior de las murallas, donde el adivino Tiresias aconsejaría que enviasen un heraldo para pactar, ganando tiempo de este modo para poder evacuar la ciudad.

El adivino moriría poco después junto a la fuente Tifusa. Los tebanos exiliados fundarían la ciudad de Hestiea, mientras que los argivos, al enterarse de la fuga de los tebanos, entraron en la ciudad y derribaron las murallas que construyeran Zeto y Anfión.

Los tebanos habían prometido que entregarían el más valioso botín que encontraran en la ciudad, así pues decidieron enviar, junto a otros tesoros, a Manto, la hija de Tiresias, y también adivina como él<sup>256</sup>. Formar parte del botín de guerra está unido al destino de las mujeres de la ciudad derrotada. Tendremos ocasión de profundizar en ello cuando analicemos los mitos relativos al fin de Troya, pero como vemos, las mujeres no sólo pierden a sus familiares en la guerra, sino que se convierten en esclavas de los vencedores, siendo así doblemente dependientes: por ser mujeres y por ser derrotadas y por lo tanto degradadas al status de esclavas o concubinas.

El poder sobre la derruida Tebas pasaría a manos de Tersandro quien, andando el tiempo, combatiría en la guerra de Troya, muriendo en Misia a manos de Télefo, el hijo de Heracles<sup>257</sup>. En el trono le sucedería Tisámeno (que no debe ser confundido con el hijo de Orestes, del mismo nombre), el hijo que había tenido con Demonasa, la hija de Anfírao y Erífíle, pero siendo demasiado joven para ejercer el poder sobre el contingente beocio en la guerra de Troya, este pasaría a manos de Peneleo y Leito. Peneleo moriría a manos de Eurípilo, hijo de Télefo, convirtiéndose Tisámeno en rey de Tebas, dejando, tras un reinado pacífico, el trono a su hijo Autesión. Cuando éste

<sup>254</sup> Hyg., *Fab.* 71, 1.

<sup>255</sup> Apollod., *Bibl.* III, 7, 3; Paus. IX, 5, 13; 8, 6; 9, 4; 19, 2.

<sup>256</sup> Apollod., *Bibl.* III, 7, 4; Diod. Sic. IV, 66, 6 (que llama a la hija de Tiresias Dafne, en lugar de Manto); Paus. VII, 3, 3; IX, 33, 2.

<sup>257</sup> Sobreviviría, sin embargo, en Verg., *Aen.* II, 261, ya que formará parte de los guerreros que se ocultaron en el caballo de madera.

participó con los Heraclidas en la invasión del Peloponeso, el trono de Tebas pasó a Damasicton, nieto de Peneleo.

La barrera entre el mito y la historia, entre la Tebas histórica y la heroica se difumina. Algunos de los epígonos participarían más adelante en la guerra de Troya, con cuya caída acabó la Edad de los Héroes. Tras la muerte de quienes combatieron junto a las murallas sagradas de Tebas y Troya la relación entre hombres y dioses dejará de ser directa. Pero antes de hablar sobre el origen y la caída de Troya, merece la pena que nos detengamos en la figura del líder de los epígonos, Alcmeón.

### ALCMEÓN

La historia de Alcmeón era narrada por un poema épico arcaico del que sólo se conservan algunos fragmentos y que servía de unión entre el ciclo tebano y el troyano, explicando porqué algunos de los Epígonos no acuden a la convocatoria de Agamenón para la guerra de Troya<sup>258</sup>.

Alcmeón descubriría que su madre Erífile había sido sobornada para que él acudiese a la guerra, lo cual indignó aún más al hijo de Anfírao, que se decidirá a vengar la muerte de su padre, acabando con la vida de su propia madre, por mandato de Apolo<sup>259</sup>, bien en solitario, o bien con la ayuda de su hermano Anfíloco. El mito es similar al más conocido de la saga de los Átridas de Orestes, que acaba con la vida de su madre, Clitemnestra, en venganza por la muerte de su padre Agamenón. Al igual que Orestes, Alcmeón sería perseguido por las Erinias de su madre, enloqueciendo por ello, mostrándose así la inevitable maldición que cae sobre cualquier hijo que mata a su madre, incluso si es para aplacar al espíritu de su padre asesinado. Las Erinias vengativas constituyen una de los pocos medios, si no de resistencia, sí al menos de venganza, de los que disponen las mujeres. Sin embargo, se ve también ampliada la diferencia de género en este aspecto, pues tanto Orestes como Alcmeón lograrán ser purificados. No existe, sin embargo, purificación posible para la mujer que acabe con la vida de su padre.

Apolodoro<sup>260</sup> narra una historia interesante, citando a Eurípides, que la contaría en una de sus dos tragedias sobre Alcmeón. Durante su locura, Alcmeón habría engendrado con Manto, la hija de Tiresias, a Anfíloco y a Tisífone, llevando a los niños a Corinto para que fuesen criados por el rey Creonte. Pero la mujer del rey, celosa por la belleza de Tisífone, la vendería como esclava, temiendo que Creonte la hiciese su esposa. Andando el tiempo Alcmeón compraría a su propia hija como esclava, sin reconocerla hasta pasado cierto tiempo. Más tarde, regresando a Corinto, recuperaría a

---

<sup>258</sup> *Fragmentos de Épica Griega Arcaica*. Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé Pajares. Gredos, Madrid, 1979, pp. 80-81.

<sup>259</sup> Apollod., *Bibl.* III, 7, 5; Tuc. II, 102, 5-6; Diod. Sic. IV, 67, 7; Paus. VIII, 24, 7- 10; Ov., *Met.* IX, 407-417; Hyg., *Fab.* 73.

<sup>260</sup> Apollod., *Bibl.* III, 7, 7.



su hijo Anfíloco quien, siguiendo un oráculo de Apolo, marcharía al Epiro donde fundaría la ciudad de Argos Anfílóquico<sup>261</sup>.

Retomando el hilo de la exposición, sobre el mito de Alcmeón, éste trataría de purificarse por el matricidio cometido dirigiéndose en primer lugar a Arcadia, a la casa de su abuelo Oicles, y desde allí a Psófide, donde sería purificado por Fegeo, que le daría por esposa a su hija Arsínoe a quien Alcmeón entregaría, como regalo de boda, el collar y el peplo de Harmonía<sup>262</sup>. Los divinos regalos que recibiese Harmonía seguirían desencadenando funestas consecuencias a los mortales que los poseyesen.

El país se volvió estéril a causa de la presencia en él del matricida Alcmeón, que se vio obligado a partir, debiendo ser purificado, según el oráculo, en una tierra formada después del asesinato de su madre. Alcmeón acabaría su peregrinaje en la desembocadura del río Aqueloo. El dios río, el más grande y reverenciado de todos los hijos de Océano y Tetis, no sólo le purificó sino que además le entregó en matrimonio a su hija Calírroe<sup>263</sup>.

También Orestes se refugiaría bajo la protección de Atenea, perseguido por las Erinias de Clitemnestra, en un terreno de aluvión arrancado al Escamandro, un terreno libre de la maldición de su madre<sup>264</sup>.

Calírroe, enterándose de que Arsínoe poseía el collar y el peplo de Harmonía, presionará a Alcmeón para que se los entregase a ella, negándose a convivir con él hasta que lo hiciese.

Alcmeón volvería a casa de Fegeo, reclamando a su primera esposa, Arsínoe, los presentes que le había hecho por su boda. Alcmeón utilizaría el pretexto de que debía consagrar el collar y el peplo en el templo de Delfos para poder recibir el perdón por el asesinato de su madre. Fegeo dio permiso a Arsínoe para devolver los divinos objetos a Alcmeón, pero un criado de éste traicionó a su señor, revelando a Fegeo el auténtico destino del collar y el peplo. Ciertamente existe bigamia en el caso de Alcmeón, como expone Vernant siguiendo a L. Gernet<sup>265</sup>, pero esta bigamia es conflictiva, basada en engaños y traiciones, y en ningún caso es aceptada, como tampoco lo es la bigamia de Helena.

Fegeo no podía hacer nada contra Alcmeón, ya que éste era su huésped, así que envió a sus dos hijos varones, Prónoo y Agenor<sup>266</sup>, a tenderle una emboscada y acabar con su vida.

Arsínoe reprochará a sus hermanos la muerte de Alcmeón, por lo que fue encerrada por ellos en un arca, entregándola como esclava del arcadio Agapénor, acusándola del

<sup>261</sup> Tuc. II, 68, 3.

<sup>262</sup> Apollod., *Bibl.* III, 7, 5; Paus. 8, 24, 8.

<sup>263</sup> BREWSTER, Harry, *The river gods of Greece...*, p. 14.

<sup>264</sup> Aesch., *Eum.* 397, ss.; Tuc. II, 102, 5.

<sup>265</sup> VERNANT, Jean Pierre, *Mito y sociedad...*, pp. 56-57.

<sup>266</sup> Apollod., *Bibl.* III, 7, 6. Reciben el nombre de Témeno y Axión en Paus. VIII, 24, 10.

asesinato de Alcmeón. Arsíone se convierte en dependiente, en esclava de Agapénor, sin tener oportunidad de defenderse, viéndose aquí claramente el estado de indefensión de la mujer.

Mientras tanto, Calírroe, que en ese momento estaba siendo cortejada por Zeus, pide al dios que le ayude a vengar a Alcmeón, convirtiendo a los hijos que había concebido con él, Anfótero y Acarnán, en adultos<sup>267</sup>.

Anfótero y Acarnán mataron a Prónoo y Agenor y se dirigieron a continuación a Psófide, entrando en el palacio y dando muerte a Fegeo y a su mujer. De nuevo, la mujer se encuentra en estado de indefensión y muere como venganza de un acto en el que ella no había sido responsable.

Finalmente, Anfótero y Acarnán informaron a su madre de lo sucedido y, por orden de Aqueloo, llevaron el collar y el peplo a Delfos dedicando los objetos al dios Apolo. Se dirigirían después hacia Epiro, donde reunirían colonos y poblarían Acarnania.

Con el collar y el peplo divinos en el templo de Delfos acaba la mítica Edad de los Héroes, los mundos divino y mortal se separan, quedando perfilado el rito como la forma de relación por excelencia entre dioses y mortales, marcando de este modo la distancia y el sometimiento de estos últimos<sup>268</sup>.

### GÉNERO Y GUERRA EN LA MITOLOGÍA GRIEGA.

El linaje tebano iniciado con el matrimonio entre Cadmo y Harmonía (la «Concordia») no destacará por la paz, sino por la discordia y los conflictos en su seno, disputas familiares que afectarán a todo el reino. Harmonía, hija de Ares y de Afrodita, es hermana de Deimos («Miedo») y Fobos («Terror») que acompañan a Ares en la batalla. Lo regalos que recibirá en su boda (el peplo y el collar) provocarán terribles desgracias a su linaje, de modo similar a la manzana de la Discordia entregada en la boda de Tetis y Peleo, dones que, como los recibidos de Pandora por los dioses, serán enormemente peligrosos para los mortales.

Las familias dominantes en Tebas serán, como Harmonía, descendientes de Ares a través de los Espartoi, aguerridos varones nacidos autóctonos de los dientes del Dragón sembrados por Cadmo<sup>269</sup>. Los Espartoi tebanos (como los sembrados por Jasón en la Cólquide) se encuentran íntimamente ligados a la soberanía. Sin ellos no existiría la población de Tebas<sup>270</sup>, y los reyes necesitarán casarse con mujeres de los linajes Espartoi

<sup>267</sup> Apollod., *Bibl.* III, 7, 6; Ov., *Met.* IX, 413 ss.

<sup>268</sup> Vid. WULFF ALONSO, Fernando, «Mito y Rito: la construcción de las divinas dependencias en el mundo griego», en *ARYS*, n° 3, 2000, pp. 3-10; *Ibidem*, *La fortaleza asediada...*, esp. pp.205-206.

<sup>269</sup> El Dragón sería, siguiendo a Mircea Eliade, *un símbolo a la vez de la «autoctonía» y de la soberanía primordial*, ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas. I De la edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 346.

<sup>270</sup> VIAN, Francis, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les spartes*, Librairie C. Klincksieck, Paris, 1963, p. 160.

para legitimar su poder. La relación de los Espartoi con Ares puede explicar su carácter belicoso.

Tebas será un reino constantemente en guerra desde su origen, con el fratricida combate entre los Espartoi, de los que sólo cinco sobrevivirán. Con el rapto de Crisipo por parte de Layo estallará el conflicto y el linaje tebano será maldecido por Pélope. Crisipo será liberado pero se suicidará por la vergüenza. El conflicto entre los hijos de Layo provocará la guerra de los Siete contra Tebas, la expedición de Teseo para recuperar los cuerpos insepultos de los atacantes y finalmente la guerra de los Epígonos que provocará la destrucción de Tebas.

Aunque los combatientes en estos conflictos son varones, las mujeres tendrán un papel importante en ellos.

Es necesario tener en cuenta, en lo referente a la relación entre guerra y género que, al igual que el feminismo es un fenómeno contemporáneo, no pudiéndose hablar por tanto de movimientos feministas en la Edad Antigua<sup>271</sup>, también lo es el pacifismo y, si bien es cierto que existía una concepción polar que equiparaba al hombre en combate con la mujer dando a luz, la unión mujer-pacífica, hombre-violento es una construcción realizada por ideologías esencialistas patriarcales y, más recientemente, por algunos feminismos<sup>272</sup>. Como dice María Dolores Mirón, el concepto de la paz en Grecia estaba íntimamente unido al de fertilidad, que era un principio femenino, y la misma paz se personifica como mujer y como atributos femeninos<sup>273</sup>. Esta personificación de la paz en el mundo clásico, a través de las figuras de Eiréne y Pax, ha sido analizada por Cándida Martínez López<sup>274</sup>, quien opone a Eiréne, figura femenina, miembro de un coro de diosas, las Horas, frente Ares, dios masculino individualizado, que representa a la guerra. El panteón es muy complejo y entre sus divinidades se establecen múltiples

<sup>271</sup> Coincidimos en este aspecto con M<sup>a</sup> Gloria González Galván, quien no comparte la idea de algunos estudiosos que llegan incluso a hablar de la existencia de una corriente feminista en algunos autores griegos, ya incluso desde Homero, y que llegaría hasta el belenismo. Pensamos que el movimiento feminista se caracteriza por partir precisamente de la mujer, cosa que estaba muy lejos de ocurrir en la civilización griega, por lo cual nos parece muy osado hablar de algún rastro de presencia feminista en la literatura griega (GONZÁLEZ GALVAN, María Gloria, *Estudio sobre la mujer en la poesía belenística...*, p. 283).

<sup>272</sup> Nos referimos a algunos feminismos de la diferencia y especialmente al ecofeminismo que asume la identidad mujer-naturaleza-paz. Las fuentes no consideran a las mujeres como pacíficas por naturaleza, sino que se estima que las actitudes y prácticas pacíficas son las más apropiadas para ellas, tal y como expone DOLORES MIRÓN, María Dolores, «Nada que ver con Ares: mujeres y gestión de conflictos en la Grecia antigua», en DOMÍNGUEZ ARRANZ, Almudena, *Mujeres en la Antigüedad Clásica: género, poder y conflicto*, Sílex, Madrid, 2010, pp. 55-76, esp. p. 72; Eadem, «Las madres vengadoras: mujeres, paz y violencia en la Grecia antigua», CID LÓPEZ, Rosa María, *Madres y maternidades. Construcciones culturales en la civilización clásica*, KRK, Oviedo, 2009, pp. 67-90, esp. pp. 69-70.

<sup>273</sup> MIRÓN PÉREZ, María Dolores, «Historia de las mujeres e historia de la paz: investigación y perspectivas desde el mundo griego antiguo», en VV.AA., *La Historia de las mujeres: una revisión historiográfica*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2004, pp. 167-183, p. 172.

<sup>274</sup> MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida, «Eirene y Pax. Conceptualización y prácticas pacíficas femeninas en las sociedades antiguas», *Arenal*, 5: 2, 1998, pp. 239-261; Eadem, «Las mujeres y la paz en la historia. Aportaciones desde el mundo antiguo», en MUÑOZ MUÑOZ, Francisco A., LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (eds.), *Historia de la paz. Tiempos, espacios y actores*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2000, pp. 255-290, esp. pp. 269-280.

conexiones, no pudiendo estudiarse sus características por separado. Así, aunque la fertilidad puede relacionarse con Deméter o con las Horas, también lo hace con Eros, y aunque la guerra se vincule a Ares, también lo hace a Atenea, por ejemplo. Del mismo modo debemos tener en cuenta que, si Eiréne es una figura femenina, también lo son Eris, Némesis, las Keres o las Erinias<sup>275</sup>.

Aristófanes presenta en escena, en su comedia *Lisístrata*, a las mujeres tratando de que los varones pusiesen fin a la guerra<sup>276</sup>, pero Plutarco presentará, en los apotegmas lacedemonios, a una madre espartana diciéndole a su hijo que retornase con su escudo o sobre él, es decir, instigándole a seguir su rol de género, a cumplir su papel como guerrero<sup>277</sup>. El mayor orgullo de una mujer es producir soldados para la ciudad<sup>278</sup>.

Las fuentes presentan a mujeres tanto tratando de convencer a varones de que actúen virilmente, según su rol, como tratando de «feminizarlos». Cuando las mujeres o los varones se comporten de una manera inapropiada para su sexo surgirá el conflicto, y las consecuencias serán desastrosas, sobre todo el caso de las disputas surgidas dentro del seno de las familias gobernantes, en las que lo doméstico y lo público se asimilará. Quizás el ejemplo más claro de esto sea el rapto de Helena que es, como dice Francisco Javier González García, «un problema de orden privado que atañe a la familia de Menelao: buscar la justa compensación y venganza por la afrenta infligida por el hijo de Príamo a la casa de Agamenón y Menelao. Sin embargo este problema particular que se les plantea a los Átridas desborda los límites de su propia familia, llegando a involucrar en la acción de venganza a todo el mundo griego»<sup>279</sup>.

El único papel que se les permite asumir a las mujeres en una guerra o conflicto es el de mediadora, como actúa Yocasta en la disputa entre Creonte y Edipo o entre sus dos hijos, o la mediación de Etra ante su hijo Teseo en *Las suplicantes*. Yocasta fracasará en la mediación y Etra provocará con su intervención, aunque fuese justa su causa (desde los valores griegos), una nueva y nefasta guerra<sup>280</sup>. También Erífile mediará en el conflicto

<sup>275</sup> Figuras que, desde nuestro punto de vista, no son completamente funestas por ser seres nocturnos femeninos o porque nazcan por partenogénesis femeninas según plantea FERNÁNDEZ GARCÍA, Verónica, «Nacer de hombre nacer de mujer, los nacimientos partenogénicos de las generaciones anteriores a los dioses olímpicos», Foro de educación, nº 11, pp. 209-226, es. pp. 215ss, sino que contribuyen al mantenimiento del orden cósmico a través de la administración del castigo y la justicia, vid. PÉREZ MIRANDA, Iván; CARBÓ GARCÍA, Juan Ramón, «Hijas de la Noche (I): mito, género y nocturnidad en la Grecia antigua», en *ARYS (EN PRENSA)*.

<sup>276</sup> MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida, *Las mujeres y la paz en la historia...*, esp. pp. 279ss.; Eadem, *Eirene y Pax...*, esp. pp. 251ss.

<sup>277</sup> Como dice María Dolores Mirón: *La función de reproducir el cuerpo cívico significaba que las mujeres también participaban en la reproducción del sistema ideológico dominante y, por tanto, de la ideología militarista. Y podían exigir de los hombres que actuasen como se esperaba de ellos, y ello implicaba que cumpliesen correctamente con su papel de género como guerreros. Sin embargo, esta actitud deseable podría entrar en un terreno resbaladizo cuando las mujeres daban un paso más e incitaban a los hombres a emprender una guerra o cualquier acto violento* (MIRÓN PÉREZ, María Dolores, *Las madres vengadoras...*, esp. p. 71).

<sup>278</sup> Vid. IRIARTE GOÑI, Ana, *De Amazonas a Ciudadanos. Pretexto ginocrático y patriarcado en la Grecia antigua*, Akal, Madrid, 2002. P. 147ss.

<sup>279</sup> GONZÁLEZ GARCÍA, Francisco Javier, *Los pretendientes de Helena...*, esp. p. 145.

<sup>280</sup> DOLORES MIRÓN, María Dolores, *Nada que ver con Ares...*, p. 72.

entre su esposo Anfiarao y su hermano Adrasto pero, movida por la codicia y la vanidad, se dejará sobornar por Polinices, enviando así a Anfiarao a la guerra en la que el adivino sabía que moriría. Posteriormente Erífyle mediaría también entre sus dos hijos y volvería a ser sobornada, esta vez por Tersandro, el hijo de Polinices, para que tomase la decisión de enviarlos a la guerra. Tersandro moriría un tiempo después a manos de Télefo, cuya esposa, Astíoque, actuará de manera similar a Erífyle, siendo sobornada con riquezas divinas (la vid de oro que Zeus entregó a Ganimedes) y enviando así a su hijo Eurípilo a la guerra de Troya, en la que encontraría una muerte segura. Pero antes de morir, Eurípilo acabará con la vida de Peneleo, sucesor de Tersandro en el mando del ejército beocio.

Como vimos en el capítulo anterior, Alcmena también jugaría un papel fundamental dentro de las guerras dinásticas de los Perseidas, negándose a casarse o consumir el matrimonio con Anfitrión hasta que este vengase a sus parientes cercanos, provocando así la guerra contra Pterelao<sup>281</sup>.

Las mujeres míticas pueden jugar un papel importante en el inicio de los conflictos, como vimos también en el caso de Helena, pero además podrán ser decisivas en la resolución del mismo, especialmente cuando el conflicto implica al padre y a otro varón que puede ser llegar a ser su esposo. De este modo, Escila, hija de Niso, traicionará a su padre arrancándole el cabello que le hacía invencible, dando así la victoria a Minos ante la promesa de que se casaría con ella, o Cometo, que hará lo mismo con su padre, Pterelao, que sería derrotado por Anfitrión. Tanto Minos como Anfitrión, lejos de recompensar el gesto de amor, castigarían el acto traidor con la muerte<sup>282</sup>. Ellas han traicionado a su padre, pero esta traición afecta no sólo al ámbito doméstico, sino también al público<sup>283</sup>. El propio Minos será traicionado también por su hija, que se enamorará de Teseo. Esta deslealtad y antipatriotismo es reprobada contundentemente en los mitos; de hecho parece existir una relación entre la fuerza del castigo y el daño causado a la patria: si el reino es conquistado por el invasor la mujer es asesinada por este, si la traición afecta menos al ámbito público la mujer es abandonada, como en los

<sup>281</sup> Vid. WULFF ALONSO, Fernando, *La fortaleza asediada...*, esp. p. 102.

<sup>282</sup> El motivo se repite en otros mitos como el de Aletes, que tomará Corinto gracias a la hija del rey Creonte, que le abrirá las puertas de la ciudad ante la promesa de matrimonio; también Pisídice, hija del rey de Mitimna en Lesbos, traicionaría a su padre abriendo las puertas de la ciudad a Aquiles quien, tras la conquista, mandaría lapidar a Pisídice. La mitología romana presenta una historia muy similar, la de Tarpeya, hija de Espurio Tarpeyo, quien enamorada del sabino Tacio le introduciría junto a sus hombres en el Capitolio ante la promesa de matrimonio. Tacio no cumplirá esta promesa, sino que ordenará aplastar a la doncella bajo el peso de los escudos de sus soldados. Es un motivo recurrente el de la princesa que traiciona a su padre ante la promesa de matrimonio y posteriormente es asesinada o abandonada como en el caso de Medea, que ayuda a Jasón y es posteriormente repudiada o los de Ariadna, que ayuda a Teseo, y Calíroeo, hija de Lico, que ayuda a Diomedes, siendo ambas abandonadas.

<sup>283</sup> Frente a las mujeres que traicionan a sus padres para favorecer a sus amados encontramos a las hijas fieles que llegarán a traicionar a sus maridos en favor del linaje paterno (afectando del mismo modo la esfera política), como en el caso de Ágave que asesinará a Licoterses asegurando el traspaso de poder en Iliria a manos de Cadmo. También Ilíone, en el linaje troyano, traicionará a su esposo beneficiando a su propio linaje. Ambas serán buenas hijas, pero esposas y madres terribles (las dos provocarán la muerte de sus hijos).

casos de Ariadna (hija de Minos) y Calírroe (hija de Lico) cuyas traiciones a sus padres no suponen la conquista del reino (Creta y Libia respectivamente), o la de Medea (en la Cólquide) que conseguirá incluso el matrimonio, aunque posteriormente sea repudiada por uno más conveniente para Jasón. El matrimonio, como hemos visto, forma parte de la red de intercambios aristocráticos de dones y contra-dones, permitiendo establecer alianzas entre dos linajes (o poner fin a rencillas, como en el caso de Erífíle, entregada en matrimonio para acabar con la disputa entre Adrasto y Anfiarao). Las mujeres traidoras, que pierden la relación con su familia, ya no serían útiles para la creación de estas redes por lo que el matrimonio con ellas no es conveniente.

Al igual que el matrimonio de las hijas de Tíndáreo con Agamenón y Menelao es lo que posibilitará la capacidad de los Átridas de reunir un enorme ejército que permita vencer a la poderosa Troya, es el matrimonio de las hijas de Adrasto con Tideo y Polinices lo que hará posible la creación del ejército de los Siete contra Tebas. Aunque Déipile y Egialea tengan un papel completamente pasivo en la guerra que llevarán a cabo sus esposos, sin ellas no hubiese sido posible la alianza entre los dos rivales enfrentados por su violento carácter, alianza que provocará una de las mayores guerras míticas.

Pero el papel más importante que desempeñan las mujeres es el de víctimas de la guerra en sus diferentes fases. Así, unas morirán sacrificadas contra su voluntad, o voluntariamente. Víctima sacrificial involuntaria serán Ifígenia antes de la guerra de Troya (por su propio padre) o la troyana Políxena durante la misma (por los aqueos). Otras serán víctimas voluntarias, apareciendo en los relatos míticos mujeres que se sacrifican para propiciar la salvación de la ciudad como en los casos de Protogenia y Pandora, hijas de Erecteo (en Atenas<sup>284</sup>), o Macaria, la única hija de Heracles, que ofrecería su vida para asegurar la victoria de los Heraclidas frente a Euristeo.

Pero el papel de víctimas sacrificiales, involuntarias o voluntarias, no es exclusivo de las mujeres<sup>285</sup>. Del mismo modo que los aqueos sacrificarán a Políxena sobre la tumba de Aquiles, este había sacrificado a doce ilustres vástagos de los troyanos sobre la de Patroclo<sup>286</sup>. También aparecen víctimas voluntarias entre los varones como Protesilao (que desembarcará en la Guerra de Troya antes que sus compañeros sabiendo que el primero que pusiese el pie en tierra moriría), Márato, que se sacrificó para dar la victoria a los Dioscuros sobre el Ática, o Meneceo, hijo de Creonte, se quitaría la vida ante las murallas de Tebas, dando la victoria a su reino en la guerra de los Siete.

<sup>284</sup> En la guerra contra Eumolpo, serían conocidas como las Hiacintides (porque el sacrificio se habría hecho en la colina Hiacinto), según otra versión estas serían Antéis, Egléis, Litea, y Ortea, sacrificadas en Atenas durante la guerra con Minos, vid. GRAVES, Robert, *Los mitos griegos...*, p. 339.

<sup>285</sup> Molas Font, por ejemplo, analiza el sacrificio de doncellas como violencia de género en el marco de las guerras, máxima expresión del poder patriarcal (MOLAS FONT, María Dolores, *La violencia contra las mujeres...*, esp. pp. 61-62), pero, pensamos, es necesario completar el análisis con las figuras de jóvenes varones que también pueden víctimas sacrificiales.

<sup>286</sup> En Hom., *Il.* XVII, 336-342 realiza la promesa de hacer ese sacrificio, captura a los jóvenes en. XXI, 26-28, y cumplirá la promesa en XXIII, 175ss.

Tanto en el caso de las mujeres como en el de los varones se trata de víctimas jóvenes que morirán sin descendencia. Las víctimas voluntarias de sacrificio, ya sean varones o mujeres, tienen como objetivo asegurar la victoria en la guerra, pero también aparecen en época de paz, para poner fin a hambrunas o pestes, como en el caso de Frixo y Hele<sup>287</sup>.

Durante las guerras las mujeres serán protegidas por los defensores pues, en el caso de ser derrotada la ciudad, se convertirían, tanto jóvenes como ancianas<sup>288</sup>, en parte del botín, siendo violadas (Casandra) o convertidas en esclavas y concubinas (Hécuba, Hesíone, Tecmesa, Casandra, Andrómaca...). A las esclavas les esperaba una vida entregadas al trabajo doméstico<sup>289</sup> y a complacer sexualmente a su dueño<sup>290</sup>, como al comienzo de la *Ilíada* le dice Agamenón a Crises sobre el destino de su hija Criseida:

*No la pienso soltar; antes le va a sobrevenir la vejez  
en mi casa, en Argos, lejos de la patria,  
aplicándose al telar y compartiendo mi lecho*<sup>291</sup>.

Poco después Néstor animará a los aqueos a no apresurarse a regresar a casa *antes de acostarse con la esposa de alguno de los troyanos y cobrarse venganza por la brega y los llantos de Helena*<sup>292</sup>. De hecho, las mujeres constituirán la parte más importante del botín, como se pone de manifiesto en el caso de Manto, hija de Tiresias, del linaje Espartoi, que será enviada a Delfos por los argivos que habían prometido entregar a Apolo lo más valioso de la presa. Por su parte, los varones serán asesinados cruelmente, tanto los guerreros<sup>293</sup>,

<sup>287</sup> Así, Pasíteia, Téope y Eubule, hijas de Leos en el Ática (para poner fin a una hambruna), o Metíoque y Menipe, hijas de Orión, en Beocia (para poner fin a una peste, vid. DIEZ DE VELASCO, Francisco, «Comentarios iconográficos y mitológicos del poema épico *Miniada*», en *Gerión*, 8, 1990, pp. 73-87, esp. pp. 85-86). Hesíone en Troya y Andrómada en Etiopía serían encadenadas y ofrecidas en sacrificio al monstruo enviado por Poseidón en castigo por la *hybris* de Laomedonte y Casiopea, siendo rescatadas por Heracles y Perseo respectivamente. Cada año una doncella de Eleonte sería sacrificada por sorteo para poner fin a la devastación (Hyg., *Poet. Astr.* II, 40, 3). En cuanto a varones, Isqueno en Olimpia, y Molpis, noble de Élide, se sacrificarán para acabar con hambrunas, de modo similar a las hijas de Leos. Mitos como estos muestran que, aunque en la Edad de Bronce el sacrificio ritual humano estuviese obsoleto, al menos en el pasado imaginario de los griegos estos sí existieron, vid. LLOYD-JONES, Hugh, «Artemis and Iphigeneia», *The Journal of Hellenic Studies*, 103, 1983, pp. 87-102, esp. pp. 88-89.

<sup>288</sup> Aesch., *Sept.* 325-332.

<sup>289</sup> Trabajo que no se limita, como exponen Cándida Martínez y María Dolores Mirón, a acompañar a la señora, peinarla o limpiar la casa, sino que está ligado al mantenimiento de un sistema productivo que tenía en el llamado mundo doméstico una de sus bases, vid. MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida; MIRÓN PÉREZ, María Dolores, «Mujeres esclavas en la Antigüedad: Producción y reproducción en las unidades domésticas», *Arenal*, 7: 1, 2000, pp. 5-40, esp. pp. 7-16.

<sup>290</sup> Como se ve por ejemplo en el caso de Laertes, que renunciará a acostarse con Euriclea (derecho que se le presupone) para no irritar a su esposa (Hom., *Od.* I 427-433). Como dice Borja Antela Fernández, *la victoria entendida como violación de la mujer del enemigo y la conquista como unión sexual son tópicos comunes de la literatura griega, y quizás deban ser comprendidas como algo más que meras metáforas* (ANTELA-FERNÁNDEZ, Borja, «Vencidas, violadas, vendidas: Mujeres Griegas y Violencia Sexual en Asedios Romanos», *Klio*, 90, 2008, pp. 307-322, esp. p. 309).

<sup>291</sup> Hom., *Il.* I, 29-30.

<sup>292</sup> Hom., *Il.* II, 354-356.

<sup>293</sup> Aunque sea posible capturar enemigos para posteriormente pedir rescate, como en el caso de Adresto que pedirá a Menelao que le perdone la vida y le haga rehén en Hom., *Il.* VI, 46-50 (Agamenón lo impedirá), o en Hom. *Il.* XXI 34ss donde Aquiles capturará a Licaón que le implorará inútilmente,

como los dependientes, ya sean ancianos, como el rey Príamo, o niños, como Astianacte, asesinado quizás por temor a que andando el tiempo volviese a poner en pie a la Troya caída, como sugiere Hécuba en *Las Troyanas* de Eurípides<sup>294</sup>. Los niños podían ser asesinados, pero también tomados como esclavos como se aprecia en este pasaje:

*Entonces a Meleagro también su esposa, de bello talle,  
empezó a suplicarle entre lamentos, y le relató todos  
los males que acontecen a las gentes cuya ciudad es conquistada:  
matan a los varones, la ciudad se reduce a cenizas por el fuego,  
y los extraños se llevan hijos y mujeres, de profundos talles*<sup>295</sup>.

Aunque la ciudad atacada logre vencer, también aparecerán víctimas femeninas en ella, es el caso de Ismene que en la versión de Ferécides muere a manos de Tideo. También puede considerarse a Antígona como una víctima de la guerra pues, tras la victoria de Tebas contra los Siete, morirá al oponerse a los mandatos de su tío y *kyrios* con respecto al entierro de su hermano.

En cuanto al bando atacante, las esposas de los participantes también sufrirán las consecuencias de la guerra, independientemente del resultado de la misma. Laodamía se suicidaría tras la muerte de su esposo en la guerra de Troya (Protesilao, cuyo sacrificio permitirá la victoria de su ejército). De modo similar actuará Evadne en la guerra de Tebas, quitándose la vida sobre la tumba de Capaneo. Pero no sólo las esposas de los guerreros muertos en combate pueden ser consideradas víctimas de la guerra. Desde esta perspectiva, las mujeres que ejercen el poder estando su esposo ausente (Clitemnestra, Penélope, Egialea, etc.) también son víctimas de las prolongadas contiendas. Los discursos patriarcales inciden en el peligro que supone que las mujeres ejerzan el poder, favoreciendo la interiorización por parte de estas de su presupuesta incapacidad para gobernar, y de su necesidad de protección. El estar ausente de un esposo o *kyrios* que ejerciese la autoridad patriarcal y las protegiese era una situación no les debía resultar deseable.

---

recordándole que ya otra vez lo había capturado y vendido a Euneo (por una crátera descrita en XXIII 470ss), que obtendría rescate por él. Parece que el interés de los varones capturados reside en el precio que se pueda recibir por su rescate.

<sup>294</sup> Eur. *Tro.* 1160-1161; 1190-1191, vid. PLÁCIDO SUÁREZ, Domingo, «Vencedores y esclavos: las Troyanas de Eurípides», en CALDERÓN DORDA, Esteban; MORALES ORTIZ, Alicia; VALVERDE SÁNCHEZ, Mariano (eds.), *Koinòs Lógos. Homenaje al profesor José García López*, Universidad de Murcia, Murcia, 2006, pp. 817-822, esp. p. 821.

<sup>295</sup> Hom., *Il.* IX, 590-594.



## CAPÍTULO V

### DARDÁNIDAS

*Son nuestras fatigas, las de los infortunados,/ son nuestras fatigas como las de los troyanos./ A poco que triunfemos; a poco que orgullosos/nos sentimos, comenzamos ya/a tener ánimo y buenas esperanzas./ Pero siempre ocurre algo y nos detiene./ Aquiles surge en la trinchera ante nosotros*

*y a grandes voces nos espanta./ Son nuestras fatigas como las de los troyanos./ Pensamos que con arrojo y decisión/vamos a mudar la hostilidad de la fortuna/ y nos echamos fuera a pelear./ Mas cuando llega el momento decisivo,/ el arrojo y decisión se desvanecen;/ se turba nuestra alma y paraliza;/ y en derredor corremos de los muros/ buscando salvarnos en la huida./ Nuestra derrota es, sin embargo, segura. Arriba,/ en las murallas, el treno ya ha empezado./ De nuestros días lloran recuerdos y pasiones./ Con amargura lloran por nosotros Príamo y Hécuba.*

Constantino Cavafis, «Troyanos» (1905)<sup>1</sup>

**D**ESDE los orígenes de la literatura occidental, hasta la actualidad, Troya, y los sucesos que se desarrollaron en torno a la sagrada ciudad, ha estado profundamente arraigada en la mentalidad colectiva. La literatura latina se inauguró con la traducción de Livio Andrónico de la *Odisea* de Homero; el primer libro impreso en inglés fue *Recuyell of the Histories of Troye*, traducción de William Caxton de la traducción al francés de Raoul Lefèvre, de la obra de Guido delle Colonne: *Historia Destructionis Troiae* de 1287. Si evidente es la relevancia que tienen en la actualidad, y como forma de construcción de nuestro imaginario, los sucesos acontecidos alrededor de la ciudad troyana, con adaptaciones literarias, cinematográficas, o a través de otras formas artísticas y de difusión como pueden ser el cómic, los videojuegos o los dibujos animados, mayor es la que tenía en la Antigüedad, cuando los mitos eran considerados verdaderos, y la obra homérica memorizada por los jóvenes en el momento más decisivo de su formación.

Con importantes variaciones, pero también permanencias, la Guerra de Troya estuvo presente en la mentalidad de los griegos y de los romanos desde los poemas orales

---

<sup>1</sup> CAVAFIS, C. P., *Poesía Completa*, Alianza Editorial, Madrid, 1991. Traducción de Pedro Bádenas de la Peña, p. 62.

anteriores a Homero hasta la *Iliada Latina* de Quinto de Esmirna (fl. 400 d. C.), y formando parte de su vida material a través de las múltiples representaciones artísticas que tanta incidencia tienen en la mentalidad de las personas.

Existiendo una cierta, no diremos que suficiente, pero sí relevante, cantidad de estudios de género en torno a algunos episodios de los Labdácidas o los Átridas (debido a la importancia de estos en la tragedia clásica), apreciamos un vacío en el conocimiento de las relaciones de género en Troya antes del inicio de la segunda y definitiva guerra de Troya, la que ocasionaría su caída, y en última instancia, el fin de la Edad de los Héroeos.

La Troya mítica se nos presenta como un escenario ideal para poder analizar y comparar relaciones de género en diferentes niveles.

El marco geográfico en el que se inserta la Troya mítica tendrá una gran importancia para el desarrollo de la casa real troyana, cuya genealogía vamos a tratar de desenmarañar para poder reflexionar sobre ella.

Los ríos situados en las cercanías de Troya, divinizados, tendrán un papel activo en el transcurso de la historia de Ilio, desde su mismo origen e incluso antes de la existencia de la ciudad. El Escamandro, río de la llanura troyana, llamado Janto (el «Rojo») por los dioses, tiene origen en el monte Ida, de donde procede la ninfa Idea a quien se unió, engendrando así a Teucro, el primer rey de la Tróade y epónimo de sus habitantes, y a dos hijas: Estrimo y Calíroe que se unirán a miembros de la casa real.

Cercano a Troya es también el río Símois, de quien descienden Astíoque y Hieromneme, que se unirán también a sendos príncipes troyanos, contribuyendo de esta manera a legitimar el poder real.

Otros ríos que dejarán su huella en la genealogía troyana son el Cebrén, padre de Estérope y de Enone, y el río Sangario, que pasa en algunas versiones por ser el padre de Hécuba, que en otras versiones será otro río, el Ciseo. Como vemos, los príncipes troyanos tienden a elegir a sus esposas de entre las hijas de los ríos del lugar. En palabras de Richard Buxton:

*La genealogía es una de las formas en que los mitos expresan significados. Una y otra vez las genealogías hablan de la importancia de los ríos y los manantiales para la prosperidad de las comunidades<sup>2</sup>.*

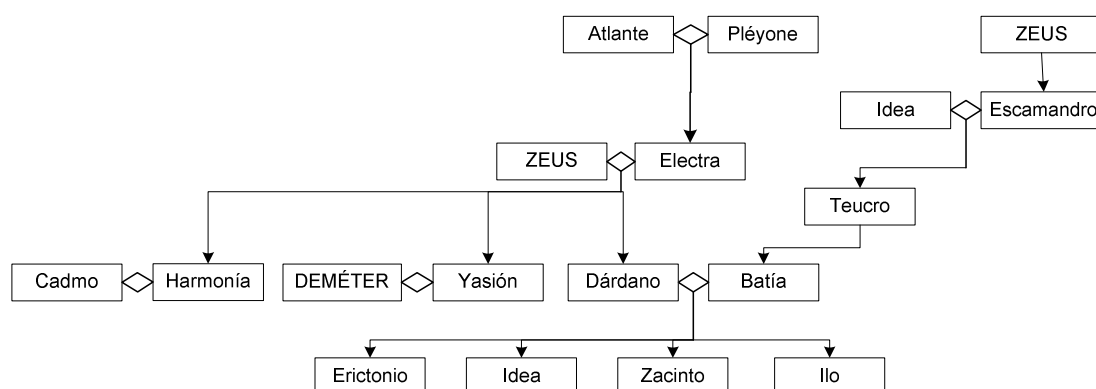
Ya vimos, al hablar de los orígenes del linaje tebano, la importancia genealógica de ríos como el Ínaco, o el Nilo. En el caso del linaje troyano, esta importancia será mayor, permitiendo a los príncipes troyanos legitimar su posición mediante la unión matrimonial con los linajes locales, y obtener para su linaje y su reino la fertilidad que viene asociada a los ríos<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> BUXTON, Richard, *Todos los héroes de Grecia*. Oberon, Madrid, 2004, p. 188.

<sup>3</sup> Esta interpretación estaría en contra de la de Molas Font, quien considera *que al igual que sucede con las mujeres mortales –sean doncellas o mujeres casadas–, las ninfas, las náyades y las nereidas sufren la persecución sexual del*

## EL ORIGEN DEL LINAJE TROYANO



El origen del linaje troyano podemos situarlo en Teucro, hijo del río Escamandro y de la ninfa Idea, del monte Ida, o bien un héroe llegado desde Creta a la Tróade junto a su padre Escamandro, habiendo recibido un oráculo que les indicaba que debían establecerse en el lugar en el que fuesen atacados por los «hijos del suelo». No podemos dejar de recordar aquí el origen de Tebas, fundada en el lugar en el que surgieron otros «hijos del suelo»: los Espartoi. La historia de Troya y la de Tebas están repletas de paralelismos y similitudes, aunque entre ambas existen, por supuesto, diferencias considerables, pues no se dan en Troya los profundos conflictos internos que caracterizan a la casa real tebana, y ello tiene que ver, entre otras cuestiones, pensamos, con que las relaciones de género dentro de la casa real troyana, como veremos, se producen de un modo «correcto» y ordenando, ya que no aparecen casos comparables al estado de castidad de Penteo, la pederastia de Layo, o el incesto de Edipo y Yocasta.

Los «hijos del suelo» resultaron ser unos ratones que royeron sus armas. Teucro y Escamandro interpretaron esto como una señal y decidieron establecerse en Tróade y

---

*sexo masculino. Pero, mientras las primeras son acosadas por las divinidades, las segundas lo son por los hombres. Otra diferencia es que ninguno de los embarazos de las ninfas y náyades concluye en matrimonio. Parece que el tema del honor perdido y la necesidad de protección que las mortales requieren no tienen ninguna relación con las divinidades del agua (MOLAS FONT, María Dolors, «Engendrar y parir en la Iliada y en la Odisea», en MOLAS FONT, María Dolors, (ed.), *Vivir en femenino. Estudios de mujeres en la antigüedad*, Ed. Universitat de Barcelona, 2002, pp. 153-178). En este sentido consideramos necesario precisar que las divinidades se unen siempre con doncellas (los hijos de los dioses nunca son hermanos menores de mortales), y no excluyen en absoluto la unión con ninfas. Pero la apreciación fundamental en este caso es que la unión con divinidades acuáticas sí puede concluir en matrimonio, lo que tiene una importancia grande dentro del contexto del linaje Dardánida, de hecho sus epítetos muestran el hecho de ser esposas, además de madres, nodrizas, y dadoras de vidas, una de las características fundamentales de las ninfas. En palabras de Diez Platas parece confirmarse, pues, en los adjetivos que acompañan a las Ninfas la condición que expresa su nombre, como nombre común: la esposa. Las Ninfas son las esposas divinas, las parejas de dioses y héroes. Pero además, las Ninfas son sencillamente mujeres divinas, ligadas con frecuencia a contextos genealógicos (DÍEZ PLATAS, Fátima, «Naturaleza y feminidad. Los epítetos de las Ninfas en la épica griega arcaica», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, 10, 2000, pp. 19-38, esp. p. 37).*

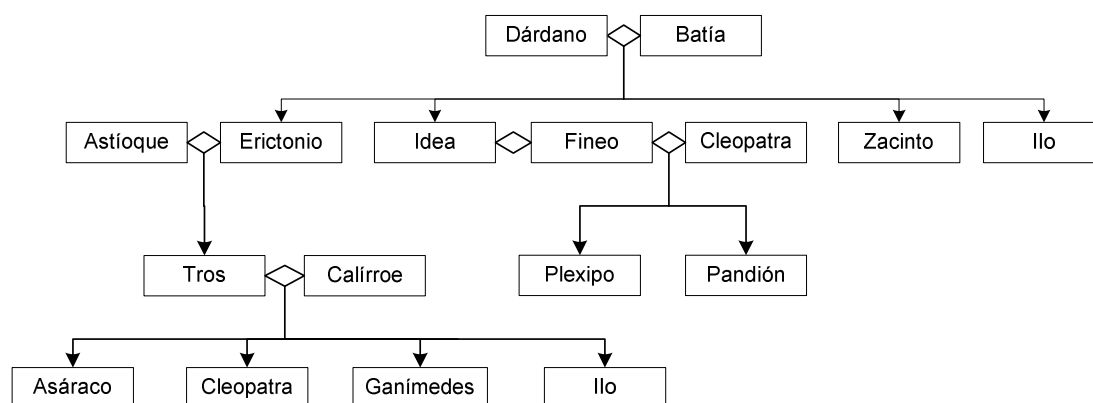
fundar un templo en honor a Apolo Esminteo<sup>4</sup> («Apolo de los Ratones»), que desde entonces aparecerá unido estrechamente al linaje de Teucro.

Teucro tuvo una hija, Batía, a la que casó con un héroe venido de Samotracia: Dárdano, hijo de Zeus y de la Pléyade Electra, hermano de Yasión, y según cuenta Diodoro<sup>5</sup>, de Harmonía, la esposa de Cadmo, el héroe fundador de Tebas. Cadmo habría conocido a Harmonía cuándo iba en busca de su hermana Europa. Fue en la célebre boda (celebrada en Samotracia según esta versión) de Cadmo y Harmonía, a la que acudieron los dioses, donde Yasión pudo encontrarse con Deméter.

El caso de Yasión es paradigmático de lo peligroso que para un mortal puede ser unirse amorosamente a una diosa. Zeus, su propio padre, lo fulmina por unirse a Deméter «sobre el haz de un barbecho roto ya por tres surcos»<sup>6</sup>.

Tras la muerte de Yasión, y después de un Diluvio, Dárdano desembarca en la costa asiática, donde recibe de Teucro la mano de su hija Batía y parte de su reino. Estos mitos en los que los viajeros se unen a mujeres indígenas muestran el reflejo en el imaginario de la realidad existente en la formación de colonias y las necesidades de reproducción en el mundo de los viajeros<sup>7</sup>.

Según una tradición, sería Dárdano quien habría llevado la estatua de Palas (el Paladio), desde Arcadia hasta la Tróade, donde construyó la ciudad de Dárdano, llamando al país Dardania a la muerte de Teucro<sup>8</sup>.



<sup>4</sup> Sobre el epíteto y su interpretación véase PICKLESIMER, María Luisa: «Apolo Smintheus y dos cultos de Herakles», en *Florentia Iliberritana*, n° 2, 1991, pp. 409-418.

<sup>5</sup> Diod. Sic. 48, 2ss.

<sup>6</sup> Hom., *Od.* V, 122-126. Según Apollod., *Bibl.* III, 12, 1, Zeus le fulminaría por querer violar a la diosa, lo que provocaría que Dárdano, afligido por la muerte de su hermano, abandonase Samotracia y pasase al continente.

<sup>7</sup> Vid. PLÁCIDO SUÁREZ, Domingo, *Poder y discurso en la Antigüedad clásica*, Abada, Madrid, 2008, esp. p. 234.

<sup>8</sup> Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 61 trata de demostrar el origen griego de los troyanos, y por tanto de Roma, a través de la genealogía de Dárdano, y su primer matrimonio con Crisa, hija de Palante.

Con Batía tuvo a Ilo, Erictonio, Zacinto (héroe epónimo de la isla homónima, hoy Zante, en el mar jónico) y una hija llamada Idea, como su abuela, personaje interesante desde el punto de vista de las relaciones de género y que merece que nos detengamos brevemente en él.

Siendo Idea la segunda esposa de Fineo, acusó falazmente a sus hijastros de intento de seducción<sup>9</sup>. Fineo les cegaría por ello, y él a su vez sería castigado con la ceguera por los hijos de Bóreas, argonautas, hermanos de Cleopatra, la primera esposa de Fineo<sup>10</sup>. Decimos que es un caso interesante el de Idea, por que el tema de la madrastra que acusa falazmente a sus hijos de intento de seducción, siendo estos castigados por su padre, se repetirá en otros mitos como el de Fedra, esposa de Teseo y madrastra de Hipólito<sup>11</sup>, o el de Filónome, esposa de Cicno y madrastra de Tenes<sup>12</sup>. Otro conocido caso de falaz acusación de intento de seducción es el de Estenebea<sup>13</sup> acerca de Belerofonte, aunque en este caso no se trata de su madrastra, sino de la mujer de su anfitrión y purificador, el rey Preto de Tirinto, o el de Fénix, hijo de Amintor, que rechazó las proposiciones de la concubina de su padre. El mismo motivo se repite en el caso de Cretéis (o Astidamía), mujer de Acasto, anfitrión y purificador de Peleo, al que ella intentará seducir y, al fracasar, acusará de intento de seducción<sup>14</sup>. Otro mito similar es el de Biádice, esposa de Creteo y tía de de Frixo al que también acusó injustamente de intento de violación después de que éste rechazase sus requerimientos<sup>15</sup>. Todos estos mitos tienen su paralelismo en el mito cananeo de José y la esposa de Putifar<sup>16</sup>, y advierten de lo peligrosas que pueden ser las mujeres y sus mentiras, pudiendo llevar a la destrucción del propio linaje. La mujer aparece como sexualmente insaciable, difícil de satisfacer, acosadora, mentirosa y peligrosa. En todos los casos es creída por su esposo a pesar de que el héroe siempre resiste el intento de seducción, pero en todos los casos el final siempre es aciago para la mujer. Ellas calumnian al héroe acusándolo de haberlas querido forzar, actuando quizás por despecho, pero más probablemente por miedo a su vez a ser acusadas, por que la esposa que falta a su fidelidad, como la doncella que falta a su castidad, es merecedora, en los mitos griegos, de la muerte<sup>17</sup>. Estos mitos también indican que la mujer es atraída por hombres más jóvenes que su esposo, y ello puede ser

<sup>9</sup> Hyg., *Fab.* 19.

<sup>10</sup> Apollod., *Bibl.* III, 15, 3.

<sup>11</sup> Apollod., *Épit.* 1, 17-18.

<sup>12</sup> Apollod., *Épit.* 3, 23-25.

<sup>13</sup> Hom., *Il.* VI, 163-166.

<sup>14</sup> Apollod., *Bibl.* III, 13, 3. El castigo de Astidamía será sumamente cruel, después de matarla, Peleo separará sus miembros e hizo pasar al ejército entre ellos: Apollod., *Bibl.* III, 13, 7.

<sup>15</sup> Hyg., *Poet. Astr.* 2, 20, 2.

<sup>16</sup> ESTEBAN SANTOS, Alicia, «Mujeres terribles (Heroínas de la mitología griega I)», en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, n° 15, 2005, pp. 69; para un análisis en profundidad de las diferentes variaciones del tema de Putifar véase: LÓPEZ SALVA, Mercedes: «El tema de Putifar en la literatura arcaica y clásica griega en su relación con la del Próximo Oriente», en *Cuadernos de Filología Clásica (estudios griegos e indoeuropeos)*, n° 1, 2004, pp. 77-112.

<sup>17</sup> PICKLESIMER, María Luisa, «Hipodamia: el derecho a enamorarse de la mujer mítica», en *Florentia Iliberritana*, n° 4-5, 1993-1994, p. 429.

comprensible si tenemos en cuenta que el tipo de matrimonio más común es aquel en el que el hombre aventaja en edad a la mujer<sup>18</sup>.

El motivo de la madrastra malvada ha llegado hasta nuestros días, estando bien presente en los cuentos populares<sup>19</sup>.

En cuanto a Ilo y Erictonio<sup>20</sup>, el primero murió sin descendencia mientras que Erictonio se unió a Astíoque, hija del río Símois, engendrando a Tros, el héroe epónimo de la Tróade y de la ciudad de Troya.

Erictonio, hijo de un extranjero llegado de Samotracia y de Batía (hija de Teucro, nieta por tanto del río Escamandro) se casa con una de las hijas de otro río, el Símois, uniéndose así a los linajes locales y legitimando de esta manera su poder. De Erictonio destaca su enorme riqueza (que será característica de todo el linaje), especialmente en ganado, siendo poseedor de fabulosos caballos, tal como le describe Eneas en la *Ilíada*:

*Dárdano, a su vez, tuvo por hijo al rey Erictonio,  
que llegó a ser el más opulento de los hombres mortales:  
de él se apacentaban en la pradera tres mil yeguas,  
todas hembras, ufanas de sus tiernos potros.  
Incluso el Bóreas se enamoró de ellas al verlas pacer  
y tomando figura de caballo, de oscuras crines, las cubrió;  
y ellas, preñadas, parieron doce potros.  
Siempre que retozaban por la feroz campiña, galopaban  
sobre la punta del fruto del asfódelo sin troncharlo;  
y cada vez que retozaban sobre los anchos lomos del mar,  
trotraban sobre la punta de la rompiente de la canosa costa<sup>21</sup>.*

Su hijo Tros continuará esta política matrimonial uniéndose a Calírroe, otra de las hijas del río Escamandro y de la ninfa Idea.

## TROS

Tros tendrá tres hijos con Calírroe: Asáraco, Ganimedes e Ilo<sup>22</sup>. La política matrimonial consistente en unir su linaje a los linajes locales, a través del matrimonio con las hijas de los ríos Símois y Escamandro se muestra efectiva.

Asáraco se casará con Hieromneme, hija del Símois (hermana de su abuela paterna por tanto). Entre el linaje de Asáraco y el de su hermano Ilo se formará una alianza matrimonial, casando a sus respectivos hijos, Capis y Temiste, de quienes descenderá la familia de Eneas y su descendencia romana hasta Nerón.

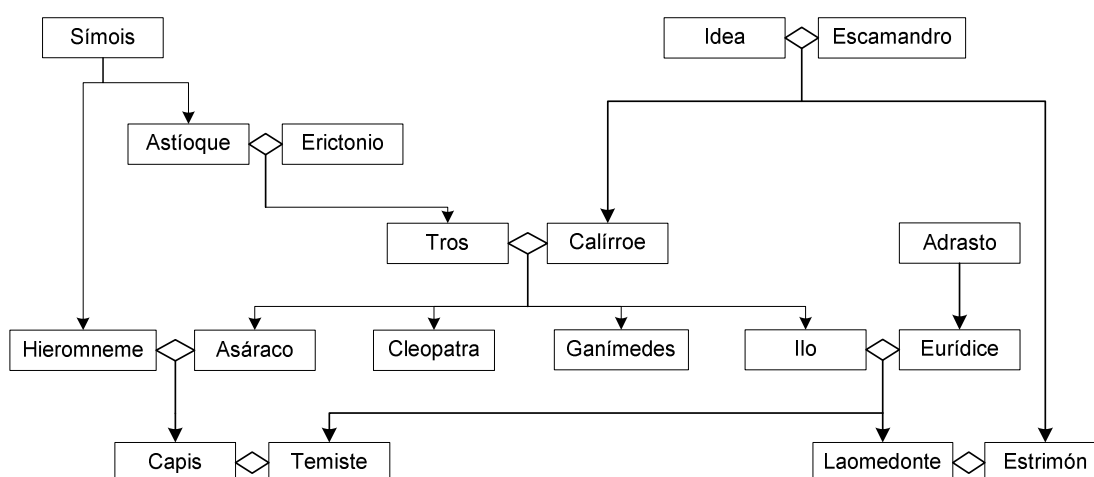
<sup>18</sup> Hes., *Op.* 699-706.

<sup>19</sup> Véase al respecto: WATSON, Patricia A., *Ancients stepmothers. Myth, misogyny and reality*, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1995.

<sup>20</sup> Apollod., *Bibl.* III, 12, 2.

<sup>21</sup> Hom., *Il.* XX, 219-229.

<sup>22</sup> Hom., *Il.* XX, 231-232.



[FIG. 31] ZEUS RAPTANDO A GANIMEDES 500-450 a. C. Ánfora ática de figuras rojas *Museum of Fine Arts*, Boston, Massachusetts, EE.UU.

El hermoso Ganimedes es raptado por Zeus [FIG. 31] e inmortalizado<sup>23</sup> y llevado al Olimpo, donde se encargaría de servir el néctar a los dioses, ocupando el puesto que anteriormente habrían ocupado nada menos que dos hijos de Zeus y de Hera: Hefesto y Hebe. En compensación, Zeus obsequió a Tros con unos caballos divinos que tendrán una suma importancia para la posterior historia de Troya.

*En efecto, al rubio Ganimedes el industrioso Zeus  
lo arrebató por su belleza para que con los inmortales viviera  
y en la casa de Zeus para los dioses escanciara,  
prodigio de ver, honrado por todos los inmortales  
mientras de la dorada crátera vertía el rojo néctar.  
A Tros una tristeza insufrible le llenaba el pecho, y no sabía  
adónde arrebató a su querido hijo la divina tempestad.*

<sup>23</sup> Este hecho contrasta con la incapacidad mostrada frecuentemente por las diosas para conceder la inmortalidad a sus amantes, hijos o protegidos: FOLEY, Helen P., «Women in Ancient Epic», en FOLEY, John Miles (ed.), *A companion to Ancient Epic*, Blackwell, Oxford, 2005, pp. 105-118, esp. p. 109.

*A éste luego le lloraba sin cesar por todos los días.  
Y Zeus se apiadó de él y le dio, en rescate por su hijo,  
unos caballos de paso veloz, que a los inmortales portan<sup>24</sup>.*

Otro tesoro que el linaje troyano también recibirá de Zeus a través de Ganimedes es una vid de oro<sup>25</sup> que más adelante jugará un papel durante la última guerra de Troya, similar al jugado por el collar y el peplo de Harmonía durante las guerras tebanas.

Por su parte, Ilo es él el fundador de la ciudad de Ilio (Troya), y su héroe epónimo, y de él desciende la familia reinante en Troya hasta su destrucción.

Ilo acudió a Frigia para competir en unos juegos en los que resultó vencedor, obteniendo como premio nada menos que cincuenta esclavos y cincuenta esclavas. El rey de Frigia, por indicación de un oráculo, añadió al premio una vaca manchada y le aconsejó seguir al animal y fundar una ciudad en el lugar en el que se detuviese. De nuevo, el paralelismo con la ciudad de Tebas, fundada por Cadmo en el lugar en el que una vaca se detuvo, es claro. Ilo siguió al animal hasta la colina de Ate, llamada así porque allí había caído Ate, la divinidad del Error cuando Zeus la precipitó al ser engañado para que el trono de Argos pasase no a Heracles, como él deseaba, sino a Euristeo. Desde entonces el Error sería una herencia de la humanidad, no teniendo cabida en el Olimpo.

Ilo construyó Ilio en la llanura del Escamandro, cerca de la ciudad de Dárdano. Habiendo suplicado a Zeus que le mostrase algún signo que le confirmase que el lugar elegido era el correcto y, al llegar el día descubrió delante de su tienda, caído del cielo, el Paladio, la estatua divina que garantizaría la integridad de la ciudad que la guardase y diera culto. Esta estatua, que según otra versión habría sido traída por Dárdano. Apolodoro cuenta su origen<sup>26</sup>, que tiene cierto interés desde el punto de vista de las relaciones de género, ya que en él se muestra la amistad de una diosa con una mortal y podemos apreciar que al igual que sucede con las relaciones diosa-varón mortal, la relación diosa-mujer mortal también puede acabar en tragedia para la última. Atenea fue criada en su infancia por el dios Tritón junto a su hija Palas<sup>27</sup>. Durante una disputa entre ambas, Palas iba a herir a Atenea y Zeus, asustado, se interpuso colocando la égida delante de Palas quien, aterrada, fue incapaz de parar el golpe de Atenea, cayendo mortalmente herida<sup>28</sup>. Atenea modeló una estatua de su querida amiga, revistiéndola de la égida y colocándola al lado de Zeus, donde recibiría honores de divinidad. La estatua permanecería en el Olimpo hasta que Electra (bisabuela, recordemos, de Ilo en la tradición samotracia), que iba a ser violada por Zeus, se refugió junta a la imagen divina,

<sup>24</sup> *Hymn. Hom. Ven.* V, 202-214.

<sup>25</sup> *School. Eur., Tro.*, 822; *School. Eur., Or.* 1391.

<sup>26</sup> Apollod., *Bibl.* III, 12, 3.

<sup>27</sup> Véase al respecto: GRIMAL, Pierre, *La mitología griega*. Paidós, Barcelona, 1989, p. 54.

<sup>28</sup> El mito recuerda al de Apolo y su compañero Jacinto, que morirá por un accidente sufrido, al ser alcanzado por un disco lanzado por el dios. Se muestra una vez más en estos mitos el peligro que supone para los mortales la relación con los dioses y el sufrimiento que soportan estos al perder a sus compañeros.



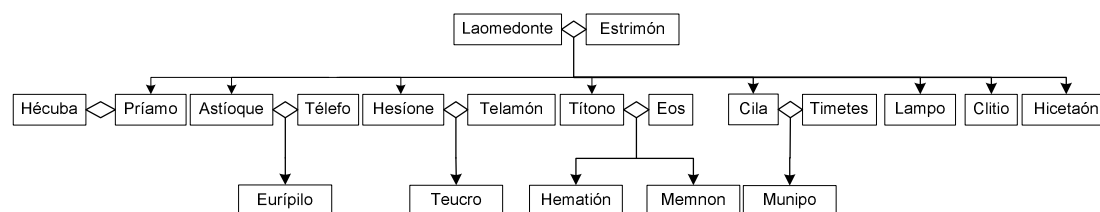
buscando asilo en ella. Pero Zeus precipitó entonces la estatua desde lo alto del Olimpo, cayendo en Ate.

Como ya vimos en el capítulo sobre los Tantálidas, Ilo se enfrentó a Tántalo y Pélope por el rapto de Ganimedes y los desterró, con lo que la enemistad entre la casa troyana y la casa de los Átridas (descendientes de Pélope), es muy anterior al rapto de Helena. El motivo es similar al ya analizado del rapto de Crisipo, hijo de Pélope, por parte de Layo, que provocaría el enfrentamiento entre estos.

Ilo se casó con Eurídice, hija de Adrasto, engendrando a Laomedonte y a Temiste, a quien, como ya dijimos, casaría con su primo Capis, el hijo de Asáraco e Hieromneme. De Capis y Temiste será hijo el héroe Anquises, que con Afrodita engendrará a Eneas.

## LAOMEDONTE

En cuanto a Laomedonte, heredaría el trono de Troya y, siguiendo con la política matrimonial llevada a cabo por sus antecesores, se casaría con Estrimón, hija del río Escamandro. Junto a ella tendrá varios hijos: Podarces (posteriormente llamado Príamo), Astíoque (llamada como la hija del Símois de quien desciende en cuatro generaciones), Hesíone, Lampo (héroe epónimo de Lamponio, ciudad de la Tróade y padre de Dólope —muerto por Menéalo—), Clitio, Hicetaón, Hesíone y Cila.



Anteriormente habría engendrado ilegítimamente a Bucolión quien se uniría, como su padre, a una ninfa de las aguas, Abarbárea, engendrando a los gemelos Esepo y Pédaso que morirían en la última guerra troyana a manos de Euríalo<sup>29</sup>.

Las hijas de Laomedonte presentan un gran interés desde el punto de vista de las relaciones de género. Hesíone sería entregada en sacrificio para salvar la ciudad del

<sup>29</sup> Hom., *Il.* VI, 21-26. En Apollod., *Bibl.* III, 12, 3 la madre de Bucolión es la ninfa Cálíbe. Aunque Molas Font considera curioso que la tradición posthomérica, recopilada por Apolodoro, elimine toda referencia a una madre soltera y mortal, convirtiéndola en la ninfa Cálíbe (MOLAS FONT, María Dolors, *Engendrar y parir en la Ilíada y en la Odisea...*, esp. p. 165), en realidad en ningún pasaje homérico se deja entrever que Bucolión, del que nada más sabemos, fuese hijo de una mortal (una pastora humana según interpreta Molas Font) que lo criase como madre soltera. De hecho, el que Bucolión sea hijo de una ninfa es algo completamente coherente con la genealogía Dardánida, como también lo es su relación con el ganado (su propio nombre indica su condición de boyero, como otros príncipes troyanos, como Anquises o Paris, que tendrán relaciones con una divinidad —Afrodita y Enone respectivamente— mientras cuidaban del ganado).

monstruo Ceto y Cila sería asesinada injustamente por mandato de su hermano Príamo. En cuanto a Astíoque nos encontramos ante un motivo recurrente, el de la mujer que se deja persuadir por regalos para ir contra la voluntad de su marido. Télefo, hijo de Heracles, había prometido que ni él ni sus descendientes lucharían jamás contra los griegos, después de que Aquiles accediese a curar una herida que él le había causado<sup>30</sup>. Pero los troyanos sobornaron, durante la última guerra de Troya, a Astíoque con el pie de vid de oro realizado por Hefesto que en otra ocasión había ofrecido Zeus a Ganimedes<sup>31</sup>, y ella envió a Eurípilo a la guerra en la que encontraría la muerte a manos de Neoptólemo, el hijo de Aquiles<sup>32</sup>. Se trata de un caso interesante, pues nos encontramos ante un paralelismo más con la destrucción de Tebas, el caso de Erífíle<sup>33</sup>, que a cambio del collar regalado por los dioses a Harmonía, enviaría a la guerra a su marido Anfiarao, donde él sabía que iba a morir. Ambos personajes, Astíoque y Erífíle, muestran un modelo de mujer traidora y codiciosa, fácil de persuadir con joyas por las que están dispuestas a enviar a la muerte a esposo o hijos. Las dos ayudan, con su traición, a la realización de los planes de sus hermanos, mostrando mayor lealtad al linaje paterno que al del esposo. Ambos mitos también muestran el peligro que encierran para los mortales los objetos de origen divino, pues ambos mundos, el mortal y el divino, no deben mezclarse<sup>34</sup>. El modelo de mujer codiciosa lo hemos visto también en los personajes de Procris y de Calírroe, esposa de Alcmeón, y aparece de manera clara en la *Odisea* en la figura de la esclava fenicia de Eumeo, cuyo fin será acabar en el agua como cebo de peces y focas<sup>35</sup>.

Retomando el hilo de nuestra exposición, fue Laomedonte quien mandó construir las murallas de Troya, contando con la ayuda de Poseidón y de Apolo que habían sido castigados a servirle por enfrentarse a Zeus<sup>36</sup>. Éaco, hijo de Zeus y Egina, construiría la

<sup>30</sup> Este mito sería manipulado por Átalo I en el siglo III a. C., trazando para la casa real de Pérgamo un origen mítico, haciéndose descendiente de Télefo. Véase: AGUILAR, Rosa M<sup>a</sup>, «La figura de Télefo en la literatura y en el arte griegos», en *Cuadernos de Filología Clásica: estudios griegos e indoeuropeos*, vol. 13, 2003, pp. 181-193. Átalo I fue uno de los grandes aliados de Roma, que se vinculará a los Dardánidas, estableciendo de este modo un nexo con la cultura helenística.

<sup>31</sup> *School. Hom.*, *Od.* XI, 520.

<sup>32</sup> *Hom.*, *Od.* XI, 519-521: *Bastará con contar del Teléfida Eurípilo, el héroe que rindió con el bronce; a su lado en montón sus amigos, los ceteos, eran muertos por mor de **femeninos regalos**...* Cfr. *Hom. Od.*, XV, 244-247: *de Zeus que la égida abraza y de Apolo fue amado Anfiarao, con omnímoto amor, pero no evejejó, pues en Tebas le llevaron bien pronto a morir **femeninos regalos***. Negritas mías.

<sup>33</sup> *Apollod.*, *Bibl.* III, 6, 2.

<sup>34</sup> Vid. WULFF ALONSO, Fernando, *La fortaleza asediada: diosas, héroes y mujeres poderosas en el mito griego*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1997, pp.72-76, 99-103, 193-194.

<sup>35</sup> *Hom.*, *Od.* XV, 417-481.

<sup>36</sup> *Hom.*, *Il.* VII, 452-453; XXI, 441-457. En *Apollod.*, *Bibl.* II, 5, 4, los dioses se someten voluntariamente a Laomedonte para poner a prueba la soberbia del rey. Esta muralla sagrada e inexpugnable se opondrá a la construida apresuradamente por los aqueos para proteger sus naves, sin realizar las ofrendas debidas para ello: *Hom. Il.* VII, 446ss. Tras la caída de Troya el impío muro aqueo sería destruido, por voluntad de Apolo y Poseidón, siendo anegado por los ríos cercanos (*Hom.*, *Il.* XII, 1-33). Vid. MATLAND, Judith, «Poseidon, Walls, and Narrative Complexity in Homeric Iliad», *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 49, No. 1, 1999, pp. 1-13, esp. pp. 3-4. Esta destrucción del muro por el agua tendría un paralelismo directo con mitos babilonios según SCODEL, Ruth, «The Achean Wall and the Myth of Destruction», *Harvard Studies in Classical Philology*, 86, 1982, pp. 33-50, esp. p. 40.

única parte vulnerable de la muralla, por donde la ciudad sería tomada en dos ocasiones en las que participarían descendientes de Éaco (Telamón en la primera, y Neoptólemo en la segunda).

Laomedonte se negó a pagar a Poseidón y Apolo por sus servicios, y por ello sería castigado por los dioses. Apolo envió una peste y Poseidón un monstruo marino<sup>37</sup>.

Para aplacar al monstruo debían ofrecerle a Hesíone, pero antes de que fuese sacrificada, Heracles se ofreció a matar al monstruo a cambio de los caballos divinos que poseía Laomedonte (los que habían sido regalados por Zeus después de raptar a Ganimedes)<sup>38</sup>. Esta historia tiene un paralelismo evidente con la de Admeto, a quien también se vio obligado a servir Apolo. La diferencia fundamental es que, a diferencia de Laomedonte, Admeto se portó muy bien con Apolo (de hecho llegó a ser su amante) por lo que, en lugar de ser castigado, sería recompensado por el dios, que le permitiría que otra persona ocupase su lugar cuando le llegase la hora de la muerte. Su esposa Alcestis (cuya mano obtuvo también gracias a la ayuda de Apolo), será quien se ofrezca a ocupar su lugar. Al igual que la vida de Hesíone es ofrecida para salvar la ciudad, la de Alcestis permitiría salvar la vida de Admeto. En ambos casos intervendrá Heracles, salvando a Hesíone del monstruo [FIG. 32] y bajando al Hades para recuperar a Alcestis. De nuevo la diferencia entre ambas historias es el comportamiento correcto de Admeto, buen anfitrión de Heracles, frente al injusto de Laomedonte, que tratará de engañarle.



[FIG. 32] HERACLES, HESÍONE Y CETO  
Época arcaica. Crátera corintia  
Museum of Fine Arts, Boston,  
Massachusetts, EE.UU.

<sup>37</sup> Apollod., *Bibl.* II, 5, 9. Durante la guerra de Troya Apolo seguirá defendiendo a los troyanos, frente a Poseidón que dirigirá su ira contra ellos junto a Hera, Atenea, Hermes y Hefesto. Sin embargo en Eurípides Poseidón seguirá protegiendo a los troyanos, quizás para remarcar su rivalidad con Atenea (por el patrocinio de Atenas). Así habla el dios tras la caída de Troya: *Y es que desde el mismo día en que Febo y yo rodeamos de pétreas torres esta tierra de Troya con ayuda de plomadas, nunca ha abandonado mi pecho el amor que siento por la ciudad de estos mis frigios, ésta que ahora bumea y ha sucumbido destruida por las lanzas argivas* (Eur., *Tro.* 5-10). Vid. MAITLAND, Judith, *Poseidon, Walls, and Narrative Complexity...*, esp. pp. 11-12.

<sup>38</sup> Hom., *Il.* V 265ss.; *Hymn. Hom. Ven.* V, 210ss. Anquises astutamente cruzaría a escondidas sus yeguas con estos caballos, siendo el resultado los formidables caballos de Eneas.

Laomedonte cometió la insensatez de tratar de burlar a Heracles, entregándole otros caballos. Pero Heracles no sería engañado y atacaría Troya con la ayuda de Telamón, después de que finalizase su periodo de esclavitud con la reina Ónfale de Lidia<sup>39</sup>.

En esta guerra Laomedonte y parte de sus hijos, murieron [FIG. 33].

Uno de los hijos de Laomedonte que se salvó de la muerte a manos de Heracles fue Titono, del que, debido a su belleza quedó prendada la enamoradiza Eos, la Aurora [FIG. 34].



[FIG. 33] LAOMEDONTE, HÉRCULES (HERACLES) Y HESÍONE  
Fin del s. I d. C-comienzos del II d. C.  
Frasco.  
*Museo Civico Archeologico Della Valle Sabbia, Italia.*



[FIG. 34] EOS RAPTANDO A TITONO  
500-450 a. C. Ánfora ática de figuras rojas  
*Museum of Fine Arts, Boston, Massachusetts, EE.UU.*

<sup>39</sup> Apollod., *Bibl.* II, 6, 4.

El paralelismo con el rapto, dos generaciones antes, de Ganimedes por Zeus, es claro<sup>40</sup>, aunque sus consecuencias diferentes pues, mientras Ganimedes subirá al Olimpo como copero de los dioses, ocupando el puesto que anteriormente habían desempeñado los hijos de Zeus y Hera, Hebe y Hefesto, Titono tendrá un final trágico. Eos pidió para su amante la inmortalidad, pero se le olvidó pedir la eterna juventud. Titono no murió, pero sí envejeció, hasta el punto de ser incapaz de moverse. El mito es similar al de Endimión, para quien Sémele pidió la inmortalidad, teniendo como resultado que su amante viviría en un sueño eterno<sup>41</sup>. El motivo de la diosa que busca sin éxito la inmortalidad para un varón mortal se repite frecuentemente, apareciendo en los casos de Medea y las hijas de Pelias, Altea y Meleagro, Tetis y Aquiles, etc.

Es significativo el hecho de que Eos cuidase de Titono ofreciéndole para comer pan y ambrosía, una alimentación mixta, con el pan propio de los humanos y la ambrosía propia de los dioses, difuminando las barreras que separan a ambos.

*Así por otra parte a Titono raptó la Aurora de doradas flores,  
uno de vuestra estirpe, semejante a los inmortales.  
Se encaminó a pedirle al sombrío Cronión  
que fuese inmortal y viviera por todos los días;  
Zeus asintió y le cumplió a la diosa su deseo.  
Insensata, en su pecho no cayó en la cuenta la augusta Aurora  
de pedir la juventud y que le despojaran de la vejez funesta.  
Mientras éste gozaba de la adorable juventud,  
con la Aurora disfrutando (la de doradas flores, mañanera),  
habitaba junto a las corrientes del Océano en los extremos de la tierra;  
pero una vez que los primeros cabellos grises aparecieron  
en su hermosa cabeza y su noble mentón,  
ya del lecho de éste se apartaba la augusta Aurora;  
a él, por otra parte, lo cuidaba, manteniéndolo en palacio,  
**con pan y ambrosía**, y hermosos vestidos le daba.  
Y una vez que por completo la odiosa vejez lo abrumó  
y mover ya no podía ninguno de sus miembros ni alzarlos,  
ésta fue la decisión que en su ánimo mejor le pareció:  
en el dormitorio lo abandonó y las puertas resplandecientes cerró.  
De éste la voz mana incansable, mas vigor ya no tiene  
cual antes en sus flexibles miembros.  
Finalmente fue transformado en cigarra por Eos<sup>42</sup>.*

Eos y Titono tuvieron dos hijos Ematión y Memnón<sup>43</sup>. Memnón, que será rey de los etíopes (tras la muerte de Ematión a manos de Heracles), participará en la guerra de Troya como aliado de Príamo, muriendo a manos de Aquiles, quien también encontrará

<sup>40</sup> VIDAL-NAQUET, Pierre, *El mundo de Homero. Breve historia de la mitología griega*. Península, Barcelona, 2002, p. 63.

<sup>41</sup> Apollod., *Bibl.* I, 7, 5.

<sup>42</sup> *Hymn. Hom. Ven.* V, 118-138. Negrita mía.

<sup>43</sup> Apollod., *Bibl.* III, 12, 4.

la muerte en la guerra<sup>44</sup>. Varias imágenes cerámicas recogerán el enfrentamiento entre los dos héroes, presenciado por sus madres preocupadas<sup>45</sup>. Tetis y Eos son dos diosas que se unen a mortales de una forma contrapuesta (la primera tratará de huir de Peleo, la segunda será quien persiga a Titono), pero sufrirán del mismo modo la muerte de sus hijos mortales en la guerra de Troya [FIG. 35].



[FIG. 35] EOS Y MEMNÓN  
ca 485 - 480 a. C. Kylix ático de figuras rojas  
*Musée du Louvre*, París, Francia

También sobreviviría a la guerra contra Hércules Podarces, hermano menor de Titono. Hesíone, entregada en matrimonio a Telamón (con quien tendría al héroe Teucro, hermanastro de Ajax), pidió como regalo de bodas a su hermano Podarces, ofreciendo como pago un velo. Desde entonces Podarces sería conocido con el nombre de Príamo («comprado mediante rescate»).

Además de la libertad, Heracles concedió a Podarces la corona de Troya, donde reinaría con justicia hasta la caída de la ciudad.

### PRÍAMO Y HÉCUBA

Podarces-Príamo se casó con Arisbe, hija del adivino Mérope, con quien tuvo a Ésaco. Príamo entregaría a Arisbe a Hírtaco para casarse con Hécuba. Apreciamos aquí cómo la mujer casada puede ser entregada por su marido a otro hombre si él no deseaba seguir teniéndola junto a él. El entregar a la esposa, en lugar de abandonarla obedece sin duda al deseo de no dejar a la mujer desamparada sin la protección de un varón<sup>46</sup>.

Hécuba era hija del río Sangario y de Metope (según esta versión sería hermana de Atis, hijo de Sangario y Nana). Según otras versiones habría sido hija del rey frigio

<sup>44</sup> Se contrapone así a Eneas, hijo también de una diosa y un mortal que también se enfrentará al terrible Aquiles, pero sobrevivirá.

<sup>45</sup> Vid. ESTEBAN SANTOS, Alicia, «Eos: el dominio fugaz de la Aurora. Fuentes literarias y representaciones artísticas en el mito de Eos. Confrontación con otros mitos», *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 12, 2002, pp. 287-318, esp. pp. 304-306.

<sup>46</sup> PICKLESIMER, María Luisa, *Hipodamia...*, pp. 433-434.

Dimante (Dimas), o del río Ciseo<sup>47</sup>. En todo caso se aprecia un claro interés político en este segundo matrimonio. Hécuba es célebre por su fecundidad, dio a luz a 14-19 hijos, a los que trágicamente sobrevivió en su mayoría. Destacan entre ellos Héctor, Paris, Héleno, Deífobo, Troilo, Casandra, Laódice, Políxena, y Creúsa.

El rey Príamo tuvo varias concubinas, lo que puede interpretarse como un rasgo oriental de los troyanos, y un total de 50-55 hijos, muestra de la gran fecundidad asociada a su linaje<sup>48</sup>.

Poco antes de dar a luz a su segundo hijo, Paris, Hécuba soñó que paría un tizón encendido que prendía fuego a la ciudad de Troya<sup>49</sup>. Ésaco, hijo de Príamo con Arisbe, su primera esposa, había recibido de su abuelo materno, Mérope, el don de interpretar los sueños. Ésaco interpretó que el niño que iba a nacer traería la ruina a la ciudad, y aconsejó que se le diese muerte cuando viniese al mundo<sup>50</sup>. Pero Príamo interpretó mal la profecía y mandó ejecutar a su hermana Cila y a su recién nacido, Munipo<sup>51</sup>. Su esposo Timetes nunca perdonaría a su cuñado la muerte de su esposa e hijo, y sería uno de los primeros que introdujo el caballo de madera en la ciudad de Troya. Al igual que sucedió con las faltas cometidas por Laomedonte, las faltas de Príamo serán pagadas por todo su pueblo.

Por intercesión de Hécuba, Príamo no mató a Paris al nacer, sino que hizo que fuese expuesto en el Ida, de modo similar a como, en el ciclo tebano, sucedió con Edipo. Al igual que otros héroes, Paris fue amamantado por un animal, en este caso por una osa, y recogido por unos pastores que le dieron el nombre de Alejandro («El hombre que protege» o «protegido»).

Un toro del ganado que cuidaba Paris fue destinado como premio en los juegos fúnebres en honor del supuestamente fallecido Paris. Alejandro participó en ellos y venció a sus propios hermanos. Deífobo trató entonces de matarlo, pero Alejandro se refugió en el altar de Zeus, donde fue reconocido por Casandra<sup>52</sup>.

Antes de conocer sus orígenes, Paris había amado a una ninfa del Ida llamada Enone, hija del río Cebren, y hermana de Astérope, esposa de su hermanastro Ésaco<sup>53</sup>. Pero

<sup>47</sup> Hom., *Il.* XVI, 718-719; Hyg., *Fab.* 91, 1; 110, 256; Eur., *Hec.* 2; Verg., *Aen.* VII, 320; 10, 705. Ciseo como padre de Hécuba sería introducido en la *Hécuba* de Eurípides, y sería, según Justina Gregory, el mismo rey tracio que aparece como padre de Teano, en Hom., *Il.* XI, 223-226, vid. GREGORY, Justina, «Genealogy and intertextuality of Hecuba», *American Journal of Philology*, 116, 1995, pp. 389-397, esp. pp. 389-390.

<sup>48</sup> Hom., *Il.* 24, 495; 6, 244-246; Apollod., *Bibl.* III, 12, 5; Hyg., *Fab.* 90. Hécuba sería la madre de 19 de ellos: Hom., *Il.* 24, 496ss.

<sup>49</sup> Apollod., *Bibl.* III, 12, 5; Hyg., *Fab.* 91.

<sup>50</sup> En Eur., *Andr.* 296-300 la adivina sería Casandra, lo que iría contra el hecho de que Paris aparece en las fuentes como mayor, siendo, tras Héctor, el segundo hijo de Príamo y Hécuba.

<sup>51</sup> Verg., *Aen.* X, 702.

<sup>52</sup> Hyg., *Fab.* 91.

<sup>53</sup> Sobre las diferentes versiones del mito vid. RUIZ DE ELVIRA PRIETO, Antonio, «De Paris y Enone a Tristán e Iseo», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, N<sup>o</sup> Extraordinario Antonio Ruíz de Elvira: *Estudios Mitográficos*, 2001, pp. 183-215, esp. pp. 189-206.

cuando fue elegido juez para resolver la disputa por la manzana de la Discordia, al elegir a Afrodita, recibió el amor de Helena, abandonando entonces a Enone. En el juicio de la manzana de la Discordia [FIG. 36], Paris da la razón a la belleza, desdeñando la sabiduría y el poder, ejemplificando la fuerza imparable del amor y el deseo. Este episodio es el más representado de la vida de Paris<sup>54</sup>. Así lo cuenta Ifigenia en la *Ifigenia en Aúlida* de Eurípedes:

*¡Nevadas espesuras de Frigia y montes del Ida, donde Príamo una vez expuso a un tierno niño que había apartado lejos de su madre para una muerte fatal, a Paris, al que llamaban el del Ida, el del Ida le llamaban en la ciudad de los frigios! ¡Ojalá que nunca él, que se crió como boyero junto a las vacas, viniera a habitar el agua límpida donde están las fuentes de las Ninfas, y el prado que verdea con frescas flores y con rosas y los jacintos de las diosas recogen! Allí acudieron en cierta ocasión Palas, y la taimada Cípris, y Hera y Hermes, el mensajero de los dioses; una, Cípris, enorgulleciéndose del deseo que inspira, la otra, Atenea, de su lanza, y Hera de compartir el lecho regio del soberano Zeus, para una odiosa competición de belleza<sup>55</sup>.*

Siguiendo la interpretación de las tres Funciones, con Afrodita habría elegido la tercera Función, frente a la primera, personificada por Hera, que le ofrecería el reino de Asia y la segunda, por Atenea, que ofrecería a Paris la victoria en todos los combates que emprendiese<sup>56</sup>. Según la jerarquización de las funciones, la representante de la soberanía, es decir, Hera, habría debido ser la vencedora del concurso; pero nadie, ni hombre, ni dios, podía resistir a la diosa del deseo: por ello venció Afrodita, que ofreció al joven entregarle como compañera a la más hermosa de todas las mortales, Helena de Esparta<sup>57</sup>. La consecuencia fue, para Paris, la venganza de Hera y Atenea, y tanto para los humanos como para los dioses, la guerra de Troya<sup>58</sup>. El resultado del juicio no dependía de cuál de las diosas era más bella, sino de la forma de agradecer el resultado. Como cuenta Eurípedes en su *Andrómaca*, las diosas rivalizaron

*con los excesos de sus palabras malévolas, y Cípris venció con palabras engañosas, agradables de oír, pero amarga ruina de la vida para la desgraciada ciudad de los frigios y para la ciudad de Troya<sup>59</sup>.*

<sup>54</sup> BLÁZQUEZ, José María, *Mitos, dioses, héroes, en el Mediterráneo antiguo*. Real Academia de la Historia, Madrid, 1999, pp. 94-96; FERNANDEZ DE CASTRO, María Cruz, *Leyendas de la guerra de Troya*. Aldebarán, Madrid, 2001, pp. 34-42. El tema aparecería ya en un cofre de marfil y oro del s. vii a. C. descrito por Paus. V, 19, 5.

<sup>55</sup> Eur., *LA*. 1282-1307.

<sup>56</sup> Eur., *Tro*. 925-932; Lucian., *Dial. D.* XX.

<sup>57</sup> Vid. SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Félix, «El rapto de Helena en la literatura grecorromana», CALDERÓN DORDA, Esteban; MORALES ORTIZ, Alicia; VALVERDE SÁNCHEZ, Mariano (eds.), *Koinòs Lógos. Homenaje al profesor José García López*, Universidad de Murcia, Murcia, 2006, pp. 953-962, esp. p. 955.

<sup>58</sup> LORAU, Nicole, «¿Qué es una diosa?», en DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente, Tomo 1 La Antigüedad*. Altea, Taurus, Alfaguara, Madrid, 1991, pp. 38-39.

<sup>59</sup> Eur., *And*. 297-292.





[FIG. 36] HERMES CONDUCIENDO A HERA, ATENEA Y AFRODITA ANTE PARIS  
ca. 520 a. C. Ánfora ática de figuras negras atribuida al pintor de Antimenes  
Antikensammlungen, Múnich 1392, Alemania

El juicio de Paris le colocaba en una posición muy delicada pues, fuese cual fuese su decisión. Las dos diosas agraviadas tomarían venganza (no habiendo pues una opción acertada), del mismo modo que Poseidón se vengará por no haber sido elegido en la disputa con Atenea por el honor de ser la divinidad protectora de la ciudad de Atenas<sup>60</sup>.

Enone, abandonada por Paris, será, llegado el momento en que Paris sea herido por la flecha de Filoctetes, la única capaz de curarlo<sup>61</sup>. Moviada por los celos se negó a darle cura hasta que fue demasiado tarde. Arrepentida por no haber salvado la vida de su amado, la ninfa se suicidaría encima del cadáver de Paris<sup>62</sup>, repitiéndose el conocido motivo de la mujer que se suicida junto al cuerpo de su amado<sup>63</sup>. Sin embargo, el morir

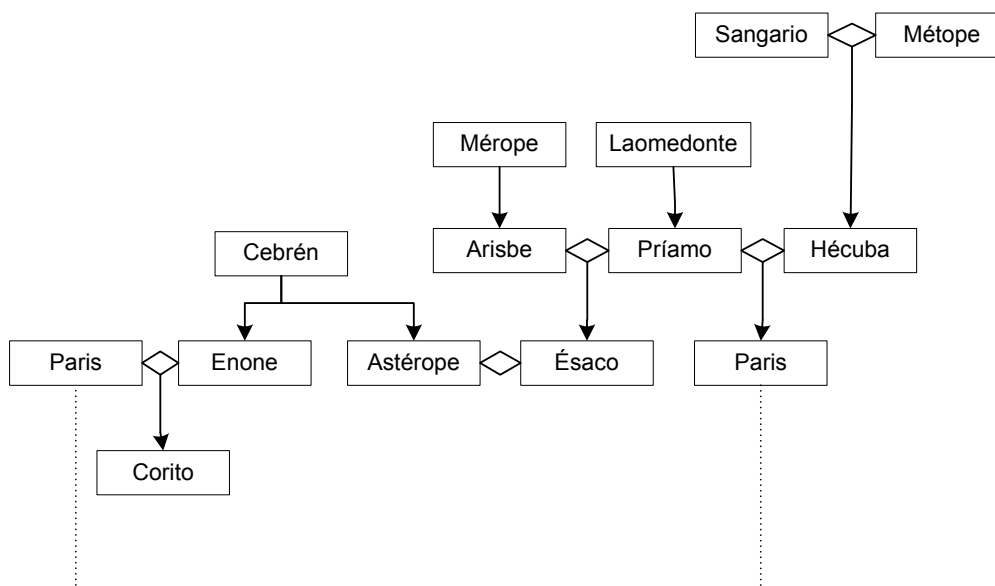
<sup>60</sup> En este juicio la decisión también dependía de los dones ofrecidos (una fuente o un caballo por Poseidón; el primer olivo domesticado por Atenea). No pensamos, como hace Malcom Davies, que la decisión de Paris sea comparable a la de Heracles en el cruce de caminos (entre el Vicio y el Deber) o la de Salomón que elige la sabiduría de entre todos los dones que le puede ofrecer Yhavé. Desde esa perspectiva, Paris habría elegido incorrectamente, frente a Heracles, Salomón, o los héroes de los cuentos populares (con los que tampoco creemos que sea acertada la comparación), siendo el «hermano malo» que elige, como Anfión (según la interpretación de M. Davies) la vida pasiva, frente a Héctor, que sería el «hermano bueno», que como Zeto habría elegido la vida activa, vid. DAVIES, Malcom, «The Judgements of Paris and Solomon», *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 53, No. 1, 2003, pp. 32-43.

<sup>61</sup> BLÁZQUEZ, José María, *Mitos, dioses, héroes, en el Mediterráneo antiguo...*, pp. 86-87.

<sup>62</sup> Apollod., *Bibl.* III, 12,6

<sup>63</sup> MARCOS CASQUERO, Manuel-Antonio, «El sacrificio de la mujer viuda en el mundo indoeuropeo», *Gerión*, nº 19, 2001, p. 21. Este sacrificio recuerda al de Evadne, mujer de Capaneo que se arrojó a la pira

debido al dolor causado por la pérdida del ser amado no es exclusivo de las mujeres. Dentro del propio ciclo troyano encontramos un mito con el que podemos comparar el de la muerte de Enone. Nos referimos al de la muerte del Ésaco y Astérope, hermanos de Paris y Enone respectivamente.



Según cuenta Apolodoro<sup>64</sup>, cuando la ninfa murió, Ésaco la lloró tanto, que fue convertido en ave. Ovidio<sup>65</sup> añade algunos detalles y varía ligeramente el mito. Según su versión la ninfa, hija del río Cebrén, se habría llamado Hesperia y no habría estado casada con Ésaco, sino que éste, enamorado de ella, la perseguiría por los bosques hasta que un día ella, mientras huía de su acoso, fuese mordida en un pie por una serpiente y muriese, repitiéndose el mismo tema que el ya comentado de Aristeo y Eurídice. Lleno de remordimientos, Ésaco se habría arrojado al mar, pero sería convertido entonces en ave.

Retomando el hilo de la exposición, Paris, tras la famosa disputa de la Discordia, y tras el reconocimiento de su auténtica identidad como príncipe de Troya, partió con Eneas a Esparta. Estando Menelao ausente (se encontraba en los funerales de Catreo), Helena abandonará Esparta y a su hija de nueve años, Hermíone, para ir con su amante<sup>66</sup>. Lo cantaba, alrededor del año 600 a. C., Alceo de Mitilene:

*Y perturbó en su pecho el ánimo  
de la árgiva Helena, y, enloquecida*

funeraria de su esposo, y en cuya historia parece estar inspirada la muerte de Enone: GOOSSENS, Roger, «Le suicide d'Oenone», *Revue belge de philologie et d'histoire*, 11 (fasc. 3-4), 1932. pp. 679-689, esp. p. 683ss.

<sup>64</sup> Apollod., *Bibl.* III, 12, 5.

<sup>65</sup> Ov., *Met.* XI, 749-795.

<sup>66</sup> Apollod., *Epit.* 3, 1.

*por el troyano traidor a su huésped,  
 marchó en su nave,  
 abandonando a su hija en palacio  
 y el suntuoso lecho de su esposo,  
 pues persuadió su corazón al amor  
 la hija de Zeus  
 y de Diona...  
 ...a muchos de sus hermanos la negra tierra  
 los cubre, muertos en el llano de Troya  
 por culpa de ella.  
 Y muchos carros entre nubes de polvo  
 cayeron, y muchos mozos de ojos vivos  
 pisoteados quedaban, y a la matanza  
 venía Aquiles...<sup>67</sup>*

La guerra de Troya, que puso fin a la Edad de los Héroes, comienza por un conflicto de linajes nobiliarios enfrentados por el mal uso de la hospitalidad (igual que sucedió entre los linajes Tantálida y Labdácida), y sus consecuencias sobre la integridad y el prestigio de la familia y de sus fundamentos, siendo uno de ellos la exclusividad de los favores sexuales de la esposa legítima<sup>68</sup>. Pero para comprender bien las motivaciones de los Átridas para lanzar el ataque contra Troya, es necesario que tengamos en cuenta su unión con el linaje de Helena. Durante la guerra de Troya Helena se sorprende de que entre los héroes aqueos no se encuentren sus hermanos Castor y Polídeuces, los Dioscuros, que habían muerto a raíz del enfrentamiento con sus primos Idas y Linceo. Con los hijos varones de Tindáreo, rey de Esparta, muertos, el poder debía pasar al esposo de Helena, Menelao. Es decir, la legitimidad del trono de Esparta dependía de Helena, a quien iban asociadas las riquezas. Así, Paris propone la posibilidad de enfrentarse a Menelao, quedándose el vencedor con Helena y con las riquezas:

*Ahora, si quieres que yo luche y que combata,  
 haz que se sienten los demás troyanos y todos los aqueos,  
 y a mí a Menelao, caro a Ares, en medio  
 enfrentados en duelo por Helena y por todas las riquezas.  
 El que de los dos salga vencedor y resulte más fuerte  
 llévase en buena hora a casa todas las riquezas y la mujer<sup>69</sup>.*

## LA VOLUNTAD DE ZEUS

Ello provocará, como es bien sabido, la guerra que dará lugar al fin de Troya y de la Edad de los Héroes. No entraremos aquí a exponer el ya de sobra conocido desarrollo

<sup>67</sup> Alc., frag. 10, en *Antología de la poesía lírica griega (Siglos VII-IV a. C.)*.

<sup>68</sup> DIEZ DE VELASCO, Francisco, «Conflicto, mito y modelo: imaginando la guerra de Troya (una lectura iconográfica)», en *Veleia*, n° 18-19, 2001-2002, pp. 177-189.

<sup>69</sup> Hom., *Il.* III, 67-72. Héctor repite lo mismo en III, 86-94, y también Ideo en III, 253-255.

de la Guerra de Troya, sino que nos limitaremos a tratar de explicar sus causas, y el trágico fin de los últimos miembros de la casa real troyana.

Hesíodo nos habla del final de la Edad de los Héroes en *Trabajos y Días* (162-166):

*A unos la guerra funesta y el terrible combate los aniquiló bien al pie de Tebas de las siete puertas, en el país cadmeo, peleando por los rebaños de Edipo, o bien después de conducirles a Troya en sus naves, sobre el inmenso abismo del mar, a causa de Helena de hermosos cabellos. [Allí, por tanto, la muerte se apoderó de unos]<sup>70</sup>.*

Pero, ¿cuál es la causa de Guerra de Troya y del fin de la Edad de los Héroes? ¿El rapto de Helena?

Según Heródoto la guerra sería un castigo impuesto por la divinidad por un acto de *hýbris*:

*Indudablemente la divinidad —y con ello expreso mi propia opinión— disponía las cosas para hacer patente a los hombres, con la total destrucción de los troyanos, que para las grandes faltas grandes son también los castigos que imponen los dioses<sup>71</sup>.*

Los *Epítomes* del pseudo-Apolodoro apuntan dos posibles explicaciones acerca del famoso rapto de la mujer que hizo zarpar mil naves:

*A su vez a Helena la rapta Alejandro, según unos por determinación de Zeus, para que su hija llegara a ser célebre por el enfrentamiento militar entre Europa y Asia; o, conforme al dictamen de otros, para que fuese enaltecida la raza de los semidioses<sup>72</sup>.*

El comienzo de la *Ilíada* es uno de los textos más conocidos de la historia de la literatura:

*La Cólera canta, oh diosa, del Pelida Aquiles,  
Maldita, que causó a los aqueos incontables dolores,  
Precipitó al Hades muchas valientes vidas  
De héroes y a ellos mismos los hizo presa para perros  
Y para todas las aves —y así se cumplía el plan de Zeus—,  
Desde que por primera vez se separaron tras haber reñido  
El Atrida, soberano de hombres, y Aquiles, de la casta de Zeus<sup>73</sup>.*

Se cumplía el plan de Zeus pero, ¿cuál era su plan? El comienzo de la *Cipria* puede aclararlo:

*Hubo un tiempo en que innumerables tribus de hombres, vagando por la tierra... la anchura de la tierra de profundo seno. Zeus, al notarlo, se apiadó y decidió en su prudente espíritu aligerar de hombres la tierra que todo lo nutre, excitando la gran contienda de la*

<sup>70</sup> Hes., *Op.* 162-166.

<sup>71</sup> Hdt. II, 120 5.

<sup>72</sup> Apollod., *Epit.* 3, 1.

<sup>73</sup> Hom., *Il.* I, 1-7.

*guerra iliaca para que el peso de los hombres disminuyera por medio de la muerte; y los héroes matábanse en Troya los unos a los otros: cumpliase la voluntad de Zeus<sup>74</sup>.*

Así pues, la voluntad de Zeus consistía en aligerar de hombres la tierra, haciendo que se enfrentasen entre ellos, primero en Tebas y después en Troya<sup>75</sup>. Pero hay algo más en los planes de Zeus. Zeus no quería que el poder de Afrodita siguiera descontrolado. La venganza de Zeus ante el robo del fuego por parte de Prometeo y su entrega a los hombres, fue crear un «bello mal»: a la mujer<sup>76</sup>. Los hombres desearon a la «funesta estirpe de las mujeres», pero también los dioses, que se enfrentaron entre sí para proteger a sus amantes e hijos, llegando a sufrir terribles penas. Como garante del orden, Zeus debía hacer que las barreras entre los dioses y los hombres fuesen insalvables. Un fragmento del *Catálogo de las Mujeres* de Hesíodo es muy revelador en este aspecto; después de narrar cómo Helena ha tenido a su hija Hermíone sin esperarla, muestra cómo Zeus planea una catástrofe sobre la tierra:

*Todos los dioses tenían dispuestos sus ánimos en sentidos opuestos a consecuencia de una contienda, pues precisamente entonces Zeus que en lo alto truena meditaba acciones maravillosas, causar confusión en la tierra sin límites tras desordenada ruptura, y ya se afanaba por hacer desaparecer la abundante estirpe de los hombres civilizados; el pretexto era que perecieran la vida de los semidioses... con los mortales a los hijos de los dioses... con sus ojos viendo, pero que los bienaventurados... como antes tuviesen medios de vida y costumbres separadas de los hombres... de los inmortales y de los mortales hombres... dolor tras dolor... Zeus... cercenó... en el pecho... y ninguno de los hombres... (y en las naves) negras embarcase... y en fuerza ser superior... de los mortales hombres... (cuantas cosas) son y todas van a ser... medita y celebra... de Zeus que amontona nubes... a idear iba, (ni) de los dioses bienaventurados di de los mortales hombres... el bronce iba a arrojar a Hades muchas cabezas de héroes caídos en la refriega. Pero jamás comprendió el impulso de la mente del padre —mas en evitar la Parca a sus hijos se afanan los hombres—, y se gozaba en el impulso de los planes de su muy poderoso padre que grandes cuidados tenía para con los hombres<sup>77</sup>.*

Aunque desgraciadamente el texto está mal conservado, el sentido general parece claro: Zeus está hastiado de las uniones entre dioses y mortales a las que quiere poner fin con la guerra de Troya<sup>78</sup>.

Para llevar a cabo su plan, Zeus requería, además del nacimiento de una mujer de singular belleza, Helena, que él mismo engendraría junto a Leda<sup>79</sup>, de dos uniones entre

<sup>74</sup> *Cypria*, frag. 1. Traducción de Luis Segala. Sobre la interpretación de estos versos vid. MAYER, K, «Helen and the ΔΙΟΣ ΒΟΥΛΗ», *American Journal of Philology*, 117, 1996, pp. 1-15.

<sup>75</sup> CARLIER, Pierre, *Homero*, Akal, Madrid, 2005, p. 71; WULFF ALONSO, Fernando, *La fortaleza asediada...*, pp. 53, 272-273.

<sup>76</sup> Hes., *Theog.* 565-615; Hes. *Op.* 54-105.

<sup>77</sup> Hes., *Cat.* frag. 204, 95ss. (Papiro de Berlín 10560).

<sup>78</sup> Vid. WULFF ALONSO, Fernando, *La fortaleza asediada...*, esp. pp. 52-55.

<sup>79</sup> O de Némesis, según se cuenta en los Cantos Ciprios. Vid. IRIARTE, Ana; GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta, *Entre Ares y Afrodita. Violencia del erotismo y erótica de la violencia en la Grecia Antigua*, Abada Editores, Madrid, 2008, pp. 49-53.

diosas y varones mortales: la unión entre Tetis<sup>80</sup> y Peleo y la unión entre Afrodita y Anquises<sup>81</sup>.

En la boda de Tetis y Peleo se produjo la disputa por la manzana de la Discordia que daría lugar a la Guerra de Troya. Zeus y Poseidón habían rivalizado por ella, pero Temis vaticinó que el hijo de Tetis sería más fuerte que su padre<sup>82</sup>. El nacimiento de un dios más poderoso que Zeus o Poseidón conllevaría un peligroso caos; de hecho, algunas versiones hacen que sea Prometeo quien advierta que el hijo que naciera de Tetis podría reinar en el cielo<sup>83</sup>. Por este motivo, se entrega a Tetis en matrimonio a un mortal: Peleo<sup>84</sup>. La voluntad de la Nereida no es tenida en cuenta, aunque existe otra versión<sup>85</sup> en la que ella, por haber sido criada por Hera, se niega a tener relaciones con el dios. Ese intento de resistencia a la voluntad del Crónida es castigado pues Zeus, indignado, la obligó a convivir con un mortal. Tetis considera eso como algo deshonesto y trata de evitarlo, huyendo y, una vez que es atrapada, adquiriendo diversos aspectos<sup>86</sup>, metamorfoseándose en agua, fuego, y animales, capacidad propia de las divinidades acuáticas. Sin embargo, Peleo la agarra con fuerza, no soltándola hasta que la diosa recupera su forma original<sup>87</sup>. La escena fue largamente representada, y de manera especial en los vasos cerámicos<sup>88</sup> [FIG. 37].

De la misma manera que Peleo sometió a Tetis, actuaron otros héroes con respecto a divinidades acuáticas que trataban de cambiar de forma, así su propio padre, Éaco,

<sup>80</sup> Se trata Tetis (*Thetis*) de la más célebre de las Nereidas, hija Nereo y de Dóride; no debemos confundirla, por tanto, con la Titánide (*Thétys*) hija de Urano y Gea.

<sup>81</sup> VIDAL-NAQUET, Pierre, *El mundo de Homero...* pp. 61-62.

<sup>82</sup> Apollod., *Bibl.* III, 13, 5; Pind., *Isthm.* VIII, 30, ss.; Ap. Rhod., *Argon.* IV, 800-804. En Ov., *Met.* XI, 217 ss. el oráculo es pronunciado por Proteo.

<sup>83</sup> Apollod., *Bibl.* III, 13, 5; Aesch., *PV.* 908 ss.; Hyg., *Fab.* 54.

<sup>84</sup> Peleo era nieto de Zeus por parte de su padre Éaco, quien también se había unido, en segundas nupcias, con una Nerida, Psámate, con quien tuvo a Foco. Peleo y Telamón asesinarían a su medio-hermano, por lo que serían desterrados. Françoise-Ducroix interpreta que las relaciones conflictivas entre Peleo y Éaco podían deberse al deseo de Peleo de casarse también con una Nereida, vid. FRONTISI-DUCROIX, Françoise, *El hombre-ciervo y la mujer-araña. Figuras griegas de las metamorfosis*, Abada, Madrid, 2006, esp. p. 22. Sin embargo parece que el motivo es el mismo que el de otras parejas de hermanos (como Atreo y Tiestes) que asesinan a su medio-hermano, quizás por temor a que les sea arrebatada la herencia, lo que podía llegar a suceder (es el caso del conflicto entre Hipocoonte y sus medio-hermanos Tindáreo e Icario). Las Nereidas Psámate y Tetis también intervendrían en el enfrentamiento entre sus maridos pues Psámate, tratando de vengarse de la muerte de su hijo Foco, enviaría un lobo para eliminar los rebaños de Peleo. Tetis intervendría petrificando al lobo, vid. FRONTISI-DUCROIX, Françoise, *El hombre-ciervo y la mujer-araña...*, p. 60, 190-191.

<sup>85</sup> Hes., *Frag.* 209; Ap. Rhod., *Argon.* IV, 793.

<sup>86</sup> Apollod., *Bibl.* III, 13, 5; Pind., *Nem.* IV, 63; Ov., *Met.* XI, 235 ss.

<sup>87</sup> Hesíodo muestra el contraste entre la unión entre Éaco y Psámate producida por el deseo amoroso, y la de Tetis y Peleo, producida por el sometimiento de la diosa: *En cuanto a las hijas de Nereo, viejo del mar, Psámata, divina entre las diosas, parió a Foco en abrazo con Éaco por mediación de la dorada Afrodita. Y la diosa Tetis de plateados pies, sometida a Peleo, dio a luz a Aquiles, destructor de hombres, furioso como un león* (Hes., *Theog.* 1004-1008).

<sup>88</sup> Véase al respecto: HUNTINGFORD ANTIGAS, Elisabet, «Persecución, desesperanza y muerte femeninas en las imágenes griegas», en MOLAS FONT, María Dolores; GUERRA LÓPEZ, Sonia; HUNTINGFORD ANTIGAS, Elisabet; ZARAGOZA GRAS, Joana, *La violencia de género en la antigüedad*. Instituto de la Mujer, Madrid, 2006, pp. 132-139; FRONTISI-DUCROIX, Françoise, *El hombre-ciervo y la mujer-araña...*, p. 21ss.

someterá a Psámete (hermana de Tetis)<sup>89</sup>, Heracles a Aqueloo<sup>90</sup>, a Nereo y a Tritón<sup>91</sup>, y Menelao a Proteo, para lo cual éste necesitó la ayuda de Idótea, que traicionó a su padre para ayudar al héroe<sup>92</sup>.



[FIG. 37] PELEO DOMINANDO A TETIS  
ca. 500 a. C. Kylix ático de figuras rojas  
*Antikenmuseen*, Berlín, Alemania

Se produce pues la difícil relación entre una diosa y un varón mortal, en el que la relación de dominación es compleja pues el héroe es jerárquicamente superior por ser varón, pero la Nereida lo es por ser divina<sup>93</sup>. El hecho de que una diosa sea obligada, no solo a tener relaciones con un mortal, sino a casarse con él, es algo impensable para una divinidad masculina. Tetis se lamentará de ello:

*«¡Hefesto! ¿Hay alguna de cuantas diosas hay en el Olimpo  
que haya soportado en sus mientes tantas luctuosas penas  
como los dolores que Zeus Crónida me ha dado a mí sobre todas?  
De entre las diosas marinas fui yo la subyugada para un hombre,*

<sup>89</sup> Ov., *Met.* XI, 398ss.

<sup>90</sup> Ov., *Met.* IX, 1ss.

<sup>91</sup> También Heracles vencerá a Periclímeno, nieto de Poseidón, del que recibió el don de la metamorfosis. En esta ocasión Heracles le vencerá aplastándole cuando se transformó en abeja. Para ello contó con Atenea, hija de Zeus y de Metis, lo que presenta interés por el hecho de que Zeus también venció a Metis cuando esta se transformó en algo minúsculo, una gota de agua. Vid. FRONTISI-DUCROIX, Françoise, *El hombre-ciervo y la mujer-araña...*, pp. 35-36. Sobre la lucha de Heracles contra criaturas marinas vid. VILARIÑO RODRÍGUEZ, José Javier, *Heracles y la terrible distancia del héroe griego*. Tesis doctoral inédita, Universidad del País Vasco, 2008, esp. pp. 117-124, y sobre sus representaciones vid. GLYNN, Ryth, «Herakles, Nereus and Triton: A Study of Iconography in Sixth Century Athens», *American Journal of Archaeology*, vol. 85, n° 2, 1981, pp. 121-132.

<sup>92</sup> El tema de la mujer que traiciona a su padre para ayudar a un héroe se repite en la mitología griega, apareciendo en casos como los de Medea para ayudar a Jasón, Ariadna que ayuda a Teseo, Escila ayudando a Míno, Cometo a Anfitrión, etc.

<sup>93</sup> DIEZ DE VELASCO, Francisco, *Conflicto, mito y modelo: imaginando la guerra de Troya...*, pp. 178-179.

*el Eácida Peleo, y tuve que aguantar el lecho de un mortal,  
a menudo contra mi voluntad...»<sup>94</sup>*

A la boda de Tetis y Peleo, largamente representada en el arte cerámico<sup>95</sup>, destacado el ya comentado vaso François, acudirán los dioses al igual que habían acudido a la boda entre Cadmo y Harmonía. También en esta boda se entregó un regalo divino por el cual se derramará también la sangre de los últimos héroes: la manzana de Eris, la diosa femenina de la Discordia, que debía ser entregada a la más hermosa de las diosas. Quien tenga que decidir, con trágicas consecuencias, quién de entre las Olímpicas es la más hermosa será, como veremos, el príncipe troyano (en ese momento un pastor que desconoce su origen regio) Paris.

De la unión de Tetis y Peleo nacería Aquiles, el más grande de los héroes de su tiempo. Alceo de Mítilene ponía en relación a Helena y Aquiles, cuyos papeles en la destrucción de Troya fue determinante:

*Es fama, Helena, que la amarga ruina  
a Príamo y a sus hijos les sobrevino  
por tu culpa y Zeus arrasó con fuego  
la santa Troya,  
cuán distinta era aquella doncella gentil  
que el Eácida tomó del hogar de Nereo,  
invitando a su boda a todos los dioses,  
al conducirla  
a casa de Quirón. La joven esposa  
soltó su cinto virginal. Y unió el amor  
a Peleo y la mejor de las Nereidas.  
Y ella, al año  
le dio a luz un hijo, héroe supremo  
feliz conductor de sus bayos corceles;  
mientras que por culpa de Helena murieron  
Troya y los frigios<sup>96</sup>.*

La otra unión era la de Afrodita y Anquises. La vergüenza de la diosa por su infame acto terminaría con la unión entre inmortales e inmortales<sup>97</sup>. Eneas, el hijo de ambos, sería el último gran héroe, quien marcaría el paso de la Edad de los Héroes a la Edad de los Hombres, la Edad de Hierro<sup>98</sup>. Y sería Eneas uno de los héroes que jugarían un papel importante a lo largo de la guerra, y a su fin, pues tras la caída de Troya, su destino sería reinar entre los troyanos. Así se lo hace saber Afrodita a Anquises en el *Himno homérico V*:

<sup>94</sup> Hom., *Il.* XVIII, 429-434.

<sup>95</sup> Véase FERNÁNDEZ DE CASTRO, María Cruz, *Leyendas de la guerra de Troya...*, pp. 22-34.

<sup>96</sup> Alc., frag. 4, en *Antología de la poesía lírica griega (Siglos VII-IV a. C.)*.

<sup>97</sup> *Hymn. Hom. Ven.* V, 45ss. Vid. WULFF ALONSO, Fernando, *La fortaleza asediada...*, pp. 87-92.

<sup>98</sup> *Himnos Homéricos*, Edición de José B. Torres, Cátedra, Madrid 2005, pp. 220-221.



*Tú tendrás un hijo que reinará entre los troyanos  
e hijos de sus hijos sin fin nacerán:  
de éste Eneas el nombre será, porque de mí una terrible  
pena se apoderó al haber ido a caer de un hombre mortal en el lecho<sup>99</sup>.*

## EL FIN DEL LINAJE TROYANO

Pero si Eneas ocupó un lugar destacado entre los héroes del bando troyano durante la guerra, quien ejerció en realidad el poder sobre sus compatriotas fue Héctor, el hijo primogénito de Príamo y Hécuba. Estaba casado con Andrómaca<sup>100</sup>, hija del rey de Tebas de Misias, con quien tuvo a Astianacte, a quien Héctor llamaba Escamandrio. Sobre la boda entre Héctor y Andrómaca cantaba Safo de Mitilene:

*...De Chipre...  
llegó presuroso corriendo el heraldo y dijo  
estas nuevas, Ideo el veloz mensajero...  
«...gloria inmortal de esta tierra y del resto del Asia.  
Héctor y sus compañeros a la grácil Andrómaca,  
una joven de ojos oscuros, de Tebas la santa  
y de Placia de aguas perennes conducen en naves  
sobre el ponto salado. Y muchos brazaletes de oro  
y vestidos de púrpura muy finos y joyas variadas  
y copas de plata y marfil innumerables ya llegan.»  
Así habló. En seguida se alzó el padre de Héctor.  
La noticia llegó en la ciudad de anchas calles a todos  
sus parientes y al punto las gentes de Ilión aprestaron  
las mulas al pie de los carros ligeros. Montóse  
el tropel de mujeres y muchachas de suaves tobillos.  
Aparte también las hijas de Príamo...  
Los jóvenes ante los carros uncieron caballos,  
los mozos solteros...  
...  
...avanza hacia Troya.  
Y la flauta de dulce tonada mezclaba a la cítara  
y al repicar de los crótalos sus sonos. Los jóvenes  
cantaban su pura canción, y alcanzaba al éter  
su eco infinito, y risas...  
Había a lo largo de todo el camino...  
y jarros y copas...,  
mirra, canela e incienso mezclaban su aroma.  
Todas las mujeres mayores gritaban «¡Eleleu!»  
Y todos los hombres con grandes gritos de gozo*

<sup>99</sup> Hymn. Hom. Ven. V, 196-199.

<sup>100</sup> Hom., Il. VI, 295-298; VIII, 472, 478; Apollod., Bibl. III, 12, 6.

*invocaban a Peán, el Arquero, al dios de la lira,  
y entonaban un himno a Andrómaca y a Héctor divinos*<sup>101</sup>.

Andrómaca es la única troyana, junto con Hécuba, a la que Homero identifica como esposa y madre. Su nombre reúne al varón (*aner*, en genitivo *andros*) y la lucha (*maque*). Podemos asociar su nombre a la hipermasculinidad de su entorno: tenía siete hermanos varones, muertos junto a su padre a manos de Aquiles. Existe un caso contrario en la *Iliada*, un varón troyano, un poco glorioso espía, Dolón, que tenía cinco hermanas y ningún hermano. Encontramos pues una masculinidad en Andrómaca comparable a la feminidad existente en Dolón<sup>102</sup>. Pero no se trata de una inversión de papeles; Andrómaca no actúa como un varón sino que actúa más bien como un modelo ejemplar de conducta femenina, asumiendo su papel, temerosa del destino que aguarda a su esposo y a su hijo. También Héctor se preocupa del terrible destino que aguardará a Andrómaca a su muerte.

*«Mas no me importa tanto el dolor de los troyanos en el futuro  
ni el de la propia Hécuba ni el del soberano Príamo  
ni el de mis hermanos, que, muchos y valerosos,  
puede que caigan en el polvo bajo los enemigos,  
como el tuyo, cuando uno de los aqueos, de boncineas túnicas,  
te lleve envuelta en lágrimas y te prive del día de la libertad;  
y quizá en Argos tejas tela por encargo de una extraña  
y quizá vayas por agua a la fuente Meseide o a la Hiperea  
obligada a muchas penas, y puede que te acose feroz necesidad.  
Y alguna vez quizá diga alguien al verte derramar lágrimas:  
“Esa es la mujer de Héctor, el que descollaba en la lucha sobre  
los troyanos, domadores de caballos, cuando se batían por Ilio”.  
Así dirá alguien alguna vez, y tú sentirás un renovado dolor  
por la falta del marido que te proteja del día de la esclavitud.  
Mas ojalá que un montón de tierra me oculte, ya muerto,  
antes de oír tu grito y ver cómo te arrastran»*<sup>103</sup>.

Entre ambos existe gran ternura, y las escenas en las que participan ellos se encuentran entre las más conmovedoras sin duda de la historia de la literatura universal. Pero ambos conocen bien el papel que deben ocupar, y el espacio que tienen asignado. Héctor ocupa el espacio público, asumiendo las labores de guerrero y líder, ejerciendo el poder entre los troyanos. Andrómaca ocupa el espacio interior, criando a su hijo, dirigiendo a las criadas, y desempeñando labores domésticas como encargarse de la ropa, o de alimentar bien a los caballos de su esposo<sup>104</sup>.

Héctor deja claro en la *Iliada* los papeles de cada uno:

<sup>101</sup> Sapph., frag. 36 en *Antología de la poesía lírica griega (Siglos VI-IV a. C.)*.

<sup>102</sup> VIDAL-NAQUET, Pierre, *El mundo de Homero...*, p. 76.

<sup>103</sup> Hom., *Il.* VI, 450-465.

<sup>104</sup> Hom., *Il.* VIII, 184-190.

«¡Desdichada! No te aflijas demasiado por mí en tu ánimo,  
que ningún hombre me precipitará al Hades contra el destino.  
De su suerte te aseguro que no hay ningún hombre que se escape,  
ni cobarde ni valeroso, desde el mismo día en que ha nacido.  
Mas ve a casa y ocúpate de tus labores,  
el telar y la rueca, y ordena a las sirvientas  
aplicarse a la faena. Del combate se cuidarán los hombres  
todos que en Ilio han nacido y yo, sobre todo».  
Tras hablar así, el esclarecido Héctor cogió el casco  
hecho de crines de caballo, mientras su esposa marchaba a casa  
volviéndose de vez en cuando y derramando lozanas lágrimas<sup>105</sup>.

Una de las más altas cimas de la poesía homérica es en la que implícitamente se compara a Odiseo con Andrómaca, con la esposa que llora estrechando en el suelo al esposo que en la lucha cayó ante los muros a vista del pueblo por salvar de ruina a su patria y sus hijos<sup>106</sup>.

Como sabemos, el destino de Andrómaca será ver morir brutalmente asesinado a su hijo, y caer en la esclavitud<sup>107</sup>. En la mitología, como también en la realidad, las posibilidades de las mujeres de caer en la esclavitud eran mayores, lo que aparece reflejado en los textos relativos a acciones bélicas donde los vencedores matan a los jóvenes en edad militar y esclavizan a mujeres y niños<sup>108</sup>. Tanto la guerra de Tebas como la de Troya finalizarán con la muerte de los guerreros defensores y la esclavización y violación de sus esposas<sup>109</sup>.

Tras la muerte de Héctor en combate singular contra Aquiles, finaliza la *Iliada* con los funerales del héroe troyano, aunque un escolio a la *Iliada* añade:

*Así honraban éstos el sepulcro de Héctor. Mas llegó la Amazona, hija del magnánimo  
Ares, matador de hombres*<sup>110</sup>.

Así pues, después de funerales llegarían las amazonas, lideradas por Pentesilea, aliada de Príamo<sup>111</sup>. Las amazonas son mujeres y guerreras, un contrasentido que sólo puede darse en un mundo bárbaro y legendario. Sólo Aquiles podrá derrotar en combate a la

<sup>105</sup> Hom., *Il.* VI, 486-496.

<sup>106</sup> VIDAL-NAQUET, Pierre, *El mundo de Homero...*, p. 79.

<sup>107</sup> Vid. ESTEBAN SANTOS, Alicia, «Esposas en guerra (esposas del ciclo troyano) (heroínas de la mitología griega II)», *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, nº 16, 2006, pp. 85-106, esp. pp. 90-93.

<sup>108</sup> PLACIDO SUÁREZ, Domingo, «La presencia de la mujer griega en la sociedad: democracia y tragedia», en *SHHA*, nº 18, 2000, p. 57.

<sup>109</sup> Durante la guerra de Troya, Néstor incitaba a los aqueos a no regresar a casa antes sin haberse acostado con la esposa de alguno de los troyanos, Hom. *Il.*, II, 354-355. Sobre las princesas troyanas esclavizadas vid. ESTEBAN SANTOS, Alicia, «De princesas a esclavas. En Troya (heroínas de la mitología griega III)», *CFC (G): Estudios griegos e indoeuropeos*, 17, 2007, pp. 45-75.

<sup>110</sup> *School Y Hom.*, *Il.* XXIV, 804, en *Fragmentos de Épica Griega Arcaica*. Traducción de Alberto Bernabé Pajares.

<sup>111</sup> ALONSO DEL REAL, Carlos, *Realidad y leyenda de las amazonas*. Espasa-Calpe, Madrid, 1967, pp. 34-36.

terrible y hermosa reina de las amazonas. Las representaciones cerámicas griegas lograron mostrar de modo formidable el momento de la muerte de Penthesilea, el momento en el que su mirada se cruza con la de Aquiles, que no puede evitar enamorarse de esa mujer varonil [FIG. 38]. Juego de miradas que recuerda al que encadenaba a Aquiles y su más que amigo Patroclo, amor indisociable del morir tanto en un caso como en el otro<sup>112</sup>. La escena fue motivo de múltiples representaciones desde el siglo VII-VI a. C. hasta el fin de la época helenística y el imperio romano<sup>113</sup>. La debilidad sentimental de Aquiles provocaría las burlas del contrahecho y traicionero Tersites. Aquiles reaccionó de inmediato a estas chanzas, acabando sin contemplaciones con la vida de Tersites, escena representada de manera especial entre los vasos del sur de Italia<sup>114</sup>, como en una crátera apula de figuras rojas del círculo del pintor Varrese (cerca del 340 a. C.) conservada en el *Museum of Fine Arts* de Boston. La acción de Aquiles era completamente justificada, pues un héroe no podía permitir que otro, de inferior condición, se burlase de él.



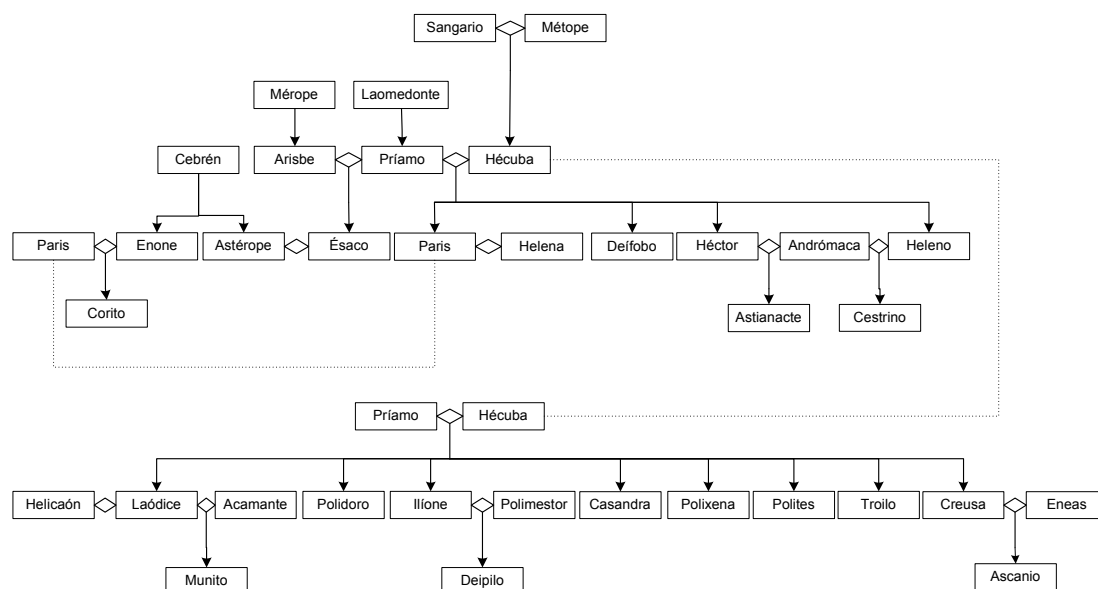
[FIG. 38] AQUILES Y PENTESILEA  
ca. 530 a. C. Ánfora ática de figuras negras,  
obra de Exequias  
*British Museum*, Londres, Gran Bretaña

<sup>112</sup> DIEZ DE VELASCO, Francisco, *Conflicto, mito y modelo: imaginando la guerra de Troya...*, pp. 187-188. Vid. IRIARTE GOÑI, Ana; GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta, *Entre Ares y Afrodita...*, pp. 102-105.

<sup>113</sup> BLÁZQUEZ, José María, *Mitos, dioses, héroes, en el Mediterráneo antiguo...* pp. 69-74.

<sup>114</sup> FERNANDEZ DE CASTRO, María Cruz, *Leyendas de la guerra de Troya...*, pp. 210-212.

En lo referente al resto de los hijos de Príamo su fin no es, como puede llegar a pensarse a veces<sup>115</sup>, que los varones muriesen en el combate y que las mujeres sobreviviesen. El fin del linaje troyano es más complejo y merece que nos detengamos en las figuras más importantes. Comenzaremos exponiendo el fin de los hijos varones para, posteriormente, detenernos en el fin de las hijas de Príamo.



De los hijos varones de Príamo destacan el adivino Héleno y Deífobo. Héleno combatió valerosamente junto a Héctor y lo reemplaza a su muerte como líder de los troyanos hasta que Príamo le niega la mano de Helena, dando preferencia a su hermano Deífobo, menor que él. Héleno abandonará entonces a sus compatriotas, retirándose al Ida<sup>116</sup>, y ayudando con sus oráculos a los aqueos. Fue llevado a Epiro junto con su cuñada Andrómaca, con la que se casaría a la muerte de Neoptólemo a manos de Orestes, y con la que reinó en el reino que aquel le había dado. Tuvieron un hijo llamado Cestrino. Así se lo cuenta Tetis a Peleo en la *Andrómaca* de Eurípides:

*Y la mujer prisionera, Andrómaca digo, es preciso que habite en la tierra Molosia, anciano, unida con Héleno en matrimonio legítimo, y también este niño, el único que ha quedado ya de los de la estirpe de Éaco. A partir de él es preciso que un rey detrás de otro gobiernen contentos en Molosia. Pues no ha de ser destruido hasta ese punto tu linaje ni el mío, ni tampoco el de Troya. Pues también se ocupan los dioses de ella, aunque haya caído por deseo de Palas<sup>117</sup>.*

<sup>115</sup> Véase, ejemplo, DIEZ DE VELASCO, Francisco, *Conflicto, mito y modelo: imaginando la guerra de Troya...*, pp. 182.

<sup>116</sup> Apollod., *Epit.* 5, 9.

<sup>117</sup> Eur., *Andr.* 1244-1252.

Deífobo, por su parte, se casó con su cuñada Helena al quedar viuda, y fue castrado y asesinado por Menelao tras la toma de Troya.

Los benjamines de Príamo y Hécuba son Polidoro y Troilo<sup>118</sup>. Troilo fue muerto por Aquiles en los inicios de la guerra de Troya<sup>119</sup>, evitando que se cumpliese el oráculo que decía que si Troilo alcanzaba la edad de veinte años la ciudad no podría ser tomada. La muerte de Troilo a manos de Aquiles fue muy representada en las obras cerámicas griegas, reflejando quizás la crueldad de la guerra<sup>120</sup>. Interesantes son las imágenes en las que aparece Aquiles persiguiendo a Troilo y a su hermana Políxena, pues en ellas aparece Troilo montado a caballo y Políxena corriendo dejando caer un ánfora<sup>121</sup> [FIGS. 39 y 40]. Se muestra la división de roles de género: si ambos están fuera de la ciudad es porque Troilo ha salido a cabalgar y Políxena a recoger agua.



[FIG. 39] TROILO Y POLÍXENA HUYENDO DE AQUILES  
ca. 480 a. C. Hidria ática de figuras rojas.  
*British Museum*, Londres, Gran Bretaña

<sup>118</sup> Si bien en Hom., *Il.* XXI, 84-91, la madre de Polidoro no será Hécuba sino Laótoe.

<sup>119</sup> También Polidoro muere en Hom., *Il.* XX, 407-418 de igual forma, provocando la ira de Héctor.

<sup>120</sup> FERNANDEZ DE CASTRO, María Cruz, *Leyendas de la guerra de Troya...*, pp. 82-90.

<sup>121</sup> Sobre las representaciones cerámicas vid. HUNTINGFORD ANTIGAS, Elisabet, *Persecución, desesperanza y muerte femeninas...*, esp. pp. 147-153.



[FIG. 40] AQUILES Y TROILO  
 ca. 510 a. C. Kylix ático de figuras rojas firmado por Eufronio  
 Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria, Perugia, Italia

La historia de Polidoro está vinculada a la de Ilíone, la hija mayor de Príamo, casada con el rey de Tracia Polimestor<sup>122</sup>. Príamo confió a Ilíone la misión de educar a su hermano Polidoro. Según la versión homérica Polidoro moriría atacando a Aquiles. Pero más interesantes son las versiones posteriores. Para alejarlo de la guerra Príamo confiaría a su yerno Polimestor la custodia de Polidoro, junto con un importante tesoro. Llegado este punto las historias difieren considerablemente. Por la codicia de los tesoros, o por las exigencias de los griegos, Polidoro mató a Polimestor y arrojó el cadáver al mar, llegando el cadáver a la orilla de la Tróade, donde Hécuba lo enterraría junto a Políxena, para después vengarse de Polimestor cegándole, no sin antes permitirle ver cómo las cautivas troyanas acababan con la vida de sus dos hijos. En otras versiones Polidoro es entregado a los griegos que lo lapidan frente a las murallas de Troya. Pero los trágicos imaginaron una versión más interesante desde el punto de vista de género. Tras la guerra de Troya, Agamenón, deseoso de acabar con la estirpe de Príamo, le prometió a Polimestor la mano de su hija Electra a cambio de la vida de Polidoro. Polimestor aceptó y mató a Polidoro. Pero lo que no sabía es que Ilíone había cambiado

<sup>122</sup> La unión supondría pues una alianza entre ambos reinos que reportaría apoyo político a Príamo, y una gran dote a Polimestor. La relación de Hécuba con Tracia al ser considerada hija del tracio Ciseo podría contribuir a explicar la unión, vid. GREGORY, Justina, *Genealogy and intertextuality of Hecuba...*, esp. pp. 392-393.

secretamente a su hermano por su hijo Deípilo, tomando todas las precauciones para asegurar, en caso de que uno muriese, los derechos al trono para el otro. Cuando Polidoro consultó al oráculo de Delfos descubrió la verdad. Instigada por Polidoro, Ilíone cegó y dio muerte a Polimestor. Se trata de un caso curioso en el que la lealtad de la mujer no pasa al linaje de su esposo, sino que permanece fiel al *genos* de su padre incluso cuando éste ha muerto, permitiendo que muera su propio hijo para proteger a su hermano y la continuidad del linaje troyano. Este mito se contrapone, como sucedía también con el de Ágave y Licotereses analizado en el capítulo anterior (o con el de Altea que provoca la muerte de su hijo Meleagro en venganza al asesinato de sus hermanos a manos de éste), a aquellos mitos de hijas traidoras como Medea, Ariadna, Escila, Cometo, etc. que provocan la muerte de su padre o la ruina de su reino por amor<sup>123</sup>. La elección del *genos* frente al *gamos* puede recordar también al mito de Antígona en el que los lazos del amor filial prevalecen sobre el amor matrimonial y los nuevos lazos que le habría proporcionado Hemón<sup>124</sup>. El mito muestra también el miedo que provoca, en una sociedad en la que la transmisión de la herencia se realiza exclusivamente a través del matrimonio monógamo, la posibilidad de que en esa transmisión se introdujesen hijos que no son del marido<sup>125</sup>.

En lo referente a las otras hijas de Príamo destacan en importancia Creúsa, Laódice, Casandra y Políxena.

Creúsa, casada con Eneas y madre de Ascanio, será hecha prisionera durante la caída de Troya.

A Laódice, esposa de Helicaón, hijo de Antenor, la hacen, los autores posteriores a Homero, enamorarse de Acamante (hijo de Teseo) cuando éste fue en embajada a Troya para reclamar a Helena. Laódice utiliza el engaño para conseguir unirse a Acamante, contando con la ayuda de una amiga, Filobia, como intermediaria, no de un esclavo, como es habitual. Filobia invita a Acamante y a Laódice a un banquete, situando a uno junto al otro, presentando a ésta como una cortesana de palacio, pues es de suponer que de haberla presentado como una princesa troyana Acamante no hubiera sucumbido a sus encantos<sup>126</sup>.

<sup>123</sup> Sourvinou-Inwood interpreta, siguiendo a Delcourt, que sobre la deslealtad hacia la casa del esposo hay una evolución, pasándose de la arcaica lealtad al *genos* de su nacimiento (si bien no este no es un tema cerrado) hacia un sistema más tardío en el que la mujer es, ante todo, la esposa de su marido. Véase al respecto: SOURVINOU-INWOOD, Christine, *Thesens as son and stepson. A tentative illustration of the Greek mythological mentality*, Institute of Classical Studies, Bulletin Supplement, 40, University of London, London, 1979, esp. p. 11. Estos mitos de Ágave y Licotereses e Ilíone y Polimestor son, sin embargo, mitos tardíos.

<sup>124</sup> CLAVO, María Teresa, «Una esfinge trágica en la *Antígona*», en VV.AA., *La dona en l'antiguitat. La mujer en la antigüedad. La donna nell'antichità*, Ed. AUSA, Barcelona, 1987, pp. 117-129, esp. p. 128.

<sup>125</sup> MIRÓN PÉREZ, Dolores, «La desmesura femenina, o por qué es tan importante el autocontrol para una mujer griega», en PEDREGAL RODRÍGUEZ, Amparo; GONZÁLEZ, GONZÁLEZ, Marta (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de Mujeres en la Antigüedad Clásica y el Cristianismo Primitivo*. Ediciones KRK, Oviedo, 2005, p. 99.

<sup>126</sup> PICKLESIMER, María Luisa, *Hipodamia...*, p. 425.



Con Acamante tendría a Múnito, al que confiaría a Etra, madre de Teseo y esclava de Troya hasta la caída de la ciudad. Múnito moriría por la mordedura de una serpiente durante una cacería en Tesalia. Por su parte, Laódice, tras la destrucción de Troya sería tragada por la tierra<sup>127</sup>.

Entre las hijas de Príamo destacaba por su belleza la hermana gemela de Héleno, adivina como él, Casandra<sup>128</sup>.

Debido a su belleza, quiso obtener sus favores Apolo, a lo cual ella accedió a cambio de que éste le concediese el don de adivinar el porvenir. Una vez hubo tenido esta facultad se negó a mantener relaciones con él y, aunque Apolo no pudo retirar el don otorgado, le quitó el poder de la persuasión (*peithō*), con lo cual nadie creería sus augurios<sup>129</sup>. El fin de Casandra es trágico; estando abrazada al Paladio es violada por Ajax<sup>130</sup>, lo que provocará la ira de Atenea hacia los aqueos [FIG. 41]. Como consecuencia histórica de este mito, los locrios enviarían doncellas de familias aristocráticas para servir como esclavas de Atenea en Ilión (Troya). Estas doncellas fueron enviadas cada año, y durante un milenio, según una tradición atestiguada desde comienzos del siglo VIII a. C. hasta al menos época helenística con el fin de paliar la ofensa divina a Atenea por el locrio Ajax al violar a Casandra en Troya, abrazada a la estatua de la diosa, y profanar su altar<sup>131</sup>.



[FIG. 41] AYAX Y CASANDRA  
400-430 a. C. Copa ática de figuras rojas  
Musée du Louvre, París, Francia

<sup>127</sup> Apollod., *Epit.* 5, 23.

<sup>128</sup> Sobre el personaje de Casandra véase: IRIARTE, Ana, *Las redes femeninas. Voces femeninas en el pensamiento griego*. Altea, Taurus Humanidades, Madrid, 1990, pp. 104-114.

<sup>129</sup> Apollod., *Bibl.* III, 12, 5. Vid. IRIARTE GONÍ, Ana; GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta, *Entre Ares y Afrodita...*, esp. pp. 271-275.

<sup>130</sup> Apollod., *Epit.* 5, 22. Sobre las múltiples representaciones en el arte griego, véase FERNANDEZ DE CASTRO, María Cruz, *Leyendas de la guerra de Troya...*, pp. 273-277, 289, 293.

<sup>131</sup> Véase BRAVO, Gonzalo, «Sobre mujeres y, además, esclavas», en *Gerión*, nº 19, 2001, pp. 746-747.

Tras la caída de Troya, Casandra formó parte del botín de guerra de Agamenón<sup>132</sup>, rey de Micenas, que la llevó consigo a dicha ciudad, donde murió a manos de Clitemnestra y de su amante Egisto [FIG. 42].



[FIG. 42] CLITEMNESTRA MATANDO A CASANDRA  
S. V a. C. Kylix de figuras rojas  
*Antikenmuseum*, Berlín, Alemania

La más joven de las hijas de Príamo, mencionada por los autores posteriores a Homero, es Políxena, de quien se enamoraría Aquiles, hasta el punto de que el héroe se replantearía abandonar la causa aquea<sup>133</sup>, y que sería sacrificada sobre la tumba del Périda para aplacar la sombra del héroe, que habría exigido a su hijo esta ofrenda, o para deparar un viaje feliz a las naves aqueas, cerrando el círculo de muerte que empezó con el sacrificio de Ifigenia en el viaje de ida a Troya<sup>134</sup>. Es de destacar que, a diferencia de otros sacrificios humanos como los de Ifigenia, Meneceo, o Macario, el de Políxena no es pedido por un dios, sino por el fantasma de Aquiles<sup>135</sup>.

En los *Cantos Ciprios*, por otra parte, aparece herida por Diomedes y Odiseo durante el saqueo de Troya y enterrada por Neoptólemo.

Durante la caída de Troya, Príamo trató de empuñar sus armas y enfrentarse al enemigo, pero Hécuba se lo impidió, llevando al fondo del palacio, al altar, poniéndolo al amparo de los dioses. También trata de buscar protección allí Polites, el último hijo de Príamo en morir, con la excepción de Héleno como ya dijimos, y de Polidoro. Ante los ojos de su padre, Neoptólemo inmola a Polites para después agarrar al anciano del cabello, arrancarlo del altar y degollarlo.

<sup>132</sup> Apollod., *Epit.* 5, 23.

<sup>133</sup> BLÁZQUEZ, José María, *Mitos, dioses, héroes, en el Mediterráneo antiguo...*, p. 69.

<sup>134</sup> Quint. Smyrn. XIX, 209-223. Según Paus. I, 22, 6, Homero, con razón, no habría narrado el sacrificio de Políxena por la crueldad del acto.

<sup>135</sup> RODRÍGUEZ CIDRE, Elsa, «Animalizar a la víctima: Políxena en la Hécuba de Eurípides», en *Veleia*, nº 21, 2004, pp. 99-107, p. 100.

La suerte atribuyó a Hécuba como cautiva de Odiseo. Pero no llegó a Grecia, pues se transformó en perra y saltó por la borda o bien, siguiendo la versión en la que se venga de Polimestor por la muerte de Polidoro, los griegos la lapidarían. Bajo las piedras aparecería entonces no un cadáver, sino una perra con ojos de fuego.

Troya es destruida y sus sagradas murallas derribadas del mismo modo que había sucedido poco tiempo antes con la ciudad de Tebas, permaneciendo bajo tierra hasta que fuese devuelta a la luz, ya en el siglo XX de nuestra era, por el polifacético empresario, aventurero, y amante de al epopeya homérica Henrich Schliemann<sup>136</sup>.

Con la caída de Ilio se puso fin a la Edad de los Héroes, dando comienzo una nueva época en la que la relación de los dioses con los mortales deja de ser física, limitándose al culto y los ritos. El linaje troyano, como tantos otros, es aniquilado violentamente en la guerra perviviendo, en algunas versiones, en Tracia con Polidoro salvado gracias a su hermana Ilíone, y en Epiro con Héleno, felizmente casado con Andrómaca, anterior esposa de Héctor (después de que Orestes acabase con la vida de Neoptólemo).

Según algunas versiones, durante la noche fatal de la caída de Troya, Eneas lograría sacar el Paladio de la ciudad y llevarlo al Ida y posteriormente a Italia<sup>137</sup>. Sobre Eneas hablaba Poseidón de esto modo en la *Iliada*:

*«El destino suyo es eludir la muerte,  
para evitar que perezca estéril y sin traza el linaje  
de Dárdano, el hijo que el Crónida más a amó de todos  
los que han nacido de él y de mujeres mortales.  
Pues el Cronión ya ha aborrecido la estirpe de Príamo,  
y ahora la pujanza de Eneas será soberana de los troyanos,  
igual que los hijos de sus hijos que en el futuro nazcan»<sup>138</sup>.*

Virgilio narrará el camino que recorrerá Eneas, junto a su pueblo, como expone Mercedes Encinas, «para dejar de ser un héroe troyano derrotado, lo cual constituye el pasado, y convertirse en fundador legendario del linaje troyano»<sup>139</sup>. El Paladio habría sido depositado en Roma, en el templo de Vesta, donde las vestales le tributaban culto. En Roma, como en Troya, la seguridad de la ciudad estaba ligada a su conservación.

<sup>136</sup> Sobre la Troya histórica vid. BRYCE, Trevor, *The trojans and their neighbours*, Routledge, New York, 2006.

<sup>137</sup> Sobre las representaciones de Eneas huyendo de Troya véase FERNANDEZ DE CASTRO, María Cruz, *Leyendas de la guerra de Troya...*, pp. 294-302.

<sup>138</sup> Hom., *Il.* XX, 302-308. Este destino de la estirpe de Eneas aparecerá mencionado también en *Hymn. Hom. Ven.* 196-201 donde Afrodita le dice a Anquises: *Tú tendrás un hijo que reinará entre los troyanos / e hijos de sus hijos sin fin nacerán: / de éste Eneas [Ainéas] el nombre será, porque de mí una terrible [ainón] / pena se apoderó al haber ido a caer de un hombre mortal en el lecho, / especialmente parecidos a los dioses entre los mortales hombres / siempre serán los de vuestra estirpe, tanto por su figura como por su natural.*

<sup>139</sup> ENCINAS MARTÍNEZ, Mercedes, «Troya debe morir para que Roma exista», en BÉCARES, V.; PORDOMINGO, F.; CORTÉS TOVAR, R.; FERNÁNDEZ CORTE, J. (Eds.), *Intertextualidad en las literaturas Griega y Latina*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2000, pp. 242-265, esp. p. 262.

En lo referente a los aqueos, como ya hemos analizado en otra ocasión<sup>140</sup>, gran parte de ellos perderá la vida debido a la venganza de Nauplio por la muerte a traición de su hijo Palamedes<sup>141</sup>. No pudiendo enfrentarse a los aqueos de manera directa, buscó vengarse de manera indirecta, recorriendo, sólo o con la ayuda de su hijo Éax, los territorios griegos, tramando que las mujeres de los helenos cometiesen adulterio, venganza en la que tomará parte también Afrodita, partidaria de los troyanos e indignada por la herida sufrida a manos de Diomedes en el campo de batalla. Clitemnestra, esposa de Agamenón, cometerá adulterio con Egisto, Egialea, esposa de Diomedes con Cometes, hijo de Esténelo, y también Meda, esposa de Idomeneo, con Leuco. Con Penélope, la esposa del principal culpable del asesinato de su hijo, fracasó<sup>142</sup>.

La otra forma de venganza que empleó Nauplio fue encender antorchas<sup>143</sup> en el monte Cafereo, que pasaría a llamarse Xilófago, un lugar sumamente peligroso, donde había unas rocas puntiagudas<sup>144</sup>, los aqueos lo tomaron por un puerto y naufragaron. *Muchos soldados murieron con sus jefes en la tempestad, sus miembros y entrañas fueron destrozados contra las rocas y, si algunos pudieron nadar hasta tierra, murieron a manos de Nauplio*<sup>145</sup>.

Tras la caída de Troya y la muerte de los héroes, aqueos y troyanos, que combatieron junto a sus murallas, los mundos divino y mortal se separan de manera definitiva, finalizando el proceso iniciado con la institución del sacrificio en Meconé, siendo de esta manera, como ya dijimos, el rito la forma de relación por excelencia entre dioses y mortales.

Símbolo de la separación definitiva entre los dos mundos es el castigo que impondría Poseidón a los feacios, molesto por su ayuda prestada a Odiseo. Poseidón destruirá, petrificándolo, el barco al regreso del salvamento y taponará con una montaña el estrecho que comunica a los feacios con el mundo mortal<sup>146</sup>. Estando el pueblo feacio a medio camino entre la humanidad y los dioses debían desaparecer del mundo para que dejaran de existir este tipo de ambigüedades. La Edad de los Héroes había llegado a su fin...

<sup>140</sup> PÉREZ MIRANDA, Iván, «La muerte de Palamedes: Mentira, Falsificación y Venganza en la Mitología Griega», *ARYS*, 7, 2006-2008 (2010), pp. 47-60.

<sup>141</sup> Sobre el personaje de Palamedes, véase: SZARMACH, Marian, «Les tragédies d'Eschyle et Sophocle sur Palamède», en *Eos*, vol. LXII, 1974, pp. 192-204; SZARMACH, Marian, «Le mythe de Palamède avant la tragédie grecque», en *Eos*, vol. LXII, 1974, pp. 35-47; CHERNISS, Harold, «A suggestion about Palamedes», en *American Journal of Philology*, vol. LXXVIII, 3, 1957, pp. 267-278; WOODFORD, Susan, «Palamedes seeks revenge», en *The Journal of Hellenic Studies*, vol. LXIV, 1994, pp. 164-169; DURÁN LÓPEZ, María de los Ángeles, «Ecos de Platón en la defensa de Palamedes», en *Analecta Malacitana*, vol. XIX, 1, 1996, pp. 5-27; CLUA, Joseph Antoni, «El mite de Palamedes a la Grècia Antiga: aspectes canviants d'un interrogant cultural i històric», en *Faventia*, nº 7 (2), 1985, pp. 69-93.

<sup>142</sup> PÉREZ MIRANDA, Iván, «Penélope y el feminismo. La reinterpretación de un mito», *Foro de Educación*, nº 9, 2007, pp. 267-278, esp. 269.

<sup>143</sup> Sobre las antorchas como portadoras de muerte, véase Hyg., *Fab.* 249.

<sup>144</sup> Hyg., *Fab.* 116.

<sup>145</sup> Hyg., *Fab.* 116, 3.

<sup>146</sup> Hom., *Od.* VIII, 563-671; XII, 125-187; Apollod., *Epit.* 7, 25.

## GÉNERO Y FERTILIDAD EN LA MITOLOGÍA GRIEGA

En la casa real troyana encontramos una interesante situación de identidades y alteridades con respecto a los aqueos. Los troyanos son iguales que los aqueos en muchos aspectos, pero también diferentes<sup>147</sup>. Atendiendo a la genealogía, la casa real troyana pertenece a una estirpe aristocrática común a la de los aqueos, sus líneas de sangre, por los caminos que sean, derivan en muchos casos en el mismo dios, tenido por ancestro común<sup>148</sup>. Los combatientes que se enfrentan ante las murallas de Troya no son anónimos, se reconocen, admiran, identifican su estirpe, consolidando la identidad y solidaridad aristocrática<sup>149</sup>, y se dan muerte. En general, tanto en el arte como en la literatura de época arcaica se sigue el precedente homérico de imparcialidad frente a los troyanos y sus enemigos griegos: ambos bandos adoran a los mismos dioses<sup>150</sup>, y ninguno de ellos tiene el monopolio del bien o del mal<sup>151</sup>.

Pero frente a la identidad y solidaridad de nobles con la misma sangre, mismos dioses, mismos ritos y lengua, encontramos también una alteridad de bárbaros opulentos y con extraños aliados como los etíopes de Memnón, hijo de Eos, o las amazonas de Penthesilea, hija de Ares, muertos a manos de Aquiles. Esta alteridad se mostrará de manera clara en el siglo V a. C., cuando, tras la invasión persa de Grecia, la Troya mítica asume una imagen más negativa y los troyanos se convierten en bárbaros arquetípicos, siendo el mito politizado. Un uso político tendrá también a comienzos del siglo IV a. C., durante la expedición del rey espartano Agesilao contra Persia, en la que éste imitará a Agamenón realizando sacrificios en Áulide. Más allá irá Alejandro Magno, que se considerará equivalente, no de Agamenón, sino de Aquiles, cuya sangre, según él, corría por sus venas a través de la línea ancestral de su madre Polixena (Olimpia), descendiente de Neoptólemo. Alejandro haría incluso sacrificios en el altar de Zeus en el que fuese asesinado Príamo por Neoptólemo con el fin de apaciguar la memoria del último rey de Troya<sup>152</sup>.

Quizás el rasgo más característico del linaje sea su fertilidad (visible por ejemplo en la enorme familia de Príamo<sup>153</sup>) y su riqueza tanto en oro como en ganado (recordemos las

<sup>147</sup> Véase: VIDAL-NAQUET, Pierre, *El mundo de Homero...*, pp. 38-49.

<sup>148</sup> DIEZ DE VELASCO, Francisco, *Conflicto, mito y modelo: imaginando la guerra de Troya...*, p. 186.

<sup>149</sup> MONTES MIRALLES, M<sup>a</sup> Yolanda, «La *hiketeía* heroica como símbolo mítico de solidaridad aristocrática», en ECHEVERRÍA, F. & MONTES, M<sup>a</sup>.Y. eds.: *Ideología, Estrategias de Definición y Formas de Relación Social en el Mundo Antiguo. Actas del V Encuentro de Jóvenes Investigadores: Historia Antigua*, Universidad Complutense, Madrid, 2006, pp. 245-256. Un caso ejemplar es el de Diomedes y Glauco en Hom, *Il.* VI, 119ss., vid. HOCES DE LA GUARDIA Y BERMEJO, Ángel L., «La hospitalidad en Homero», *Gerión*, 5, 1987, pp. 43-56, esp. pp. 46ss.

<sup>150</sup> Así, Zeus dirá sobre Troya: *Nunca carecía mi altar de la equitativa porción en el banquete, la libación y el humo de grasa, privilegio que nos corresponde* (Hom., *Il.* IV 48-49; XXIV, 69-70).

<sup>151</sup> BUXTON, Richard, *Todos los héroes de Grecia...*, p. 200.

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>153</sup> Quien aparece con diferentes mujeres, situación que, como dice Wulff Alonso, contrasta con el mundo griego en el que se habla de problemas producidos por la coexistencia de esposa y concubina (Laertes se abstiene de tener relaciones con su esclava para no ofender a su esposa, uno de los errores de Agamenón

yeguas de Erictonio «el más opulento de los hombres mortales»<sup>154</sup>, con los que el Bóreas engendró doce formidables potros, o los de Laomedonte, arrebatados por Heracles, y con los que Anquises, astutamente, mezclará sus yeguas)<sup>155</sup>. La posesión de riquezas suele relacionarse directamente con la belleza, en la que también destaca de manera notable el linaje troyano, como se muestra en el hecho del rapto de Ganimedes por Zeus, o el de Titono por Eos, así como en la unión de Afrodita con Anquises<sup>156</sup>. La belleza puede posibilitar la obtención de riquezas para el propio *génos*, como vimos en la competición por Helena, y como sucederá en el caso de los bienes entregados por Zeus a Tros (los caballos y la vid de oro que, como el peplo y el collar de Harmonía, provocarán conflictos)<sup>157</sup>. No es casualidad que sea Paris, quien también destaca por su belleza, el designado para dirimir la disputa de la manzana de la Discordia.

Entre Tebas y Troya existen muchas referencias cruzadas, muchos paralelismos. Ambas son fundadas por un héroe de origen extranjero que, siguiendo un oráculo de Apolo muy preciso, sacrificará una vaca concreta en un lugar donde deberá erigirse la ciudad. Tanto en Tebas como en Troya los colonizadores legitimarán su poder mediante la unión con jóvenes autóctonas, las hijas de los Espartoi en el primer caso, las hijas de los ríos en el segundo, destacando el Símois y el Escamandro, entre los que se encuentra Troya (lo que explica que en la *Iliada* el Escamandro pida la ayuda del Símois para rechazar a Aquiles y frenar la matanza de los troyanos)<sup>158</sup>.

Tebas y Troya levantarán murallas sagradas e inexpugnables construidas mediante la fuerza y la magia de la música (por Zeto y Anfión y por Poseidón y Apolo respectivamente). Las dos ciudades soportarán dos terribles guerras (Los Siete y los




---

es el de querer sustituir a Clitemnestra por la esclava que no quiere devolver, etc.) WULFF ALONSO, *La fortaleza asediada...*, p. 141.

<sup>154</sup> Hom., *Il.*, XX, 220.

<sup>155</sup> WULFF ALONSO, Fernando, *La fortaleza asediada...*, p. 255.

<sup>156</sup> Puede apreciarse aquí un contraste con las deformaciones físicas que aparecen en el linaje tebano vinculadas a los pies en los casos de Lábdaco, Layo y Edipo.

<sup>157</sup> También en la Odisea Penélope y Odiseo consiguen, embellecidos por la diosa Atenea, regalos de los pretendientes y de los feacios respectivamente, como analiza ATIENZA, Alicia M., «Veinte años no es nada: los avatares del cuerpo en la Odisea», RODRÍGUEZ CIDRE, Elsa; JERÓNIMO BUIS, Emiliano (eds.), *La pólis sexuada. Normas, disturbios y transgresiones de género en la Grecia Antigua*, Ed. Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011, pp. 15-35, esp. p. 32.

<sup>158</sup> Hom., *Il.*, XXI, 308ss.

Epígonos; las toma de Heracles y la Guerra de Troya), en las que jugarán un papel importante los regalos divinos (el collar y peplo de Harmonía; los caballos y la vid de oro entregados por Zeus). Será la destrucción de Tebas y Troya lo que marcará el fin de la Edad de los Héroes. Pero pese a las similitudes, también existen diferencias importantes que pueden explicarse, desde nuestro punto de vista, por el diferente carácter de las uniones autóctonas. Las de Tebas con las mujeres de los linajes Espartoi las relacionan con la guerra y la violencia, las de Troya con las hijas de los ríos, se relacionan con la fertilidad y la riqueza.

Del mismo modo que la uniones de Épafo y su nieto Belo, casados con hijas del Nilo (Menfis y Anquione respectivamente), las relacionamos en el capítulo anterior con la riqueza y la fertilidad asociadas al río, así creemos que deben ser entendidas las diferentes uniones de los príncipes troyanos con hijas de ríos. Y como ya apuntamos también, siguiendo a María Dolores Mirón, el concepto de paz estaba, en la antigua Grecia, íntimamente unido al de fertilidad<sup>159</sup>. Esta fertilidad y riqueza, que caracterizaba a los hermanos Belo (Egipto) y Agenor (Fenicia), puede explicar que entre ellos no existiesen conflictos como los que aparecen en otras parejas como Atreo y Tiestes, Preto y Acrisio, o Eteocles y Polinices. En todo caso, el linaje troyano se caracterizará, además de por su riqueza y fertilidad, por no producirse en él los conflictos fraticidas que aparecen en los linajes Tantálida y Labdácida; tampoco existirá una unión con una descendiente de Ares como Hipodamía y Harmonía, lo que puede explicar el carácter menos violento de los Dardánidas. Aunque Ares, por su estrecha relación con Afrodita (protectora de Paris, y madre de Eneas), será uno de los dioses que combatirá en el lado troyano. En la mitología romana Marte sí entrará en el linaje, siendo el padre de Rómulo y Remo.

Entre los Dardánidas, frente a lo que sucede con los Labdácidas, las relaciones sexuales son correctas, no apareciendo casos como la castidad de Penteo, la pederastia de Layo, o el incesto de Edipo y Yocasta, y los posibles conflictos que pudiesen surgir son solucionados mediante uniones matrimoniales dentro del propio linaje. La unión entre Capis y Temiste, hijos de Asáraco e Ilo, permiten que no se produzca una rivalidad funesta entre ambas líneas, cuya alianza será reforzada mediante el matrimonio de Eneas, descendiente de Capis, y Creúsa, descendiente de Laomedonte.

El linaje de Eneas, hijo de Anquises y de la diosa Afrodita, estaba destinado a reinar sobre los troyanos después de la destrucción del linaje de Príamo.

---

<sup>159</sup> MIRÓN PÉREZ, María Dolores, «Historia de las mujeres e historia de la paz: investigación y perspectivas desde el mundo griego antiguo», en VV.AA., *La Historia de las mujeres: una revisión historiográfica*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2004, pp. 167-183, p. 172.





## CONCLUSIONES

EL objeto de nuestra tesis doctoral ha sido el estudio, desde una perspectiva de género, de los tres linajes (Tantálida, Labdácida y Dardánida) que, en la mitología griega, jugaron un papel más relevante en el fin del mundo heroico, apareciendo como los principales responsables de la destrucción de Tebas y Troya. A través del análisis estos tres linajes hemos reflexionado sobre la relación del género con las tres funciones descritas por Dumézil en las sociedades indoeuropeas. Aunque los rasgos indoeuropeos no aparecen tan marcados en la mitología griega como en otras, las funciones de soberanía, guerra y fertilidad, presentan una gran utilidad de análisis, apareciendo especialmente representadas en los linajes Tantálida, Labdácida y Dardánida respectivamente, y siendo importantes tanto por sí mismas como por las relaciones que se establecen entre ellas.

Hemos puesto de manifiesto a lo largo del estudio la importancia de contextualizar los mitos, de insertarlos dentro de una mitología compleja y llena de relaciones, y de prestar atención a las genealogías, incluyendo en ellas tanto a los varones, como a las mujeres. El linaje es esencial para poder entender las características de un personaje, que heredará las virtudes de sus ancestros, pero también sus faltas, y puede explicar también las redes de alianzas y hospitalidad que se establecen entre diferentes *gene* aristocráticos, cohesionados por vínculos de sangre e intercambios de dones y contradones, de los que las uniones matrimoniales forman una parte importante.

Salvo en casos muy excepcionales la soberanía es ejercida por varones, y cuando aparecen mujeres que la detentan, como en el caso de las Amazonas o las Lemnias, el mito muestra la situación inversa a la deseable, propia más de los bárbaros (cuya alteridad se plantea en relación con la alteridad femenina) que del mundo civilizado, alertando sobre los peligros de que las mujeres rechacen el matrimonio, y la necesidad de que sean sometidas a la autoridad de un varón que domestique su naturaleza salvaje. Es a través del matrimonio y la maternidad donde las mujeres desempeñan un importante papel como transmisoras y como legitimadoras de la soberanía de esposos (que heredan el reino o fundan uno nuevo), hijos (del esposo, o concebidos anteriormente por un dios) e incluso hermanos (como sucede con los Pelópidas Atreo y Tiestes, llamados para suceder en el poder a los Perseidas, linaje con el que estaban

emparentado a través de los matrimonios de las hijas de Pélope —Nicippe, Astidamía y Lisídice— con los hijos de Perseo —Esténelo, Alceo y Méstor—. Héroe como el mismo Pélope, Alcáto, Belerofonte, Melampo, Peleo, Telamón, Teucro, Andromón o Diomedes adquieren el poder mediante su matrimonio con la hija epíclera de su predecesor al no haber engendrado éste un hijo varón. Este papel como transmisoras del poder, pese a ser importante, debe ser pasivo. Cuando una mujer trata de intervenir en el traspaso del poder político, como sucede con Aérope, que entrega el vellocino de oro (símbolo de soberanía) a Tiestes, al igual que Medea se lo entregó a Jasón, las consecuencias son desastrosas tanto para ella como para el reino. A través del matrimonio las doncellas pasarán de ser dependientes de su padre o *kyrios* a serlo de su marido, en cuya elección ellas no tienen (o no deben tener) ninguna capacidad de elección; la gran excepción es el matrimonio de Helena, responsable del fin del mundo heroico. La pasividad llega al extremo en mitos en los que los maridos abandonan a sus esposas para poder establecer un matrimonio más rentable políticamente, así Alcáto abandonará a Pirgo para casarse con Evecme, Ificles abandonará a Automedusa para poder casarse con la hija de Creonte de Tebas, mientras que Jasón repudiará a Medea para poder casarse con la hija de Creonte de Corinto. Algunos héroes, al establecer una nueva alianza matrimonial, darán a su mujer en matrimonio, es el caso de Heracles, que entregará a Mégara a Yolao, o el de Príamo, que entregará a Arisbe a Hirtaco, pudiendo esto obedecer al deseo de no dejar a la mujer desprotegida, o incluso de utilizarlas para estrechar lazos de amistad con sus nuevos maridos. Las mujeres podían ser intercambiadas sin tener en cuenta su voluntad, pero no siempre sin conflictos. La venganza de Medea por ser repudiada será terrible, como también lo serán las de Clitemnestra, obligada a casarse con Agamenón, el asesino de su anterior esposo e hijo, o la de Erífile, obligada a casarse con Anfiarao, el asesino de su padre.

Las doncellas rebeldes como Escila, Cometo, Ariadna, Pisídice, Medea o Calírroe, que traicionan a su linaje tratando de elegir como esposo a un enemigo de su padre suelen sufrir un terrible castigo, mayor en función de las consecuencias de su acto. Las barreras que separan lo doméstico de lo público, y más en el caso de la realeza mítica, son muy difusas, estando ambas esferas muy conectadas, y la traición de una hija (como la de una esposa) puede provocar la destrucción de un reino, de ahí la necesidad de que los padres tengan bajo estricto control a sus hijas (y los maridos a sus esposas). El matrimonio de estas hijas traidoras con su amado no es posible ya que han perdido la relación con su familia, siendo inútiles para la creación de una alianza entre el *oikos* del padre y el del esposo deseado, por lo que el matrimonio no es conveniente, y su traición al reino debe ser castigada duramente. El control sobre las hijas llega a un extremo desmesurado en los mitos en los que un padre trata por todos los medios de mantener virgen a su hija, asesinando a sus pretendientes, o manteniéndola encerrada, frecuentemente en el intento desesperado por evitar que se cumpla un oráculo según el cual el hijo que tuviese ella mataría a su abuelo (Dánae, Hipodamía) o a sus tíos (Auge). En el otro extremo se manifiesta también el poder del padre sobre la sexualidad de la

hija en mitos en los que esta es obligada a acostarse con un héroe para engendrar descendencia con él (las hijas de Tespio con Heracles, Etra con Egeo), o incluso llega a violarla para engendrar un hijo con ella (Tiestes a Pelopia).

Un tipo de matrimonio bien presente en los mitos es el que, junto con el poder real, se obtiene mediante competición contra el padre de la novia, entre varios pretendientes, contra la propia novia, o debiendo realizar una hazaña imposible. Los dioses intervendrán frecuentemente ayudando a sus protegidos: Poseidón entregando veloces caballos a Pélope y a Idas, Afrodita las manzanas de oro a Hipómenes, Apolo ayudando a uncir un león y un jabalí a Admeto...

El matrimonio permitía —además de traspasar el poder del padre de la novia a su esposo— legitimar la soberanía mediante la unión con una princesa autóctona en el caso de nuevas fundaciones, como sucede en Tebas, con las hijas del linaje Espartoi, o en Troya, con las hijas de los ríos cercanos.

El diferente carácter de estas uniones, relacionado con la guerra en el caso tebano, y con la fertilidad en el caso troyano, contribuye a definir estos linajes como especialmente violento y conflictivo el primero, y opulento el segundo. La caída de ambas ciudades supondrá el fin del mundo heroico, y en estas guerras las mujeres serán importantes pese a que su rol sea pasivo. La creación de las poderosas confederaciones atacantes sólo será posible gracias a las alianzas resultantes del matrimonio de las hijas de Tindáreo —Clitemnestra y Helena— con Agamenón y Menelao y del de las hijas de Adrasto —Deípilo y Egialea— con Tideo y Polinices.

El matrimonio servía para crear y mantener redes de alianzas y hospitalidad que explican que los príncipes exiliados busquen refugio en las cortes de linajes aliados, y que sus anfitriones les ayuden en ocasiones a recuperar el trono usurpado mediante las armas, acompañando estas ayudas de nuevas alianzas matrimoniales. La ayuda también podía ir en dirección contraria, pudiendo ser el matrimonio el pago por la ayuda prestada, es el caso de Heracles e Ificles (que ayudarán a Creonte contra Orcómeno recibiendo en matrimonio a sus hijas), o el que proponen Agamenón a Aquiles (ofreciéndole entregarle aquella de sus hijas que él quiera a condición de que consintiese en reanudar el combate), y Otrioneo a Príamo (pidiendo el matrimonio con Casandra a cambio de realizar una gran hazaña, que serviría como sustitutiva de los *bedna*).

Como sucedía con la soberanía —salvo en casos excepcionales como el de las Amazonas— el papel de las mujeres en las guerras míticas será pasivo —no así el de las diosas que sí se desplazarán al campo de batalla troyano participando activamente. Frente al rol desempeñado por los varones como guerreros, la principal función de las mujeres en relación a la guerra es la de producir hijos que luchen por la ciudad. En algunos mitos las mujeres pueden ejercer como mediadoras en los conflictos en los que se ven involucrados sus parientes, pero el resultado suele ser sangriento. Yocasta tratará de interceder en vano entre Edipo y Creonte y entre Eteocles y Polinices, Etra lo hará

ante su hijo Teseo, provocando la guerra, mientras que Erífile mediará entre su esposo Anfiarao y su hermano Adrasto (y posteriormente entre sus hijos Anfíloco y Alcmeón), con funestas consecuencias. De modo semejante Astíoque, movida por la codicia, mandaría a su hijo Eurípilo, contra la voluntad de Télefo, a una guerra de la que no volvería, y Alcmena, en busca de venganza por la muerte de sus parientes, provocaría la guerra, obligando a Anfitríon a iniciar una campaña contra Pterelao, condición sin la que no consumaría el matrimonio.

Debido a una mujer las guerras pueden iniciarse o pueden finalizarse, como en los mitos de las hijas traidoras como Cometo, hija de Pterelao, o Escila, hija de Minos. Este tipo de traiciones son reprobadas incluso por el héroe al que han dado la victoria y serán duramente castigadas. Frente a estas hijas que traicionan a su padre, otras por el contrario se muestran sumisas hasta la muerte. Las jóvenes doncellas, al igual que los efebos, podrán favorecer a su reino como víctimas sacrificiales en la guerra, o ante epidemias y hambrunas. También aparecen hijas que, en caso de conflicto entre la familia del padre y la del esposo, elegirán la lealtad a la primera, el *genos* frente al *gamos*, traicionando al esposo por el bien del linaje paterno, como sucede en mitos como el de Ágave y Licoterses, Altea y Meleagro, Ilíone y Polimestor, o Tiro y Sísifo. También el mito de Erífile y Anfiarao se puede leer desde esta perspectiva.

Las mujeres aparecen como grandes víctimas de la guerra, en la que morirán sus padres, hermanos, esposos e hijos, y en las que ellas podrán convertirse en viudas (tanto en el bando vencedor como en el perdedor), y ser esclavizadas si su ciudad era conquistada. En el caso de las mujeres jóvenes el cautiverio conllevaría de concubinato con el enemigo. Para las mujeres la derrota suponía un futuro peor que la muerte gloriosa del guerrero que cae defendiendo heroicamente su patria y que a ellas les es negada.

El botín obtenido en el saqueo, del que las mujeres eran parte importante, aparece como una de las motivaciones de los atacantes. En este aspecto, las guerras míticas se muestran como un reflejo de las trágicas consecuencias de las guerras reales.

En lo referente a la fertilidad, las mujeres también desempeñarán un papel importante, pero pasivo. Esto es evidente en el caso de las mujeres que se unen a dioses. Este tipo de relaciones no responden meramente a caprichos sexuales, sino que tienen por objeto engendrar una descendencia que jugará un papel importante en el mundo humano. El ejemplo más claro de ello es el de la descendencia de Zeus, el más prolífico de los dioses, cuyos hijos serán héroes soberanos o fundadores de poderosos reinos y linajes (Tántalo, Dárdano, Heracles, Épafo, Zeto, Anfión, Cástor, Perseo, Éaco, Minos, Argo, Lacedemón, etc.), mientras que su hija, Helena, será determinante en el fin de la Edad de los Héroes. En estos casos la intencionalidad de las mujeres no tiene importancia, sólo la voluntad de los dioses, y el fruto de la unión, mostrándose reiteradamente que las mujeres no son dueñas de su propia sexualidad, cuyo objetivo es la maternidad.

Es frecuente la equiparación entre el sufrimiento del soldado y el de la mujer en el parto, que se muestra también en las estelas erigidas en honor de hombres muertos en la guerra y de mujeres fallecidas durante el parto, lo que indica la importancia de éstas en la reproducción. Sin embargo, el papel concreto en la herencia será discutido, considerándose que el principio activo de la gestación es masculino, mientras que la mujer actúa como un campo de cultivo en el que la semilla es depositada, o como una tableta en la que el varón inscribía la letra. Pero independientemente de su papel pasivo, ellas eran imprescindibles para la reproducción. Tener hijos, sobre todo varones, será una gran preocupación para las mujeres míticas que llevará a tratar de hacer pasar a niños abandonados como propios —es el caso de Polibo y Peribea o el de Teano y Metaponto—, evitando de este modo ser repudiadas por su infertilidad, o a hacer pasar por niños a sus hijas, como sucede en los casos de Galatea y Lampro o Teletusa y Ligdo, mitos en los que se aprecia la existencia de infanticidio selectivo, y la necesidad de un heredero varón. Este infanticidio selectivo se representa también, invertido, en el caso de las Amazonas, que sólo criarán a sus hijas. El *télos* ideal de la mujer griega es engendrar hijos varones dentro del matrimonio legítimo, que sucedan a su padre. El éxito de Níobe en este aspecto la llevará a la desmesura, a jactarse de ser más fértil que Leto, la diosa que encarna mejor el ideal de maternidad, al concebir un hijo y una hija ideales, y que serán quienes la castiguen de la forma más dura posible: asesinando a sus hijos. También Aedón recibirá su castigo pues, al tratar de asesinar a uno de sus sobrinos por envidia de la fertilidad de su cuñada Níobe, acabará por error con su único hijo, de modo similar a lo que sucederá con Temisto que, en su deseo de que sus hijos sucediesen a su esposo frente a los que éste tuvo en su anterior matrimonio, mataría por equivocación a sus propios hijos al intentar asesinar a su hijastro.

El motivo de la madrastra malvada, que trata de asesinar a sus hijastros para asegurar la herencia de sus hijos, o se comporta cruelmente con su hijastra de la que siente celos (Dirce, Sidero), es precisamente uno de los que presenta una gran frecuencia desde la época clásica, quedando fuertemente arraigado en los cuentos populares.

Junto a estos mitos de madrastras crueles que tratan de beneficiar a sus propios hijos frente a los de la anterior esposa de su marido, aparecen también los que siguen el llamado motivo de la mujer de Putifar (que se plasma en personajes como Idea, Biádice, Fedra, Estenebea, Astidamía o Filónome): mitos en los que una mujer trata de seducir a su hijastro o a un joven huésped y al ser rechazadas por este le denuncia ante el esposo, al que le hace creer que el muchacho la ha intentado violar. Esta calumnia puede deberse al despecho, pero también puede ser realizada por miedo a ser acusadas de infidelidad, una falta cuya pena será la muerte, pero de la que no se podrán librar. Las esposas que siguen el motivo de la mujer de Putifar sufren, al igual que las mujeres (Aéropé), hijas (Antíope), o incluso hermanas (Apemósine) infieles (o presuntamente infieles), un brutal castigo. Mitos como estos nos muestran el temor a que la esposa fuese infiel con hombres más jóvenes, lo que puede ser comprensible teniendo en cuenta la gran

diferencia de edad que separaba al esposo, por lo general mucho mayor, y el hecho de que ella no participaba en absoluto en la elección de su marido.

Frente a las madrastras que odian a sus hijastros aparecen padrastros que los cuidan como si fuesen sus propios hijos, participando en su educación y transmitiéndole su herencia (Anfitrión con Heracles, Telégono con Épafo, Asterio con Minos, Sarpedón y Radamantis, Creteo con Pelias y Neleo). Los héroes engendrados por dioses necesitan de una figura paterna en su educación. Mientras que el hijo mortal de una diosa puede criarse con su padre mortal, el hijo de un dios no puede crecer sólo con su madre, sino que ésta necesita a un varón que la proteja y eduque a su hijo.

La subordinación de las mujeres en el imaginario era imprescindible para que ésta se mantuviese en la realidad. La mitología griega presenta una enorme preocupación por el respeto a las categorías jerárquicas, siendo la sexual una de las más importantes y que está presente en la gran mayoría de los mitos. Los relatos mitológicos impregnaban todo tipo de discursos, tanto orales como plásticos, teniendo una incidencia enorme en la educación y la creación de las mentalidades, a través de la elaboración de una imagen del mundo asumida por todos y que favorecería tanto las relaciones de dominación, como la interiorización de estas por parte de los dominados. Esta interiorización significa, no sólo la aceptación del dominio, sino la comprensión del mundo a través de la mirada del dominador, considerando esta construcción como natural, es decir, fruto de la voluntad de los dioses. En este aspecto, dos conceptos se muestran como fundamentales para el mantenimiento del orden jerárquico, incluyendo el ámbito sexual: la *hybris* (desmesura) y la *sophrosyne* (moderación). En los mitos aparecen las consecuencias de la *hybris* en cada uno de los géneros y el papel que deben desempeñar los varones y las mujeres, así como sus espacios genéricos. Todo intento de salir del papel que le corresponde a cada uno, o del espacio que le ha sido asignado, es duramente castigado. La *sophrosyne* contribuiría a reforzar la sumisión al orden, a ocupar la posición que a cada uno le corresponde, actuando con prudencia, sensatez, templanza, modestia, y autocontrol, lo que supone en definitiva la ausencia de vicio y la capacidad de controlar los deseos y pasiones, especialmente presentes en las mujeres a las que se obliga a mantener una actitud sumisa y pasiva.

Junto a las jerarquías sexuales aparecen en los mitos otras como las que separan a los seres divinos de los humanos civilizados, y a estos de los seres salvajes y los animales. Estas jerarquías son construcciones ideológicas que permiten crear una identidad como ciudadanos griegos en contraste con la alteridad femenina y barbárica.

El ser humano civilizado debe diferenciarse tanto de los dioses como de los animales. La corrección en la alimentación y la sexualidad serán definitorias de la civilización. Un acto como el incesto, tolerable en el mundo divino y animal (aunque por motivos diferentes), es completamente rechazable para los humanos. En cuanto a la

alimentación, los dioses comerán néctar y ambrosía, los humanos comida cocinada (cuyo aroma también llegará a los dioses a través del rito). Ambos mundos comenzarán a separarse en el mito de Prometeo, que explicaría el origen del sacrificio, del dominio del fuego, y del matrimonio, siendo los tres definitorios del ser humano civilizado.

Actos como la alelofagia o el incesto serán aberrantes, provocando una mancha (*miasma*) hereditaria que afectará a toda la comunidad, y que los mitos suelen presentar unidos a personajes particularmente bestiales. La antropofagia es un acto tan salvaje que, en el caso de ser provocado por humanos (dejando a un lado a criaturas monstruosas como Polifemo, los Lestrigones, Escila, Caribdis, etc.), se produce frecuentemente sin conocimiento del comensal. Aparece así en personajes como Tántalo o Licaón que tratan de poner a prueba a los dioses, eliminando precisamente la jerarquía que les separa de las bestias. El canibalismo aparece también en el caso de terribles venganzas como las sufridas por Tereo, Tiestes, Policteno o Clímeno. En estos mitos la persona cocinada es el hijo del comensal, siendo ambas víctimas varones, no apareciendo mitos en los que quien come o quien es ingerido sea mujer (salvo alguna posible excepción como el mito de Demofonte quien, fruto también de la venganza, ingiere sin saberlo la sangre de sus hijas asesinadas mezclada con vino).

De modo similar, el incesto suele producirse sin el conocimiento o consentimiento de uno de los implicados, así sucede en el caso de las relaciones entre padre-hija: Pelopia será violada por su padre Tiestes sin conocer la identidad de este, Tías será engañado para tener relaciones con su hija Mirra, Harpálice será violada por su padre Clímeno. En lo referente a las relaciones madre-hijo los mitos las muestran como un hecho tan repudiable que se dan con desconocimiento de ambos; sucede así en los mitos de Edipo y Yocasta, Árcade y Calisto y Egipto y Bulis. Los mitos de incesto y antropofagia aparecen en no pocas ocasiones relacionados entre sí, subrayando el carácter incivilizado de ambos actos.

Tanto los mitos de incesto como los de alelofagia suelen aparecer vinculados con localizaciones especialmente bárbaras o salvajes como Tracia o Arcadia, o a personajes tiránicos o bestiales, lo que se reflejará en la visión que los griegos tendrán de los bárbaros, como se plasma en las historias narradas por Heródoto sobre los banquetes antropofágicos de Ciaxares y Harpago. La civilización debe huir de actos tan reprobables, más propios de los animales que de los seres humanos.

Las categorías divino–mortal–bestial no son del todo impermeables, y los mitos permiten fabular sobre todo tipo de rupturas jerárquicas, de modo que algunos seres mortales pueden ser elevados al Olimpo, inmortalizados o transformados en constelaciones, pero también en animales, en plantas o rocas. Incluso pueden producirse metamorfosis en dirección contraria; una estatua o un animal pueden volverse humanos por voluntad divina (es el caso de la mujer de Pigmalión, de las piedras lanzadas por Deucalión y Pirra y de las que nacerían varones y mujeres respectivamente, o el de los mirmidones tesalios, hormigas convertidas en hombres), y del mismo modo las

divinidades y los héroes pueden ser degradados teniendo que trabajar como sirvientes de un mortal durante un tiempo (Heracles para Euristeo y Ónfale, Apolo para Admeto, Apolo y Poseidón para Laomedonte, o Deméter adoptando la apariencia de la anciana nodriza Doso). También la jerarquía sexual podía romperse, apareciendo mitos de transexualidad como los de Ceneo, Hipermestra o Leucipo (o en sentido contrario Sípêtres, degradado a ser mujer como castigo por haber visto desnuda a Ártemis). Otra jerarquía fundamental es la de la edad. Los niños, como las mujeres, necesitan protección, sin la que fácilmente pueden convertirse en víctimas de raptos, abandonos, o infanticidios. Esta situación se invertirá en el mito de Anfótero y Arcanán, hijos de Calíroo y Alcmeón, que serían convertidos en adultos por Zeus para poder enfrentarse y vencer a Prónoo y Agenor, los asesinos de su padre.

Pese a que esta permeabilidad está bien presente en los mitos, estos inciden en la necesidad de respetar las jerarquías, lo que supone que los ámbitos divino y mortal deban estar convenientemente separados. Ejemplo significativo de esta necesidad de separación es el peligro que encierran, para quien los posean, los objetos y animales divinos que, pese a ser una gran fuente de riqueza, poder, o belleza, provocarán la destrucción de linajes enteros, debiendo por ello volver a los dioses, bien directamente, bien a través de los templos. Con la caída de Tebas y Troya, se producirá el final de la Edad de los Héroes, desapareciendo el contacto directo, físico y sexual entre los dioses y los humanos, cuyos mundos pasarán a estar unidos mediante el rito. Pero quedará el recuerdo de un tiempo pasado, prestigioso y lejano, en el que dioses y mortales mantenían relaciones. Los relatos sobre las aventuras de los dioses y los héroes se reelaborarán constantemente, plasmándose en diferentes géneros y adoptando diferentes versiones que, pese a su diversidad, mantendrán una gran coherencia, de la que formará parte importante la preocupación por el orden y el respeto a las jerarquías, siendo la sexual, que supone un status superior para los varones frente a las mujeres, una de las más importantes.

A lo largo de este trabajo hemos podido comprobar la importancia de insertar los mitos en su contexto y el interés que presenta el estudio comparativo de diferentes ciclos heroicos desde una perspectiva de género que puede enriquecer enormemente nuestra comprensión de la mitología y las mentalidades griegas, ambas complejas y llenas de ambigüedades. Análisis comparativos de otros importantes ciclos míticos de gran repercusión, como el de Heracles y el de Teseo, o del viaje de Jasón y el de Odiseo, pueden ayudar en el futuro a obtener una imagen más completa de las relaciones de género en la mitología.

Aunque algunos aspectos sí cuentan con una importante bibliografía se muestra como necesario recuperar una visión global de la mitología, que supere las diferencias entre géneros y disciplinas, y que incluya los dos sexos y las relaciones que se establecen entre ellos. Del mismo modo, sería sumamente interesante indagar en los mecanismos



mediante los cuales los mitos siguieron perviviendo, e influenciando en las mentalidades de género, a través de diferentes manifestaciones (musicales, pictóricas, literarias, etc.) mucho tiempo después de que dejaran de ser considerados como narraciones verdaderas o verosímiles. Para ello sería necesario contar con proyectos de investigación de carácter interdisciplinar, lo que se plantearía como un objetivo a largo plazo. En todo caso, el presente estudio tiene pretensiones no de suponer el final de una línea investigadora, sino dar lugar a futuras investigaciones que nos permitan conocer mejor cómo se construyen históricamente, cómo se mantienen y cómo se transforman los roles y status sexuales y las relaciones de dominación de género.



# ÍNDICE DE FIGURAS Y APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO

## ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: HESTIA. Periodo arcaico. Kylix ático de figuras rojas. <i>Museo Nazionale Tarquiniese</i> , Tarquinia, Italia .....	38
Figura 2: HERMES. Periodo clásico. Lekythos ático de figuras rojas. <i>Metropolitan Museum</i> , Nueva York, EE.UU.....	38
Figura 3: KOUROS DESNUDO. Ca. 540 a. C. <i>National Archaeological Museum</i> , Atenas, Grecia .....	57
Figura 4: KORÉ VESTIDA. Ca. 520 a. C. <i>National Archaeological Museum</i> , Atenas, Grecia.....	57
Figura 5: TECMESA TIENDE UN MANTO SOBRE EL CADÁVER DE AYAX. Ca. 480 a. C. Copa ática de figuras rojas. <i>J. Paul Getty Museum</i> , Malibu, EE. UU.....	61
Figura 6: RECONSTRUCCIÓN MODERNA DE LA VISIÓN HOMÉRICA DEL MUNDO .....	67
Figura 7: LA CREACIÓN DE PANDORA. Ca. 475-425 a. C. Krátera ática de figuras rojas. <i>Ashmolean Museum</i> , Oxford, Reino Unido .....	69
Figura 8: NACIMIENTO DE ATENEA. Ca. 560 a. C. Kylix ático de figuras negras. <i>British Museum</i> , Londres, Gran Bretaña .....	85
Figura 9: VASO FRANÇOIS. Ca. 570 a. C. Terracota pintada. Procedente de una tumba etrusca de Chiusi. Clítias (pintor) y Argótimos (ceramista). <i>Museo archeologico nazionale di Firenze</i> , Florencia, Italia .....	86
Figura 10: APOLO Y ÁRTEMIS MATANDO A LOS HIJOS DE ANFIÓN Y NÍOBE. Ca. 460 a. C. Crátera ática de figuras rojas. <i>Musée du Louvre</i> , París, Francia.....	99
Figura 11: TÁNTALO Y NÍOBE. Ca. 340-330 a. C. Hidria campania de figuras rojas. <i>Nicholson Museum</i> , Sydney 71.01, Australia.....	101
Figura 12: HIPODAMÍA CONDUCTIDA POR UNA MUJER, PÉLOPE, ALTAR DE ZEUS, ENÓMAO, MÍR TILO, EROS Y AFRODITA. Ánfora de Ruvo (Italia) conservada en el Museo Británico (F 331), 360-330 a. C. <i>British Museum</i> , Londres, Gran Bretaña .....	105
Figura 13: LAYO RAPTANDO A CRISIPO. Ca. 320 a. C. Crátera ática de figuras rojas. <i>J. Paul Getty Museum</i> , Malibu (California), EE.UU.....	108

Figura 14: LEDA Y EL CISNE. Ca 350-340 a. C. Lutróforo atribuido al pintor del Louvre MNB 1148. <i>J. Paul Getty Museum</i> , Malibú (California) (86.AE.680), EE.UU.....	126
Figura 15: ASESINATO DE AGAMENÓN. C.a. 460 a. C. Crátera ática de figuras rojas. <i>Museum of Fine Arts</i> , Boston (Massachusetts), EE.UU.....	133
Figura 16: MENELAO DEJA CAER SU ESPADA ANTE HELENA. c.a. 440-430 a. C. Crátera ática de figuras rojas atribuida al pintor de Perséfone. 67.154, <i>Toledo Museum of Arts</i> (Ohio), EE.UU.....	134
Figura 17: ORESTES PERSEGUIDO POR LAS ERINIAS. ca. 380-360 a. C. Nestóride lucania atribuida al pintor de Brooklyn-Budapest. <i>Musei Nazionali di Napoli</i> , Italia.....	136
Figura 18: HERMES MATANDO A ARGOS PANOPTES. Ca. 490 a. C. Ánfora ática de figuras rojas. <i>Museum für Kunst und Gewerbe</i> , Hamburg, Alemania.....	150
Figura 19: EL RAPTO DE EUROPA. Periodo clásico. Crátera ática de figuras rojas. <i>Museo Nazionale Tarquiniese</i> , Tarquinia, Italia.....	154
Figura 20: CADMO Y LA SERPIENTE. 550-540 a. C. Kylix de figuras negras. <i>Musée du Louvre</i> , París, Francia.....	156
Figura 21: LA BODA DE CADMO Y HARMONÍA. 525-475 a. C. Ánfora ateniense de figuras negras. <i>Musée du Louvre</i> , París, Francia.....	161
Figura 22: NACIMIENTO DE DIONISO. Ca. 470-460 a. C. Lekythos ático de figuras rojas. <i>Museum of Fine Arts</i> , Boston (Massachusetts), EE.UU.....	163
Figura 23: FRIJO Y HELE SALVADOS POR EL VELLOCINO DE ORO. Ca. 350-340 a. C. Néstoride Lucania de figuras rojas. <i>Harvard University Art Museums</i> , Cambridge (Massachusetts), EE.UU.....	166
Figura 24: LA MUERTE DE ACTEÓN. 400-350 a. C. Skyphos de figuras rojas. <i>Badisches Landensmuseum</i> , Karlsruhe, Alemania.....	172
Figura 25: LA MUERTE DE PENTEIO. ca. 480 a. C. Kylix ático de figuras rojas. <i>Kimball Art Museum</i> , Fort Worth, Texas, EE.UU.....	174
Figura 26: TORO FARNESIO, LA MUERTE DE DIRCE. S. III d.C., copia de una obra de época helenística. <i>Museo Archeologico Nazionale di Napoli</i> , Nápoles, Italia.....	178
Figura 27: EDIPO Y LA ESFINGE. Época clásica. Kylix ático de figuras rojas. <i>Museo Gregoriano Etrusco Vaticano</i> , Ciudad del Vaticano.....	185
Figura 28: POLINICES SOBORNANDO A ERÍFILE CON EL COLLAR DE HARMONÍA. Ca. 440 a. C. Oinochoe ática de figuras rojas. <i>Musée du Louvre</i> , París, Francia.....	197

Figura 29: LOS SIETE CONTRA TEBAS. 207 a. C. Krátera de figuras rojas. <i>Museo Archeologico Nazionale di Ferrara</i> , Ferrara, Italia .....	199
Figura 30: TIDEO MATANDO A ISMENE. Ca. 560 a. C., Ánfora Corintia. <i>Musée du Louvre</i> , París, Francia .....	205
Figura 31: ZEUS RAPTANDO A GANIMEDES. 500-450 a. C. Ánfora ática de figuras rojas. <i>Museum of Fine Arts</i> , Boston (Massachusetts), EE.UU. ....	225
Figura 32: HERACLES, HESÍONE Y CETO. Época arcaica. Crátera corintia. <i>Museum of Fine Arts</i> , Boston (Massachusetts), EE.UU. ....	229
Figura 33: LAOMEDONTE, HÉRCULES (HERACLES) Y HESÍONE. Fin del s. I d. C-comienzos del II d. C. Frasco. <i>Museo Civico Archeologico Della Valle Sabbia</i> , Italia .....	230
Figura 34: EOS RAPTANDO A TITONO. 500-450 a. C. Ánfora ática de figuras rojas. <i>Museum of Fine Arts</i> , Boston (Massachusetts), EE.UU. ....	230
Figura 35: EOS Y MEMNÓN. Ca 485 - 480 a. C. Kylix ático de figuras rojas. <i>Musée du Louvre</i> , París, Francia .....	232
Figura 36: HERMES CONDUCIENDO A HERA, ATENEA Y AFRODITA ANTE PARIS. Ca. 520 a. C. Ánfora ática de figuras negras atribuida al pintor de Antimenes. <i>Antikensammlungen</i> , Múnich 1392, Alemania .....	235
Figura 37: PELEO DOMINANDO A TETIS. Ca. 500 a. C. Kylix ático de figuras rojas. <i>Antikenmuseen</i> , Berlín, Alemania.....	241
Figura 38: AQUILES Y PENTESILEA. Ca. 530 a. C. Ánfora ática de figuras negras, obra de Exequias. <i>British Museum</i> , Londres, Gran Bretaña.....	246
Figura 39: TROILO Y POLÍXENA HUYENDO DE AQUILES. Ca. 480 a. C. Hidria ática de figuras rojas. <i>British Museum</i> , Londres, Gran Bretaña .....	248
Figura 40: AQUILES Y TROILO. Ca. 510 a. C. Kylix ático de figuras rojas firmado por Eufronio. <i>Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria</i> , Perugia, Italia.....	249
Figura 41: AYAX Y CASANDRA. 400-430 a. C. Copa ática de figuras rojas. <i>Musée du Louvre</i> , París, Francia .....	251
Figura 42: CLITEMNESTRA MATANDO A CASANDRA. S. V a. C. Kylix de figuras rojas. <i>Antikenmuseum</i> , Berlín, Alemania .....	252



## ABREVIATURAS DE LAS FUENTES LITERARIAS

Ael.	Eliano
<i>VH.</i>	<i>Varia Historia</i>
Aesch.	Esquilo
<i>Ag.</i>	<i>Agamenón</i>
<i>Cho.</i>	<i>Coéforas</i>
<i>Eum.</i>	<i>Euménides</i>
<i>PV</i>	<i>Prometeo</i>
<i>Sept.</i>	<i>Siete contra Tebas</i>
<i>Supp.</i>	<i>Las suplicantes</i>
Alc.	Alceo de Mitilene
Alcm.	Alcmán de Esparta
Ant. Lib.	Antonino Liberal
<i>Met.</i>	<i>Metamorfosis</i>
Ap. Rhod.	Apolonio de Rodas
<i>Argon.</i>	<i>Argonautica</i>
Apollod.	Apolodoro Mitógrafo,
<i>Bibl.</i>	<i>Biblioteca Mitológica</i>
<i>Epit.</i>	<i>Epítomes</i>
Apul.	Apuleyo
<i>Met.</i>	<i>Metamorfosis</i>
Archil	Arquíloco
Arist.	Aristóteles
<i>Metaph.</i>	<i>Metafísica</i>

<i>Pol.</i>	<i>Política</i>
Ath.	Ateneo
Callim.	Calímaco
<i>Hymn. 3</i>	<i>Himno a Ártemis</i>
<i>Hymn. 5</i>	<i>Himno al baño de Palas</i>
<i>Cypria</i>	<i>Cipriada</i>
Dem.	Demóstenes
Diod. Sic.	Diodoro Sículo
Dion. Hal.	Dionisio de Halicarnaso
<i>Ant. Rom.</i>	<i>Antigüedades Romanas</i>
Eratosth.	Eratóstenes
Cat.	<i>Catasterismos</i>
<i>Frag. Vat.</i>	<i>Fragmentos Vaticanos</i>
Eur.	Eurípides
<i>Alc.</i>	<i>Alceste</i>
<i>Andr.</i>	<i>Andrómaca</i>
<i>Bacch.</i>	<i>Bacantes</i>
<i>El.</i>	<i>Electra</i>
<i>Hec.</i>	<i>Hécuba</i>
<i>Hel.</i>	<i>Helena</i>
<i>Heracl.</i>	<i>Heráclidas</i>
<i>Hipp.</i>	<i>Hipólito</i>
<i>IA</i>	<i>Ifigenia en Áulide</i>
<i>II</i>	<i>Ifigenia en Táuride</i>
<i>Med.</i>	<i>Medea</i>
<i>Or.</i>	<i>Orestes</i>
<i>Phoen.</i>	<i>Fenicias</i>
<i>Supp.</i>	<i>Suplicantes</i>
<i>Tro.</i>	<i>Troyanas</i>
Hdt.	Heródoto
Hes.	Hesíodo



<i>Cat.</i>	<i>Catálogo de las mujeres</i>
<i>Op.</i>	<i>Trabajos y Días</i>
<i>Sc.</i>	<i>Escudo</i>
<i>Theog.</i>	<i>Teogonía</i>
Hom.	Homero
<i>Il.</i>	<i>Ilíada</i>
<i>Od.</i>	<i>Odisea</i>
Hyg.	Higinio
<i>Fab.</i>	<i>Fábulas</i>
<i>Poet. Astr.</i>	<i>Astronomía</i>
<i>Hymn. Hom.</i>	<i>Himno homérico</i>
<i>Ap.</i>	<i>A Apolo</i>
<i>Bacch.</i>	<i>A Dionisio</i>
<i>Hel.</i>	<i>Al Sol</i>
<i>Merc.</i>	<i>A Hermes</i>
<i>Sel.</i>	<i>A la Luna</i>
<i>Ven.</i>	<i>A Afrodita</i>
Lucian.	Luciano
<i>Dial. D.</i>	<i>Diálogo de los dioses</i>
<i>Dial. mort.</i>	<i>Diálogo de los muertos</i>
Men.	Menandro
Nonnus	Nonno
<i>Dion.</i>	<i>Dionisiacas</i>
Ov.	Ovidio
<i>Ib.</i>	<i>Ibis</i>
<i>Met.</i>	<i>Metamorfosis</i>
Palaeph.	Paléfato
Parth.	Partenio
<i>Erot.</i>	<i>Sufrimientos de amor</i>
Paus.	Pausanias
Pher.	Ferécides

Philo.	Filón de Alejandría
<i>De spec. leg</i>	<i>Sobre las leyes particulares</i>
Philostr.	Filóstrato
<i>Imag.</i>	<i>Imágenes</i>
Phlegon	Flegón
<i>Mir.</i>	<i>Mirabilia</i>
Phld.	Filodemo
Phoc.	Focílides
Phot.	Focio
<i>Bibl.</i>	<i>Biblioteca (Miriobiblon)</i>
Pind.	Píndaro
<i>Isthm.</i>	<i>Ístmicas</i>
<i>Nem.</i>	<i>Nemeas</i>
<i>Ol.</i>	<i>Olímpicas</i>
<i>Pyth.</i>	<i>Píticas</i>
Pl.	Platón
<i>Resp.</i>	<i>República</i>
<i>Ti.</i>	<i>Timeo</i>
Plut.	Plutarco
<i>De Fluv.</i>	<i>Sobre los ríos</i>
<i>Them.</i>	<i>Temístocles</i>
<i>Vit.</i>	<i>Vidas Paralelas</i>
Ptol. Chenn.	Ptolomeo Queno
Quint. Smyrn.	Quinto de Esmirna
Sapph.	Safo de Mitilene
<i>School.</i>	<i>Escolio</i>
Semon.	Semónides
Soph.	Sófocles
<i>Aj.</i>	<i>Ajax</i>
<i>Ant.</i>	<i>Antígona</i>

<i>El.</i>	<i>Electra</i>
<i>OC.</i>	<i>Edipo en Colono</i>
<i>OT.</i>	<i>Edipo Rey</i>
Stesich.	Estesícoro
Strabo.	Estrabón
Theoc.	Teócrito
<i>Id.</i>	<i>Idilio</i>
Theog.	Teognis
Thuc.	Tucídides
Tyrt.	Tírteo
Tzetz.	Tzetzes
<i>Lic.</i>	<i>Sobre Licofrón</i>
Val. Flacc.	Valerio Flaco
<i>Argon.</i>	<i>Argonautica</i>
Verg.	Virgilio
<i>Aen.</i>	<i>Eneida</i>
Xen.	Jenofonte
<i>Oec.</i>	<i>Económico</i>



## TRADUCCIONES DE TEXTOS CLÁSICOS UTILIZADAS\*

*Antología de la poesía lírica griega (Siglos VII-IV a.C.)*. Selección, prólogo y traducción de Carlos García Gual. Alianza Editorial, Madrid, 1989.

APOLODORO, *Biblioteca*, Ed. Gredos, Madrid, 1985. Introducción de Javier Arce, traducción y notas de Margarita Rodríguez de Sepúlveda.

APULEYO, *El Asno de Oro*, Editorial Gredos, Madrid, 1978. Introducción, traducción y notas de Lisardo Rubio Fernández.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Editorial Gredos, Madrid, 1982. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez.

DIONISIO DE HALICARNASO, *Historia Antigua de Roma*, I-III, Editorial Gredos, Madrid, 2008. Introducción general de Antonio Sancho Royo. Traducción y notas de Elvira Jiménez y Ester Sánchez.

ESQUILO, *Tragedias*, Editorial Gredos, Madrid, 2006. Traducción y notas de B. Perea, introducción general de F. Rodríguez Adrados, Revisión de B. Cabellos.

EURÍPIDES, *Tragedias*, Editorial Gredos, Madrid, 2006. Traducción y notas de A. Medina, J. A. López Férez y J. L. Calvo, introducción general de C. García Gual, Revisión de L. A. de Cuenca, C. García Gual y A. Bernabé.

*Fragments de Épica Griega Arcaica*. Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé Pajares. Gredos, Madrid, 1979.

HERÓDOTO, *Historia*, Editorial Gredos, Madrid, 2006. Introducción de Francisco R. Adrados, traducción y notas de Carlos Shrader.

HESÍODO, *Obras y Fragmentos*, Editorial Gredos, Madrid, 2000. Traducción, introducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martín Díaz.

HIGINIO, *Fábulas*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1997. Traducción de Santiago Rubio Fernaz.

*Himnos Homéricos*, Cátedra, Madrid 2005. Edición de José B. Torres.

---

\* Pueden consultarse en lengua original en las ediciones Loeb, o electrónicamente a través del Perseus Project: <<http://www.perseus.tufts.edu>>

- HOMERO, *Himnos*, Edicomunicación, Barcelona 1999. Traducción de Luis Segala, prólogo y presentación de Francesc LL. Cardona (Incluye *Margines*, *Batracomiomaquia*, *Epigramas*, *Fragmentos*, y versos heroicos atribuidos a Homero).
- HOMERO, *Iliada*, ed. Gredos, Madrid, 1991. Traducción, prólogo y notas de Emilio Crespo Güemes.
- HOMERO, *La Odisea*, Editorial Gredos, Madrid, 2000. Introducción de Carlos García Gual, traducción de José Manuel Pabón.
- JENOFONTE, Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates, Editorial Gredos, Madrid, 1993. Traducción de Juan Zaragoza.
- Lírica. Poemas corales y monódicos, 700-300 a. C.*, Editorial Gredos, Madrid, 2006. Traducción de P. Rodríguez Adrados.
- Los Filósofos presocráticos. Obras*, Gredos, Barcelona 2007. Introducción de Francisco Lisi. Traducción de Conrado Eggers Lan, Victoria E. Juliá, Néstor Luis Cordero y Ernesto la Croce.
- Mitógrafos griegos. Eratóstenes, Partenio, Antonio Liberal, Paléfato, Heráclito, Anónimo Vaticano*. Edición de Manuel Sanz Morales, Akal, Madrid. 2002.
- PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, Editoria Gredos, Madrid, 1994. Introducción, traducción y notas de María Cruz Herrero Ingelmo.
- PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, Barcelona 2007. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan.
- SÓFOCLES, *Tragedias*, Editorial Gredos, Madrid, 2006. Traducción y notas de A. Alamillo, introducción de J. Verruga Cavero, Revisión de C. García Gual.

## BIBLIOGRAFÍA

ABENGOCHEA, Juan José, «Grecia Clásica», en HIDALGO DE LA VEGA, María José; SAYAS ABENGOCHEA, Juan José, ROLDÁN HERVÁS, Juan José, *Historia de la Grecia Antigua*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998.

AGUILAR, Rosa M<sup>a</sup>, «La vivencia del tiempo en la Grecia Antigua», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, n<sup>o</sup> 2, 1992, pp. 123-135.

—, «La figura de Télefo en la literatura y en el arte griegos», en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, vol. 13, 2003, pp. 189-191.

AGUIRRE CASTRO, Mercedes, «El tema de la mujer fatal en la Odisea», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, n<sup>o</sup> 4, 1994, pp. 301-317.

—, «Carácter contrapuesto de la descendencia femenina de Ceto y Forcis en la Teogonía», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, n<sup>o</sup> 5, 1995, pp. 167-180.

—, «Ambigüedad y otros caracteres en las divinidades remotas de la épica arcaica», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, n<sup>o</sup> 6, 1996, pp. 143-157.

—, «Los peligros del mar: muerte y olvido en la *Odisea*», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, n<sup>o</sup> 9, 1999, pp. 9-22.

—, «Presencia femenina en la travesía de Odiseo: estudio iconográfico», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, n<sup>o</sup> 12, 1999, pp. 87-105.

—, «Expressions of love and sexual union in Hesiod's Catalogue of Women», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, n<sup>o</sup> 15, 2005, pp. 19-25.

—, «Fantasmas trágicos: algunas observaciones sobre su papel, aparición en escena e iconografía», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, n<sup>o</sup> 16, 2006, pp. 107-120.

—, «Relación entre teatro e iconografía: el tema de Orestes y las Erinias», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, 19-20, 2006-2007, pp. 357-371.

ALBERRO, M., “Las tres funciones descritas por Dumézil en las sociedades indoeuropeas en la *Electra* de Sófocles”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, nº 13, 2003, pp. 165-180.

ALCINA FRANCH, José, *Aprender a investigar. Métodos de trabajo para la redacción de tesis doctorales (Humanidades y Ciencias Sociales)*, Compañía Literaria, Madrid, 1994.

ALONSO DEL REAL, Carlos, *Realidad y leyenda de las amazonas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1967.

ALSINA, J., «La “Helena” y la “Palinodia” de Estesícoro», *Estudios Clásicos*, Tomo 4, nº 22, 1957, pp. 157-175.

—, *Literatura griega. Contenido, problemas y métodos*, Ariel, Barcelona, 1967.

ANTELA-BERNÁRDEZ, Borja, «Vencidas, violadas, vendidas: Mujeres Griegas y Violencia Sexual en Asedios Romanos», *Klio*, 90, 2008, pp. 307-322

ARRIGHETTI, Gaziano, «Il misoginismo di Esiodo», VV.AA., *Misoginia e maschilismo in Grecia e in Roma*, Istituto di Filologia Classica e medievale, Genova, 1981, pp. 27-48.

ARTEAGA NAVA, Elisur, «Los mitos tebanos de Edipo, Layo y Yocasta», *Jurídica. Anuario del departamento de derecho de la universidad iberoamericana*, 29, 1999, pp. 393-422.

ATIENZA, Alicia M., «Veinte años no es nada: los avatares del cuerpo en la Odisea», RODRÍGUEZ CIDRE, Elsa; JERÓNIMO BUIS, Emiliano (eds.), *La pólis sexuada. Normas, disturbios y transgresiones de género en la Grecia Antigua*, Ed. Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011, pp. 15-35.

BACHOFEN, J. J., *El Matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Akal, Madrid, 1987. [1ª edición original *Das Mutterrecht*, Stuttgart, 1861].

BALLARÍN DOMINGO, Pilar y MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida (eds.), *Del Patio a la Plaza. Las mujeres en las sociedades mediterráneas*, Universidad de Granada, Granada, 1995.

BALLARÍN DOMINGO, Pilar; GALLEGO MÉNDEZ, M<sup>a</sup> Teresa y MARTINEZ BENLLOCH, Isabel. *Los estudios de las Mujeres en las Universidades españolas 1975-1991 Libro Blanco*, Ministerio de Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer, 1995.

BARRANCO, María Isabel, «Medea de Eurípides. La búsqueda de un nuevo lugar», en CABALLERO, Elisabeth; Elisabeth; HUBER, Elena; RABAZA, Beatriz (comps.), *El discurso femenino en la literatura grecolatina*, Homo Sapiens Ediciones, Rosario, 2001, pp. 21-28.

BASALO, Nilda A., «El mito de Antígona», *Feminismo/s*, 6, 2005, pp. 17-31.

BEAUVOIR, Simone de, *El segundo sexo. Los hechos y los mitos*, Siglo XX, Buenos Aires, 1968.



- BEAZLEY, John Davidson, *Attic black-figure vase-painters*, Clarendon Press, Oxford, 1956.
- , *Attic red-figure vase-painters*, Clarendon Press, Oxford, 1968.
- BENAVENTE, Mariano, «Mito, folclore y realidad en la tragedia griega», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, nº 6, 1996, pp. 301-308.
- BENÍTEZ, José Javier, “Sócrates, la “piedad” y los márgenes de la convivencia cívica”, *Polis*, nº 18, 2006, pp. 7-38.
- BENVENISTE, E., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Taurus, Madrid, 1983.
- BERMEJO BARRERA, José Carlos, «La función real en la mitología tartésica. Gargoris, Habis y Aristeo», *Habis*, 9, 1978, pp. 215-232.
- , *Introducción a la sociología del mito griego*, Akal, Madrid, 1979.
- , *Mito y parentesco en la Grecia Arcaica*, Akal, Madrid, 1980.
- , «Zeus, Hera y el matrimonio sagrado», en *Polis*, nº 1, 1989, pp. 7-24.
- , «Mito e historia: Zeus, sus mujeres y el reino de los cielos», *Gerión*, nº 11, 1993, pp. 37-74.
- , *Grecia arcaica: la mitología*, Ed. Akal, Madrid, 1996.
- , «Mitología Clásica y Antropología», *Habis*, 29, 1998, pp. 335-347.
- , «Mito, Literatura y Sociedad en la Grecia Antigua», *Gallaecia*, 18, 1999, pp. 313-326
- , «Introducción a la lógica de la comparación en mitología», *Gallaecia*, 22, 2003, pp. 471-486.
- , «Michel Foucault y la historia de la sexualidad», *Gallaecia*, 26, 2007, pp. 253-263.
- BERMEJO BARRERA, José Carlos; GONZÁLEZ GARCÍA, Francisco Javier; REBORDA MORILLO, Susana, *Los orígenes de la mitología griega*, Akal, Madrid, 2006.
- BETTINI, Mauricio; GUIDORIZZI, Giulio, *El mito de Edipo. Imágenes y relatos de Grecia a nuestros días*, Akal, Madrid, 2008.
- BLÁZQUEZ, José María, *Mitos, dioses, héroes, en el Mediterráneo antiguo*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1999.
- , «Mitos griegos en la pintura expresionista», *Goya. Revista de Arte*, nº 281, 2001, pp. 113-123.
- BORDAS, Lluís, *En torno a la Iliada. Paisajes y personajes*, Edicions Bellatera, Barcelona, 2006.

- BOSSE, Monika, «El Sarao de María de Zayas y Sotomayor: una razón (femenina) de contar el amor», en BOSSE, Monika; POTTHAST, Barbara; STOLL, André, *La creatividad femenina en el mundo barroco hispano*, Edition Reischenberger, Kassell, 1999, pp. 239-300
- BOTTINI, Angelo; TORELLI, Mario, *Iliade*, Electa, Roma, 2006.
- BOVENSCHEN, Silvia, «¿Existe una estética feminista?», en ECKER, Gisela (ant.), *Estética feminista*, Icaria, Barcelona, 1986, pp. 21-58.
- BRAVO, G. «Sobre mujeres y, además, esclavas», *Gerión*, nº 19, 2001, pp. 737-755.
- BREMMER, Jan N., *La religión griega. Dioses y hombres: santuarios, rituales y mitos*, Ediciones El Almendro, Córdoba, 2006.
- BREWSTER, Harry, *The river gods of Greece: myth and mountain waters in the Hellenic world*, Tauris, London, 1997.
- BRYCE, Trevor, *The trojans and their neighbours*, Routledge, New York, 2006.
- BURKE, Peter, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, ed. Crítica, Barcelona, 2001.
- BUTLER, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, México, 2001.
- BUXTON, Richard, *Todos los héroes de Grecia*, Oberon, Madrid, 2004.
- CABALLERO DE DEL SASTRE, Elisabeth, «Los espacios del discurso femenino en las Metamorfosis de Ovidio», en CABALLERO, Elisabeth; HUBER, Elena; RABAZA, Beatriz (comps.), *El discurso femenino en la literatura grecolatina*, Homo Sapiens Ediciones, Rosario, 2001, pp. 283-298.
- CABRERO, María del Carmen, «Medea», en CABALLERO, Elisabeth; Elisabeth; HUBER, Elena; RABAZA, Beatriz (comps.), *El discurso femenino en la literatura grecolatina*, Homo Sapiens Ediciones, Rosario, 2001, pp. 41-54.
- CALDERÓN DORDA, Esteban; MORALES ORTIZ, Alicia; VALVERDE SÁNCHEZ, Mariano (eds.), *Koinòs Lógos. Homenaje al profesor José García López*, Universidad de Murcia, Murcia, 2006 (2 vols.).
- CALERO SECALL, Inés, «Deidamía en la epopeya de Quinto de Esmirna» en VERDEJO SÁNCHEZ, María Dolores (coord.), *Comportamientos antagónicos de las mujeres en el Mundo Antiguo*, Universidad de Málaga, Málaga, 1995, pp.35-51.
- CALVO MARTÍNEZ, José Luis, «Épica y mito», *Florentia Iliberritana*, nº 6, 1995, pp. 61-87.

CAMPESE, Silvia, «La mujer guardiana», en PÉREZ SEPEÑO, Eulalia (coord.), *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, ed. Siglo XXI, Madrid, 1994, pp. 13-43.

CAMPS I GASET, Monserrat, «La sabiduría de las mujeres: magia y medicina», *Arenal*, 7: 2, 2000, pp. 323-340.

———, «La dona malèfica: bruixes i ólibes», en VV.AA., *La dona en l'antiguitat. La mujer en la antigüedad. La donna nell' antichità*. Ed. AUSA, Barcelona, 1987, pp. 131-141.

CANTARELLA, Eva, *Según natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*, Akal, 1991.

———, «Viejas y nuevas hipótesis sobre el matriarcado», *Arenal*, 2: 1, 1995, pp. 7-24.

———, *El dios del amor*, Paidós, Barcelona, 2009.

CARBÓ GARCÍA, Juan Ramón; PÉREZ MIRANDA, Iván, «Hijas de la Noche (II): un destino para las Parcas», en *ARYS*, 8, 2009-2010 (2011), pp. 141-154.

CARLIER, Pierre, *Homero*, Akal, Madrid, 2005.

CARPENTER, Thomas H., *Arte y Mito en la Antigua Grecia*, Barcelona, Ed. Destino, 2001.

CASCAJERO, Juan, «Tiempo y tiempos para la Historia Antigua», *Gerión*, nº 18, 2000, pp. 17-41.

———, «Género, dominación y conflicto: perspectivas y propuestas para la historia antigua», *Studia Historica, Historia Antigua*, 18, 2000, pp. 23-47.

———, «Conflictividad genérica y fuentes orales para la Historia Antigua», *Gerión*, nº 19, 2001, pp. 13-46.

———, «Espacios Genéricos, ¿espacios de la religión? Una reflexión sobre las condiciones de la mujer a través de las fuentes orales», *ARYS*, nº 4, 2001, pp. 305-320.

———, «La descalificación de la mujer en la Paremiología latina», *Paremia*, nº 10, 2001, pp. 23-30.

———, «Feminismo, postmodernidad e Historia Antigua. Entre la igualdad y la diferencia», *Gerión*, nº 20, 1, 2002, pp. 33-74.

———, «La descalificación de la mujer en la Paremiología griega. Los “Monósticos” de Menandro», *Paremia*, nº 11, 2002, pp. 31-38.

CEPEDA RUIZ, Jesús D., «La mujer en Esparta. Épocas arcaica y clásica», en VV. AA., *La historia de las mujeres: una revisión historiográfica*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2004, pp. 139-166.

CHENOLL ALFARO, Rafael R., «Oficio doméstico, modelo político: la iconografía de la hilandería en la Lisístrata de Aristófanes», en SUARET GUERRERO, Teresa,

QUILES FAZ, Amparo (eds.), *Luchas de género en la Historia a través de la Imagen*, Tomo I, Centro de Ediciones de la Diputación Provincial de Málaga, Málaga, 2001, pp. 305-319.

CHERNISS, Harold, «A suggestion about Palamedes», en *American Journal of Philology*, vol. LXXVIII, 3, 1957, pp. 267-278.

CHRISTOPH ACKERMANN, Hans; GISLER, Jean-Robert, *Lexicon iconographicum mythologiae classicae (LIMC)*, Artemis, Zurich, 1981.

CID LÓPEZ, Rosa María, «La historia de las mujeres y la historia social. Reflexiones desde la historia antigua», *Oficios y saberes de mujeres*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2002, pp. 11-37.

CLAVO, María Teresa, «Una esfinge trágica en la *Antígona*», en VV.AA., *La dona en l'antiguitat. La mujer en la antigüedad. La donna nell'antichità*, Ed. AUSA, Barcelona, 1987, pp. 117-129.

CLUA, Joseph Antoni, «El mite de Palamedes a la Grècia Antiga: aspectes canviants d'un interrogant cultural i històric», *Faventia*, n° 7 (2), 1985, pp. 69-93.

COHEN, David, *Law, sexuality and society. The enforcement of morals in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

CONDE, José Luis, «Tiempo y género en la narrativa grecolatina», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, n° 15, 1998, pp. 97-105.

CRISTÓBAL, Vicente, «El episodio de Polidoro en la Eneida (III, 19-68) variantes mitográficas, paralelos folclóricos y muestras de su pervivencia literaria», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*, n° 16, 1999, pp. 27-44.

CROCCI DA GRAÇA, Maria Celisia; MÍNGUEZ BAÑOS, Arístides, «Orfeo y Eurídice: algunas visiones del mito a través de la historia de las artes», *Estudios Clásicos*, n° 107, 1995, pp. 63-88.

CUBERO POSTIGO, Inmaculada, «El problema del origen del Cosmos en Hesíodo (de la operatividad de lo sexuado a la neutralización de la naturaleza)» en PÉREZ SEDEÑO, Eulalia (coord.), *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1994, pp. 1-32.

CUENCA, Luis Alberto de, *El héroe y sus máscaras*, Biblioteca Mondadori, Madrid, 1991.

CURTI, Lidia, *Female stories, female bodies: narrative, identity, and representation*, New York University Press, Nueva York, 1998.

DAVIES, Malcom, «The Judgements of Paris and Solomon», *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 53, No. 1, 2003, pp. 32-43.

DEACY, Susan, «The vulnerability of Athena. Parthenoi and Rape in Greek Myth», en DEACY, Susan; PIERCE, Karen F., *Rape in Antiquity. Sexual in the Greek and Roman Worlds*, The Classical Press of Wales, Londres, 2002, pp. 43-63.

DEL OLMO LETE, Gregorio, «Figuras femeninas en la mitología y la épica del Antiguo Oriente», en VV.AA., *La dona en l'antiguitat. La mujer en la antigüedad. La donna nell'antichità*, ed. AUSA, Barcelona, 1987, pp. 7-25.

DETIENNE, Marcel, *Los jardines de Adonis*, Akal Editor, Madrid, 1983.

———, *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación al politeísmo griego*, Akal, Madrid, 2001.

———, *Los griegos y nosotros. Antropología comparada de la Grecia antigua*, Akal, Madrid 2007.

DIANA HORWITZ, Victoria; FIGUERERO TORRES, María José, *Estrategias y recursos para jóvenes profesionales. Tesis, propuestas, CVs, entrevistas y presentaciones en general*, Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires, 2001.

DÍAZ-DIOCARETZ, Myriam; ZABALA, Iris M. (coords.), *Breve historia de la literatura española (en lengua castellana) I. Teoría feminista: discursos y diferencia*, Editorial Anthropos, Barcelona 1993.

DIEZ DE VELASCO, Francisco, «Comentarios iconográficos y mitológicos del poema épico *Miniada*», en *Gerión*, 8, 1990, pp. 73-87.

———, *Lenguajes de la Religión. Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia Antigua*, Ed. Trotta, Madrid, 1998.

———, «Conflicto, mito y modelo: imaginando la guerra de Troya (una lectura iconográfica)», *Veleia*, nº 18-19, 2001-2002, pp. 177-189.

DÍEZ PLATAS, Fátima, *Las Ninfas en la literatura y el arte de la Grecia arcaica*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1996.

———, «Naturaleza y feminidad. Los epítetos de las Ninfas en la épica griega arcaica», en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, 10, 2000, pp. 19-38.

———, «Mujeres, pero diosas: las imágenes de las Ninfas en la Grecia arcaica», en SERRANO-NIZA, Lola; HERNÁNDEZ PÉREZ, M<sup>a</sup> Beatriz (eds.), *Mujeres y religiones. Tensiones y equilibrios de una relación histórica*, Idea, Santa Cruz de Tenerife, 2008, pp. 51-83.

DOMINGUEZ MONEDERO, Adolfo J., «Las esclavas sagradas de Afrodita», en *ARYS*, nº 4, 2001, pp. 111-140.

DOVER, K. J., *Homosexualidad griega*, El Cobre, Barcelona, 2008.

DUKELSY, Cora, «Clitemnestra, esposa violenta, mujer con poder. Una interpretación de su iconografía en la cerámica griega», en RODRÍGUEZ CIDRE, Elsa;

JERÓNIMO BUIS, Emiliano (eds.), *La pólis sexuada. Normas, disturbios y transgresiones de género en la Grecia Antigua*, Ed. Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011, pp. 85-113

DUMÉZIL, Georges, *Mito y Epopeya*, Seix Barral, Barcelona 1977.

DUNN MASCETTI, Manuela, *Diosas. La canción de Eva. El renacimiento del culto a lo femenino*, Robinbook, Barcelona 1992.

DURÁN LÓPEZ, María de los Ángeles, «Evadne: otro modo de entender la virtud femenina», en VERDEJO SÁNCHEZ, María Dolores (coord.), *Comportamientos antagónicos de las mujeres en el Mundo Antiguo*, Universidad de Málaga, Málaga, 1995, pp. 9-34.

———, «Ecos de Platón en la defensa de Palamedes», *Analecta Malacitana*, XIX, 1, 1996, pp. 5-27.

EGOSCOZÁBAL, Cristina, «Los animales del “Yambo de las Mujeres” de Semónides», *Estudios Clásicos*, 14, 123, 2003, pp. 7-25.

EISLER, Riane, *Sexo, mitos y política del cuerpo*, Ed. Pax México, México, 2000.

ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas. I De la edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*, Paidós, Barcelona, 1999.

ENCINAS MARTÍNEZ, Mercedes, «Troya debe morir para que Roma exista», en BÉCARES, V.; PORDOMINGO, F.; CORTÉS TOVAR, R.; FERNÁNDEZ CORTE, J. C. (eds.), *Intertextualidad en las Literaturas Griega y Latina*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2000, pp. 242-265.

ESPEJO MURIEL, Carlos, «El Aedo Homérico», en *Florentia Iliberritana*, nº 2, 1991, pp. 161-170.

———, «El universo homérico: hombres y dioses», en *Florentia Iliberritana*, nº 3, 1992, pp.117-125.

———, «La dimensión mítica», en *Florentia Iliberritana*, nº 4-5, 1994, pp. 155-166.

———, «La Historia Antigua y las nuevas tecnologías: Internet», en *Florentia Iliberritana*, nº 9, 1998, pp. 141-152.

ESTEBAN SANTOS, Alicia, «Eos: el dominio fugaz de la Aurora. Fuentes literarias y representaciones artísticas en el mito de Eos. Confrontación con otros mitos», *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 12, 2002, 287-31.

———, «Mujeres terribles (Heroínas de la mitología griega I)», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, nº 15, 2005, pp. 63-93.

——, «Esposas en guerra (esposas del ciclo troyano) (heroínas de la mitología griega II)», *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, nº 16, 2006, pp. 85-106.

——, «De princesas a esclavas. En Troya (heroínas de la mitología griega III)», *CFC (G): Estudios griegos e indoeuropeos*, 17, 2007, pp. 45-75.

——, «Mujeres dolientes épicas y trágicas: Literatura e iconografía (Heroínas de la mitología griega IV)», *CFC (G): Estudios griegos e indoeuropeos*, 18, 2008, pp. 111-114.

EVANS, R.J., «Women's history: the limits of reclamation», *Social History*, 2, 1980, pp. 273-281.

FALCÓN, Lidia, *Los nuevos mitos del feminismo*, Vindicación Feminista, Publicaciones, Madrid, 2000.

FERNÁNDEZ CANOSA, José Ángel, «Coñecimento, alimentación e orden: o mito de Tantalos», *Gallaecia*, 12, 1990, pp. 317-330.

——, «La Orestíada: un problema de poder y generación», *Polis*, nº 2, 1990, pp. 7-37.

——, «El cetro de los átridas y la realeza divina» en *Espacio, Tiempo y Forma*, nº 4, 1991, pp. 73-84.

——, «Pélope, la maduración de un país», *Polis*, nº 6, 1994, pp. 53-74.

——, «El historiador ante el mito: perspectivas en los estudios mitológicos en la actualidad», *Gallaecia*, 16, 1997, pp. 111-123.

——, «Um mito sobre a realeza e a tecnofagia», *Gallaecia*, nº 21, 2002, pp. 259-268.

FERNANDEZ CASTRO, María Cruz, *Leyendas de la Guerra de Troya*, Aldebarán, Madrid, 2001.

FERNÁNDEZ GARCÍA, Verónica, «Nacer de hombre nacer de mujer, los nacimientos partenogénicos de las generaciones anteriores a los dioses olímpicos», *Foro de educación*, nº 11, 2009, pp. 209-226.

——, «Nacer de Hombre nacer de Mujer, los nacimientos partenogénicos de la generación de los dioses Olímpicos: Ateneas y Hefesto», *El Futuro del Pasado*, nº 2, 2011, pp. 545-577.

FERNÁNDEZ GARRIDO, Regla, «Las heroínas de la novela griega al servicio de Ártemis», en *ARYS*, nº 4, 2001, pp. 59-70.

FERNÁNDEZ VALENCIA, Antonia, «El género como categoría de análisis en la enseñanza de las Ciencias Sociales» en VERA MUÑOZ, María Isabel; PÉREZ I PÉREZ, David (coords.), *Formación de la ciudadanía: las TICs y los nuevos problemas*, Asociación Universitaria de Profesores de Didáctica de las Ciencias Sociales, Madrid, 2004 (disco compacto).

- FINKELBERG, Margalit, «Royal succession in heroic Greece», *Classical Quarterly*, 41 (II), 1991, pp. 303-316.
- FINLEY, Moses I., *El Mundo de Odiseo*, Fondo de cultura económica, México D.F., 1961.
- FOLEY, Helen P., «Women in Ancient Epic», en FOLEY, John Miles (ed.), *A companion to Ancient Epic*, Blackwell, Oxford, 2005, pp. 105-118.
- FOUCAULT, Michel, *El discurso del poder*, Folios ediciones, México, 1983.
- FOWLER, Robert, «How to tell a Myth: Genealogy, Mithology, Mythography», *Kernos*, nº 19, 2006, pp. 35-46.
- FOXHALL, Lin; SALMON, John, *When men where men. Masculinity, power and identity in classical antiquity*, Routledge, London & New York, 1998.
- FRAGA IRIBARNE, Ana, *De Electra a Helena. La creación de los valores patriarcales en la Atenas clásica*, Horas y HORAS, Madrid, 2001.
- FRAISSE, Geneviève, «El concepto filosófico de género», en TUBERT, Silvia (ed.), *Del sexo al género*, ediciones Cátedra, Madrid, 2003.
- FRAZER, James George, *La rama dorada: un estudio sobre magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1946, pp. 326-328.
- FRONTISI-DUCROIX, Françoise, *El hombre-ciervo y la mujer-araña. Figuras griegas de las metamorfosis*, Abada, Madrid, 2006.
- FUENTES GONZÁLEZ, K., «Internet para filólogos clásicos: rudimentos informáticos, útiles y direcciones de Internet», *Florentia Iliberritana*, pp. 149-162.
- GALÁN, José M., «La Odisea desde la Egiptología», *Gerión*, nº 19, 2001, pp. 75-97.
- GALLEGO MORA, Elena, «El mito de Escila en Ovidio (*Met.* VIII 1-151)», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*, nº 18, 2000, pp. 217-237.
- GALLEGO, Julián, «El pensamiento trágico de la política democrática. El acontecimiento de una nueva justicia en la *Orestía* de Esquilo», *Gerión*, nº 17, 1999, pp.179-211.
- , «Figuras de la tiranía, lo femenino y lo masculino en la *Orestía* de Esquilo», *Studia Historica, Historia Antigua*, 18, 2000, pp. 65-90.
- GARCÍA ALONSO, Juan Luis, «Si los dioses hacen algo vergonzoso no son dioses», en BÉCARES, V.; PORDOMINGO, F.; CORTÉS TOVAR, R.; FERNÁNDEZ CORTE, J. C. (eds.), *Intertextualidad en las Literaturas Griega y Latina*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2000, pp. 59-76.



GARCÍA FUENTES, M<sup>a</sup> Cruz, «La saga de los Labdácidas y la de los Pelópidas en la tragedia senecaza», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, vol. 26-I, 2006, pp. 55-75.

GARCÍA GUAL, Carlos, «Regalos homéricos», en *Revista de Occidente*, n<sup>o</sup> 67, 1986.

———, *Introducción a la mitología griega*, Alianza Editorial, Madrid 1998.

———, «Ulises, el más moderno de los héroes griegos», en ZAHAREAS, A. N.; ANDREADIS, Y. (Eds.): *Grecia en España. España en Grecia. Hacia una historia de la cultura mediterránea*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1999, pp. 117-124.

———, «Apuntes sobre los comienzos del filosofar y el encuentro griego del *Mythos* y del *Logos*», *Διάνωσις, Revista de Filosofía*, 21, 2000, pp. 55-66.

GARCÍA MOUTON, Pilar, «“Género” como traducción de gender, ¿anglicismo incómodo? », en VIGARA TAUSTE, Ana M<sup>a</sup>; JIMÉNEZ CATALÁN, Rosa M<sup>a</sup> (eds.), «Género», *sexo, discurso*, ediciones del laberinto, Madrid, 2002, pp. 133-150.

GARCÍA TEIJEIRO, Manuel, «De maga a bruja. Evolución de la hechicera en la Antigüedad Clásica», en PEDREGAL RODRÍGUEZ, Amparo; GONZÁLEZ, GONZÁLEZ, Marta (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de Mujeres en la Antigüedad Clásica y el Cristianismo Primitivo*, Ediciones KRK, Oviedo, 2005, pp. 33-53.

GASTALDI, Viviana, «El juicio de Orestes: *prodikasía* y *zétesis*», *Faventia*, 21/1, 1999, pp. 29-35.

GEARY, Patrick J., *Women at the Beginning. Origin Myths from the Amazons to the Virgin Mary*, Princeton University Press, Princeton, 2006.

GENEST, Emilio, *Figuras y leyendas mitológicas*, editorial juventud, Barcelona, 1989.

GIL, Luis, «De las varias lecturas del *Edipo Rey*», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, n<sup>o</sup> 10, pp. 71-89.

GIMBUTAS, Marija, *Dioses y diosas de la vieja Europa 7000-3500 a. C.*, Istmo, Madrid, 1991.

———, *El lenguaje de la diosa*, Dove, Madrid, 1996.

GOLDEN, Mark, «Slavery and Homosexuality at Athens», *Phoenix*, 37, 1984, pp. 308-324.

GÓMEZ ESPELOSÍN, Francisco Javier, *Diccionario de términos del mundo antiguo*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

GÓMEZ RODRÍGUEZ, Amparo, «Lo femenino en el pensamiento y la ciencia griega» en VV. AA., *Ciencia y Cultura en la Grecia Antigua, Clásica y Helenística*, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, Tenerife, 2002, pp. 145-169.

GONZÁLEZ ALMENARA, Guillermina, *La presencia femenina en el ámbito privado. Estudio sobre textos griegos de época clásica (Heródoto, Tucídides, Jenofonte)*, Tesis doctoral, Universidad de la Laguna, 2003.

GONZÁLEZ DELGADO, Ramiro, «Penélope y el secreto de la espera: la pervivencia de una heroína en la poesía contemporánea», en PEDREGAL RODRÍGUEZ, Amparo; GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de Mujeres en la Antigüedad Clásica y el Cristianismo Primitivo*, Ediciones KRK, Oviedo, 2005, pp. 327-345.

—, «Penélope/Helena en el teatro español de preguerra», *STICHOMYTHIA*, 4, 2006, pp. 1-18.

GONZÁLEZ GALVAN, María Gloria, *Estudio sobre la mujer en la poesía helenística*, Tesis doctoral, Universidad de La Laguna, 2003.

—, «Mujer griega y religión en los textos poéticos del helenismo», en SERRANO-NIZA, Lola; HERNÁNDEZ PÉREZ, M<sup>a</sup> Beatriz (eds.), *Mujeres y religiones. Tensiones y equilibrios de una relación histórica*, Idea, Santa Cruz de Tenerife, 2008, pp. 35-50.

GONZÁLEZ GARCÍA, Francisco Javier, «Los pretendientes de Helena: Juramentos, sacrificios y cofradías guerreras en el mundo griego antiguo», *Polis*, 7, 1995, pp. 145-185.

—, «Mito e ideología: supremacía masculina y sometimiento femenino en el mundo griego antiguo», en BERMEJO BARRERA, José Carlos; GONZÁLEZ GARCÍA, Francisco Javier; REBOREDA MORILLO, Susana, *Los orígenes de la mitología griega*, Akal, Madrid, 1996, pp. 163-216.

—, «¿Por qué Menesteo?: la entrada ateniense del Catálogo de las Naves (Iliada, II, 546-556), y la edición pistrática de los poemas homéricos», *Gerión*, n<sup>o</sup> 15, 1997, pp. 87-110.

—, «La geografía de los reinos de Argos y Micenas en el Catálogo de las Naves: ¿Mito o historia?», LÓPEZ BARJA, Pedro; REBOREDA MORILLO, Susana (Eds.), *Fronteras e identidades en el mundo griego antiguo. III Reunión de Historiadores del Mundo Griego*, Universidadae de Santiago de Compostela e Universidade de Vigo, 2001, pp. 57-72.

—, «Mito e ideología: supremacía masculina y sometimiento femenino en el mundo griego antiguo», en BERMEJO BARRERA, José Carlos; GONZÁLEZ GARCÍA, Francisco Javier; REBOREDA MORILLO, Susana, *Los orígenes de la mitología griega*, Akal, Madrid, 2006, pp. 163-226.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta, «Mujer, poder y discurso en la tragedia ateniense», *Arenal*, 8: 1, 2001, pp. 109-126.

—, «Lo bello y lo siniestro. Imágenes de la Medusa en la Antigüedad», en PEDREGAL RODRÍGUEZ, Amparo; GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de Mujeres en la Antigüedad Clásica y el Cristianismo Primitivo*, Ediciones KRK, Oviedo, 2005, pp. 121-137.

GOÑI, Carlos, *Cuéntame un mito*, Ariel, Barcelona, 2001.

GOOSSENS, Roger, «Le suicide d'Oenone», *Revue belge de philologie et d'histoire*, 11 (fasc. 3-4), 1932. pp. 679-689.

GÖTTNER-ABENDROTH, Heide, «Nueve principios para una estética matriarcal», en ECKER, Gisela (ant.), *Estética feminista*, Icaria, Barcelona, 1986, pp. 99-118

GRAVES, Robert, *Los mitos griegos*, RBA, Madrid, 2005. [1ª edición: *The Greek Myths*, Penguin Books, Edimburgo, 1955].

GREGORY, Justina, «Genealogy and intertextuality of Hecuba», *American Journal of Philology*, 116, 1995, pp. 389-397.

GRIFFITH, R. Drew, «Pelops and Sicily: The Myth of Pindar Ol. 1», en *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 109 (1989), pp. 171-173.

GRIMAL, Pierre, *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Paidós, Buenos Aires, 1981.

—, *La mitología griega*, Paidós, Barcelona, 1989.

GUALERZI, Saverio, «Afrodita: la natura ambigua dell'amore», *Revista Storica dell'Antichità*, Patrón editore, Bologna, 2001, pp. 221-259.

—, «Il peccato negli occhi. Il tabù della nudità femminile nel mondo classico», en NERI, Valerio, *Il corpo e lo sguardo. Tredecim studi sulla visualità e la bellezza del corpo nella cultura antica*, Patrón editore, Bologna, 2005, pp. 67-96.

GUERRA LÓPEZ, Sonia, «Antígona: nacida para el sacrificio», en MOLAS I FONT, María Dolores; GUERRA LÓPEZ, Sonia (eds.), *Morir en femenino. Mujeres, ideologías y prácticas funerarias desde la Prehistoria hasta la Edad Media*, Ed. Universitat de Barcelona, Barcelona, 2002, pp. 127-139.

GUIL BOZAL, Ana, «Tejiendo redes: de la Mitología al Ciberfeminismo», en BOSCH, Esperanza; FERRER PÉREZ, Victoria A.; NAVARRO GUZMÁN, Capilla (Comp.), *Los feminismos como herramientas de cambio social (I): Mujeres tejiendo redes históricas, desarrollos en el espacio público y estudios de las mujeres*, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2006, pp. 73-86.

GUYOMARD, Patrick, «Antígona, para siempre contemporánea», en *Desde el jardín de Freud: revista de psicoanálisis*, 5, 2005, pp. 68-77.

HANSEN, William, «The Winning of Hippodameia», en *Transactions of the American Philological Association* (1974-), Vol. 130 (2000), pp. 19-40..

- HARRIS, Marvin, *Introducción a la antropología general*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- HARRISON, B.; MACMILLAN, J., «Some feminist betrayal of women's history», *Historical Journal*, 26, 2, 1983, pp. 375-389.
- HAYDEN WHITE, *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1999.
- HAYDREEN, Guy, «The Return of Hephaistos, Dionysiac Processional and the Creation of a Visual Narrative», *The Journal of Hellenic Studies*, 124, 2004, pp. 38-64.
- HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, 1974 (pág. 137).
- HERNANDO GONZALO, Almudena, «Sexo, Género y Poder: Breve reflexión sobre algunos conceptos manejados en la Arqueología del Género», *Complutum*, 18, 2007, pp. 167-174.
- HIDALGO DE LA VEGA, María José, «Usos sexuales y amorosos de las mujeres en el Imperio Romano: ¿imagen o realidad?», en ALVAR, J.; BLÁNQUEZ, C.; WAGNER, C. G. (eds.), *Sexo, muerte y religión en el mundo clásico*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1994, pp. 99-110.
- HOCES DE LA GUARDIA Y BERMEJO, Ángel L., «La hospitalidad en Homero», *Gerión*, 5, 1987, pp. 43-56.
- , «Εδνα y δορα en el matrimonio homérico», *Veleia*, nº 7, 1990, pp. 209-223.
- HOOK S. BRIAN, «Oedipus and Thyestes among the Philosophers: Incest and Cannibalism in Plato, Diogenes, and Zenon», en *Classical Philology*, Vol. 100, No. 1 (enero 2005), pp. 17-40.
- HUGHES, Diane Owen, «Del precio de la novia a la dote en la Europa mediterránea», *Arenal*, 8: 2, pp. 237-289.
- HUNTINGFORD ANTIGAS, Elisabet, «Persecución, desesperanza y muerte femeninas en las imágenes griegas», en MOLAS FONT, María Dolors; GUERRA LÓPEZ, Sonia; HUNTINGFORD ANTIGAS, Elisabet; ZARAGOZA GRAS, Joana, *La violencia de género en la antigüedad*, Instituto de la Mujer, Madrid, 2006, pp. 125-168.
- IBAÑEZ CHACÓN, Álvaro, «La tela de Aracne: sobre un exemplum myyholoicum en la *Manzana de la Discordia* y *Robo de Helena* de Antonio Mira de Amescua y Guillén de Castro», *Hesperia: Anuario de Filología Hispánica*, 7, 2004, pp. 127-141.
- IMPELLUSO, Lucia, *Héroes y Dioses de la Antigüedad*, Electa, Barcelona, 2002
- IRIARTE GOÑI, Ana, «La palabra enigmática de las heroínas griegas», en VV.AA., *La dona en l'antigüetat. La mujer en la antigüedad. La donna nell'antichità*, Ed. AUSA, Barcelona, 1987, pp. 97-116.

- , *Las redes femeninas. Voces femeninas en el pensamiento griego*, Altea, Taurus Humanidades, Madrid, 1990.
- , «Mujeres activas», *Revista de Occidente*, nº 130, 1992, pp. 146-148.
- , «Contra una historia asexuada de la antigua Grecia», en RODRÍGUEZ MAMPASO, María José; HIDALGO BLANCO, Esther; WAGNER, Carlos G. (eds.), *Roles Sexuales. La mujer en la historia de la cultura*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1994, pp. 3-13.
- , «Casandra trágica», en *Enrabanar. Cuadernos de Filosofía*, nº 26, 1996, pp. 65-80.
- , «La virilización del saber primordial en la Antigua Grecia», en *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, nº 3 (1), 1996, pp. 25-37.
- , «Las diosas de la familia olímpica», *Dossiers feministas*, nº 2, 1999, pp. 39-50.
- , «Mujer y religión: la Méter en el umbral del III Milenio», *Studia Historica, Historia Antigua*, 18, 2000, pp. 91-101.
- , «La memoria vengativa y la política del olvido», *Veleia*, nº 18-19, 2001-2002, pp. 165-175.
- , *De Amazonas a Ciudadanos. Pretexto gineocrático y patriarcado en la Grecia antigua*, Akal, Madrid, 2002.
- , «El ciudadano al desnudo y los seres encubiertos en la Antigua Grecia», *Veleia*, nº 20, 2003, pp. 273-296.
- , «La virgen guerrera en el imaginario griego», en NASH, Mary, y Susana Tavera (Eds.), *Las mujeres y la guerra. El papel de la mujer en las guerras de la Edad Antigua a la Contemporánea*, Icaria, Barcelona, 2003, pp. 17-32.
- , «Ciudadanía y andreía en la obra de Nicole Loraux», en PLÁCIDO, D.; VALDÉS, M.; ECHEVERRÍA, F.; MONTES, M<sup>a</sup> Y. (eds.), *La Construcción ideológica de la ciudadanía*, Madrid, 2006, pp. 223-228.
- , «Electra o el espacio liminal de la venganza», Catálogo 56 Temporada de Ópera de la Abao, Bilbao, 2007, pp. 38-40.
- , «La institución de la Xenía: pactos y acogidas en la antigua Grecia», *Gerión*, vol. extra. 2007, pp. 197-206.
- , «El pensamiento de la división», prólogo a LORAUX, Nicole, *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*, Akal, Madrid, 2008, pp. 5-28.
- , «Prólogo: Visita retrospectiva al Centre Louis Gernet», en IRIARTE, Ana; SANCHO ROCHER, Laura (Eds.), *Los antiguos griegos desde el observatorio de París*, Ediciones Clásicas, Málaga, 2010, pp. 11-44.
- , *Historiografía y mundo griego*, Ed. Universidad del País Vasco, Bilbao, 2011.

IRIARTE GOÑI, Ana; GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta, *Entre Ares y Afrodita. Violencia del erotismo y erótica de la violencia en la Grecia Antigua*, Abada Editores, Madrid, 2008.

IRIGARAY, Lucía, *Amo a ti*, Icaria, Barcelona, 1994.

JIMÉNEZ ZANUBIO, Rafael, «El tema del diluvio en Ovidio y sus precedentes en las literaturas orientales», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*, vol. 20-2, 2002, pp. 399-428.

JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette, BONNET, Corinne, *Héraclès, Les femmes et le feminine*, Ed. Institut Historique Belge de Rome, Bruxelles, Brussel, Rome, 1996.

JUFRESA MUÑOZ, Montserrat, «Morir de amor en la literatura griega» en MOLAS I FONT, María Dolores; GUERRA LÓPEZ, Sonia (eds.), *Morir en femenino. Mujeres, ideologías y prácticas funerarias desde la Prehistoria hasta la Edad Media*, Ed. Universitat de Barcelona, Barcelona, 2002, pp. 141-175.

KAVADIA-SIMEONIDI, «Penélope, arquetipo de mujer en el hogar: de la Odisea a nuestros días. El caso de una sociedad local en la Grecia de hoy», en BALLARÍN DOMINGO, Pilar y MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida (eds.), *Del Patio a la Plaza. Las mujeres en las sociedades mediterráneas*, Universidad de Granada, Granada, 1995, pp. 141-148.

KERÉNYI, Karl, *Los héroes griegos*, Atalanta, Girona, 2009.

KESSLER-HARRIS, Alice, «¿Qué es la historia de género ahora?», en CANNADINE, David (ed.), *¿Qué es la Historia ahora?*, Almed y Universidad de Granada, Granada, 2002, pp. 173-201.

KIRK, Geoffrey Stephen, *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Paidós, Barcelona, 1970.

———, *Los poemas de Homero*, Paidós, Barcelona, 1985.

———, *La naturaleza de los mitos griegos*, Paidós, Barcelona, 2002.

KÖHNKEN, Adolf, «Pindar as Innovator: Poseidon Hippios and the Relevance of the Pelops Story in Olympian 1», en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 24, No. 2, diciembre 1974, pp. 199-206.

LACAN, Jacques, *Lo simbólico y lo imaginario*, Proteo, Buenos Aires, 1971.

LAPI, Bárbara; SARKIS FERNÁNDEZ, Diana, «Género y materialismo histórico: ¿Una relación imposible?», en ESCORIZA MATEU, Trinidad; LÓPEZ MEDINA, María Juana; NAVARRO ORTEGA, María Dolores (coords.), *Mujeres y Arqueología: Nuevas aportaciones desde el materialismo histórico*, Junta de Andalucía, Sevilla, 2008, pp. 105-155.

- LASSO DE LA VEGA, José, «La presencia del mito griego en nuestro tiempo», *Anejos de Gerión*, II, 1989, pp. 99-114.
- LEON, Nilda, «Ser mujer en la Atenas del siglo V», en CABALLERO, Elisabeth; Elisabeth; HUBER, Elena; RABAZA, Beatriz (comps.), *El discurso femenino en la literatura grecolatina*, Homo Sapiens Ediciones, Rosario, 2001, pp. 145-172.
- LERNER, Gerda, *La creación del Patriarcado*, Editorial Crítica, Barcelona, 1990.
- LÉVI-STRAUSS, *Mito y Significado*, Alianza editorial, Madrid, 1999.
- LIBRÁN MORENO, Miryam, «Philostr., *Her.* XXXV 9-10: ¿Un testimonio de Eurisaces de Sófocles?», *Emerita*, LXXIII 1, 2005, pp. 119-144.
- LIÑARES, Lucía, «Elena en *Ilíada* Γ. Discurso y relación con Afrodita», en CABALLERO, Elisabeth; Elisabeth; HUBER, Elena; RABAZA, Beatriz (comps.), *El discurso femenino en la literatura grecolatina*, Homo Sapiens Ediciones, Rosario, 2001, pp. 173-190.
- LISARRAGUE, Françoise, «Una mirada ateniense», en DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente, Tomo 1 La Antigüedad* (bajo la dirección de Pauline Schmitt Pantel), Altea, Taurus, Alfaguara, Madrid, 1991, pp. 181-245.
- LIZCANO REJANO, Susana M., «La educación de Aquiles: Estructura compositiva y modelo educativo de una *ekphrasis* del siglo II d. C.», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, vol. 13, 2003, pp. 195-211.
- LLENARES GARCÍA, Mar, «Mitología e iniciaciones: el problema de los Argonautas», *Gerión*, nº5, 1987, pp. 15-42.
- LLOYD-JONES, Hugh, «Artemis and Iphigeneia», *The Journal of Hellenic Studies*, 103, 1983, pp. 87-102.
- LÓPEZ MELERO, Raquel, «Fuerza y violencia en el marco de la épica griega», *Anejos de Gerión*, II, 1989, pp. 115-136.
- LÓPEZ SALVÁ, Mercedes, «El tema de Putifar en la literatura arcaica y clásica griega en su relación con la del Próximo Oriente», *Cuadernos de Filología Clásica (Estudios griegos e indoeuropeos)*, nº 1, 1994, pp. 77-112.
- LORAUX, Nicole, *Maneras trágicas de matar a una mujer*, Visor, Madrid, 1989.
- , «¿Qué es una diosa?», en DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente, Tomo 1 La Antigüedad*, Altea, Taurus, Alfaguara, Madrid, 1991, pp. 29-69.
- , *Las experiencias de Tiresias. Lo femenino y el hombre griego*, Acantilado, Barcelona, 2004.
- , *Madres en duelo*, Abada, Madrid, 2004.

LUCAS DE DIOS, José María, «Hesíodo, Fr. 30 M-W (= P. Oxy. 2481 Fr. 1; 2484 Fr. 2; 2485 Fr. 1 Col. I) y el tratamiento sofocleo del mito de Tiro», *Estudios Clásicos*, vol. 36, nº 87, pp. 173-190.

MADRID NAVARRO, Mercedes, *La dinámica de la oposición masculino/femenino en la Mitología griega*, M.E.C., Madrid, 1991.

—, *La misoginia en Grecia*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1999.

MAITLAND, Judith, «Poseidon, Walls, and Narrative Complexity in Homeric Iliad», *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 49, No. 1, 1999, pp. 1-13.

MARCH, Jennifer R., *Diccionario de Mitología Clásica*, Crítica, Barcelona, 2002.

MARCOS CASQUERO, Manuel-Antonio, «El sacrificio de la mujer viuda en el mundo indoeuropeo», *Gerión*, nº 19, 2001, pp. 259-292.

MARROU, Henry-Irene, *Historia de la educación en la antigüedad*, Akal, Madrid, 1985.

MARSÁ, Verónica, «El origen de Europa ¿Mítico o geográfico?», en FERRER MAESTRO, Juan José; BARCELÓ, Pedro (dir.), *Europa: Historia, Imagen y Mito / Europa: Geschichte, Bilder un Mythos*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castellón, 2008, pp. 37-46.

MARTÍN GARCÍA, José A., «Los mitos griegos de la creación. La Cosmogonía», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, nº 8, 1998, pp. 109-131.

MARTÍN RODRÍGUEZ, Antonio María, «El tema del matrimonio en la versión ovidiana del mito de Procne y Filomena», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*, nº 22-1, 2002, pp. 43-68.

—, *De Aedón a Filomela. Génesis, sentido y comentario de la versión ovidiana del mito*, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2002.

MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida, «Las mujeres y la ciudad en las sociedades mediterráneas clásicas», en BALLARÍN DOMINGO, Pilar; MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida (eds.), *Del patio a la plaza. Las mujeres en las sociedades mediterráneas*, Universidad de Granada, Granada, 1995, pp. 25-27.

—, «Eirene y Pax. Conceptualización y prácticas pacíficas femeninas en las sociedades antiguas», *Arenal*, 5: 2, 1998, pp. 239-261.

—, «La historia de las mujeres en España en los años noventa», en ORTIZ, Teresa; MARTÍNEZ, Cándida; SEGURA, Cristina; QUIÑONES, Olga; DUART, Pura; SEVILLA, Julia; VENTURA, Asunción, *Universidad y Feminismo en España II*, Universidad de Granada, Granada, 1.999, pp. 229-321.

—, «Las mujeres y la paz en la historia. Aportaciones desde el mundo antiguo», en MUÑOZ MUÑOZ, Francisco A., LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (eds.), *Historia de la paz*.



*Tiempos, espacios y actores*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2000, pp. 255-290.

MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida; MIRÓN PÉREZ, María Dolores, «Mujeres esclavas en la Antigüedad: Producción y reproducción en las unidades domésticas», *Arenal*, 7: 1, 2000, pp. 5-40.

MARTOS MONTIEL, Juan Francisco, «La homosexualidad femenina en el mito», *Thamyris*, 2, 1997, pp. 21-26.

———, «Homosexualidad femenina en Grecia y Roma», *Orientaciones*, 2, 2000, pp. 37-54.

———, «La imagen del homoerotismo femenino en el arte griego», en SUARET GUERRERO, Teresa, QUILES FAZ, Amparo (eds.), *Luchas de género en la Historia a través de la Imagen*, Tomo I, Centro de Ediciones de la Diputación Provincial de Málaga, Málaga, 2001, pp. 385-403.

———, *Desde Lesbos con amor: homosexualidad femenina en la antigüedad*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2001.

MAS, S. y PEORONA, A. J., «Observaciones sobre la relación entre ciudadanía y patriarcado en Aristóteles», en VV.AA., *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, siglo XXI de España, Madrid, 1984, pp. 81-99.

MAYER, K., «Helen and the ΔΙΟΣ ΒΟΥΛΗ», *American Journal of Philology*, 117, 1996, pp. 1-15.

MEDINA QUINTANA, Silvia, «El trabajo femenino: utopía y realidad social», en VV.AA., *Historia y Utopía. Estudios y reflexiones*, AJHIS, Salamanca, 2011, pp. 45-61.

MIRALLES, Carles, «La invenció de la dona», en VV.AA., *La dona en l'antigüitat. La mujer en la antigüedad. La donna nell'antichità*, Ed. AUSA, Barcelona, 1987, pp. 61-83.

MIRÓN PÉREZ, María Dolores, «Como convertirse en diosa: Mujeres y Divinidad en la Antigüedad Clásica», *Arenal*, 5: 1, 1998, pp. 23-46.

———, «Las mujeres, la tierra y los animales: naturaleza femenina y cultura política en Grecia Antigua», *Florentia Iliberritana*, nº 11, 2000, pp. 151-169.

———, «El gobierno de la casa en Atenas clásica: género y poder en el *Oikos*», *Studia Historica, Historia Antigua*, 18, 2000, pp.103-117.

———, «Tiempo de mujeres, tiempo de hombres: género, ocio y trabajo en la Grecia antigua», *Arenal*, 8: 1, 2001, pp. 5-37.

———, «Autoridad femenina en el espacio doméstico de la Atenas Clásica», en CERRADA JIMÉNEZ, Ana I., Segura Graiño, Cristina (Eds.), *Las mujeres y el Poder: Representaciones y prácticas de vida*, Al-Mudayna, Madrid, 2002, pp. 33-40.

—, «Niñas y ancianas en la antigua Olimpia: tejiendo el orden de género y la paz», en PÉREZ CANTÓ, Pilar; ORTEGA LÓPEZ, Margarita (eds.), *Las edades de las mujeres*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2002, pp. 53-66.

—, «Las mujeres de Atenas y la guerra del Peloponeso», en en NASH, Mary; TAVERA, Susanna (eds.), *Las mujeres y las guerras. El papel de las mujeres en las guerras de la Edad Antigua a la Contemporánea*, Icaria, Barcelona, 2003, pp. 33-44.

—, «Historia de las mujeres e historia de la paz: investigación y perspectivas desde el mundo griego antiguo», en VV.AA., *La Historia de las mujeres: una revisión historiográfica*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2004, pp. 167-183.

—, «Oikos y oikonomía: El análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la economía antigua», *Gerión*, nº 22-I, 2004, pp. 61-79.

—, «La desmesura femenina, o por qué es tan importante el autocontrol para una mujer griega», en PEDREGAL RODRÍGUEZ, Amparo; GONZÁLEZ, GONZÁLEZ, Marta (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de Mujeres en la Antigüedad Clásica y el Cristianismo Primitivo*, Ediciones KRK, Oviedo, 2005, pp. 81-101.

—, «Mujeres tejiendo redes históricas. Conclusiones», en en BOSCH, Esperanza; FERRER PÉREZ, Victoria A.; NAVARRO GUZMÁN, Capilla (Comp.), *Los feminismos como herramientas de cambio social (I): Mujeres tejiendo redes históricas, desarrollos en el espacio público y estudios de las mujeres*, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2006, pp. 69-73.

—, «Las madres vengadoras: mujeres, paz y violencia en la Grecia antigua», CID LÓPEZ, Rosa María, *Madres y maternidades. Construcciones culturales en la civilización clásica*, KRK, Oviedo, 2009, pp. 67-90.

—, «Nada que ver con Ares: mujeres y gestión de conflictos en la Grecia antigua», en DOMÍNGUEZ ARRANZ, Almudena, *Mujeres en la Antigüedad Clásica: género, poder y conflicto*, Sílex, Madrid, 2010, pp. 55-76.

MOLAS FONT, María Dolors, «Engendrar y parir en la *Iliada* y en la *Odisea*», en MOLAS FONT, María Dolors, (ed.), *Vivir en femenino. Estudios de mujeres en la antigüedad*, Ed. Universitat de Barcelona, 2002, pp. 153-178.

—, «Mujeres y rituales femeninos en la Grecia antigua», en MOLAS I FONT; GUERRA LÓPEZ, Sonia (eds.), *Morir en femenino. Mujeres, ideologías y prácticas funerarias desde la Prehistoria a la Edad Media*, Ed. Universidad de Barcelona, Barcelona, 2002, pp. 99-126.

—, «Plutarco: Autoridad e identidad femenina en Esparta», *Arenal*, 11: 2, 2004, pp. 115-130.

—, «La violencia contra las mujeres en la poesía griega: de Homero a Eurípides», en MOLAS FONT, María Dolors; GUERRA LÓPEZ, Sonia; HUNTINGFORD ANTIGAS,

Elisabet; ZARAGOZA GRAS, Joana, *La violencia de género en la antigüedad*, Instituto de la Mujer, Madrid, 2006, pp. 33-60.

MOLAS FONT, María Dolors; GUERRA LÓPEZ, Sonia; HUNTINGFORD ANTIGAS, Elisabet; ZARAGOZA GRAS, Joana, *La violencia de género en la antigüedad*, Instituto de la Mujer, Madrid, 2006.

MONSERRAT, Dominic, «Reading gender in the Roman world», en HUDKINSON, Janet (ed.), *Experiencing Rome. Culture, Identity and Power in the Roman Empire*, Routledge, New York, 2000, pp.153-181.

MUELLER, Melissa, «Penelope and the poetics of remembering», *Arethusa*, 40, 2007, pp. 337-362.

NASH, Mary, y Susana Tavera (Eds.), *Las mujeres y la guerra. El papel de la mujer en las guerras de la Edad Antigua a la Contemporánea*, Icaria, Barcelona, 2003.

NIETO HERNÁNDEZ, Purificación, «Algunas reflexiones sobre Mitología Griega: Problemas de definición e interpretación», *Estudios Clásicos*, 114, 1998, pp. 7-39.

NIETO IBÁÑEZ, José María, «El mito de las Edades: de Hesíodo a los *Oráculos sibilinos*», *Faventia*, nº 14-II, pág. 19-32.

NIMIS, Stephen, «Autochthony, misogyny, and harmony: *Medea* 824-45», *Arethusa*, 40, 2007, pp. 397-420.

NOGUEROL JIMÉNEZ, Francisca, «Penélope no es lo que era: mitos femeninos en la última literatura escrita por mujeres», en SEVILLANO SAN JOSÉ, M<sup>a</sup> Carmen; RODRÍGUEZ CORTÉS, Juana; OLARTE MARTÍNEZ, Matilde; LAHOZ, Lucía (eds.), *El Conocimiento del Pasado. Una herramienta para la igualdad*, Plaza Universitaria Ediciones, Salamanca, 2005, pp. 329-341.

O'BRIEN, Michale J., «Pelopid History and the Plot of Iphigenia in Tauris», *The Classical Quarterly, New Series*, 38/1, 1988, pp. 98-115.

ORMAND, Kirk, Marriage, «Identity, and the Tale of Mestra in the Hesiodic Catalogue of Women», *The American Journal of Philology*, Vol. 125, No. 3, 2004, pp. 303-338.

ORSI PORTALO, Rocío, «Vírgenes y mártires. Dos escenarios premodernos», en HUGUET, Montserrat; GONZÁLEZ MARÍN, Carmen (eds.), *Género y espacio público. Nueve ensayos*, Dykinson, Madrid, 2008, pp. 10-27.

ORTIZ, Teresa; MARTÍNEZ, Cándida; SEGURA, Cristina; QUIÑONES, Olga; DUART, Pura; SEVILLA, Julia; VENTURA, Asunción. *Universidad y Feminismo en España II*, Granada, Universidad de Granada, 1.999.

- PÀMIAS, Jordi, «Dumézil, el perro y la jabalina. Un mito de transferencia», *Revue des études anciennes*, 108, 2006, pp. 483-492.
- PASTOR GÓMEZ, Jesús, *El simbolismo de Tántalo*, Coloquio Editorial, Madrid, 1989.
- PEDREGAL RODRÍGUEZ, Amparo; GONZÁLEZ, GONZÁLEZ, Marta (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de Mujeres en la Antigüedad Clásica y el Cristianismo Primitivo*, Ediciones KRK, Oviedo, 2005.
- PEDREGAL, Amparo, «Ino-Leucotea/Mater Matuta: Inventando el mito del instinto maternal», FORNIS, César; GALLEGRO, Julián; LÓPEZ BARJA, Pedro; VALDÉS, Miriam, *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*, Libros Pórtico, Zaragoza, 2010, pp. 649-668.
- PELLIZER, Ezio, «Reppresentazioni femminili della paura nella mitologia greca», en VV.AA., *La dona en l'antigüitat. La mujer en la antigüedad. La donna nell'antichità*, Ed. AUSA, Barcelona, 1987, pp. 47-59.
- PENA GONZÁLEZ, José Pablo, «El desnudo femenino en el arte grecolatino», en SUARET GUERRERO, Teresa, QUILES FAZ, Amparo (eds.), *Luchas de género en la Historia a través de la Imagen*, Tomo I, Centro de Ediciones de la Diputación Provincial de Málaga, Málaga, 2001, pp. 375-384.
- PÉREZ MIRANDA, Iván, «Origen y Caída de Ilio: relaciones de género en la Mitología Griega» en ECHEVERRÍA, F. & MONTES, M<sup>a</sup>.Y. eds., *Ideología, Estrategias de Definición y Formas de Relación Social en el Mundo Antiguo, Actas del V Encuentro de Jóvenes Investigadores: Historia Antigua*, Universidad Complutense, Madrid, 2006, pp. 9-20.
- , «Penélope y el feminismo. La reinterpretación de un mito», en *Foro de Educación*, n<sup>o</sup> 9, 2007, pp. 267-278.
- , «El Linaje de Europa», en FERRER MAESTRO, Juan José; BARCELÓ, Pedro (dir.), *Europa: Historia, Imagen y Mito / Europa: Geschichte, Bilder un Mythos*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castellón, 2008, pp. 47-62.
- , «Mito, género y *paideía*: reflexiones desde la Historia Antigua», *Foro de Educación*, n<sup>o</sup> 11, 2009, pp. 241-247.
- , «La muerte de Palamedes: Mentira, Falsificación y Venganza en la Mitología Griega», en *ARYS*, 7, 2006-2008 (2010), pp. 47-60.
- , «Madres terribles: avaricia, envidia, traición y mentira en la mitología griega», en CID LÓPEZ, Rosa María (ed.), *Maternidad/es: representaciones y realidad social. Edades Antigua y Media*, Ed. Almudayna, Madrid, 2010, pp. 59-74.
- , «El discurso mítico en Grecia: Género, dominación y conflicto en la mitología griega», en HIDALGO RODRÍGUEZ, David, CUBAS MARTÍN, Noemí, MARTÍNEZ

QUINTEIRO, M<sup>a</sup> Esther (Eds.), *La Mujer en la Historia, el Arte y el Cine. Discurso de Género, Variantes de contenido y soportes. De la palabra al Audio-Visual*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2011, pp. 35-54

———, *El Fin de la Edad de los Héroes. Relaciones de Género en la Mitología Griega*, EAE (en prensa)

PÉREZ MIRANDA, Iván; CARBÓ GARCÍA, Juan Ramón, «Hijas de la Noche (I): mito, género y nocturnidad en la Grecia antigua», en *ARYS*, 8, 2009-2010 (2011), pp. 129-140.

PICKLESIMER, María Luisa, «El papel de la mujer en la guerra mítica», LÓPEZ, Aurora; MARTÍNEZ, Cándida; POCIÑA, Andrés (eds.), *La mujer en el mundo mediterráneo antiguo*, Universidad de Granada, Granada, 1990, pp. 11-26.

———, «Apolo Smintheus y dos cultos de Herakles», *Florentia Iliberritana*, n<sup>o</sup> 2, 1991, pp. 409-418.

———, «Teseo, Herakles y el cinturón de la amazona», *Florentia Iliberritana*, n<sup>o</sup> 3, 1992, pp. 503-515.

———, «Hipodamia: el derecho a enamorarse de la mujer mítica», *Florentia Iliberritana*, n<sup>o</sup> 4-5, 1993-1994, pp. 417-435.

———, «La risa e los dioses y el trono trucado de Hefesto», *Florentia Iliberritana*, n<sup>o</sup> 7, 1996, pp. 265-289.

———, «ANTÍGONA: de Sófocles a María Zambrano», *Florentia Iliberritana*, n<sup>o</sup> 9, 1998, pp. 347-376.

———, «Ismene, una figura incomprendida», *Florentia Iliberritana*, n<sup>o</sup> 11, 2000, pp. 215-225.

PLÁCIDO SUÁREZ, Domingo, «Realidades arcaicas de los viajes míticos a Occidente», *Gerión*, n<sup>o</sup> 7, 1989, pp. 41-51.

———, «La mujer en el oïkos y en la polis: formas de dependencia económica y de esclavización», en REDUZZI, F; STORCHI, A., *Femmes-esclaves. Modèles d'interprétation anthropologique, économique, juridique*, Jovene, Nápoles, 1999, pp. 15-21.

———, «La presencia de la mujer griega en la sociedad: democracia y tragedia», *Studia Historica, Historia Antigua*, 18, 2000, pp. 49-63.

———, «La dependencia de *Ion* en la tragedia de Eurípides», *ARYS*, n<sup>o</sup> 3, 2000, pp. 95-100.

———, «El mito de las edades como metáfora de los procesos de integración y exclusión», *Studia Historica, Historia Antigua*, 21, 2003, pp. 15-27.

———, «La historiografía de la historia antigua. Las caras del postmodernismo», *Revista de Historiografía*, 3, 2, 2005, pp. 86-99.

- , «La construcción cultural de lo femenino», en PEDREGAL RODRÍGUEZ, Amparo; GONZÁLEZ, GONZÁLEZ, Marta (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de Mujeres en la Antigüedad Clásica y el Cristianismo Primitivo*, Ediciones KRK, Oviedo, 2005, pp. 17-32.
- , «Vencedores y esclavos: las Troyanas de Eurípides», en CALDERÓN DORDA, Esteban; MORALES ORTIZ, Alicia; VALVERDE SÁNCHEZ, Mariano (eds.), *Koinòs Lógos. Homenaje al profesor José García López*, Universidad de Murcia, Murcia, 2006, pp. 817-822.
- , «Las formas del poder personal: la monarquía, la realeza y la tiranía», *Gerión*, 25, 2007, pp. 127-166.
- , *Poder y discurso en la Antigüedad clásica*, Abada, Madrid, 2008.
- POMEROY, Sarah B., *Diosas, ramera, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*, Akal, Madrid, 1987.
- , *Families in classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities*, Clarendon Press, Oxford, 1997.
- PÓRTULAS, Jaume, «El matriarcato ancestral: desig o frustración?», en VV.AA., *La dona en l'antiguitat. La mujer en la antigüedad. La donna nell'antichità*, Ed. AUSA, Barcelona, 1987, pp. 27-45.
- POWERS BILL, Clarence, «The Location of the Palace of the Atridae in Greek Tragedy», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 61, 1930, pp. 111-129.
- PRAT CARÓS, Joan, «Mito e interpretación: el caso de Edipo», *Universitas Tarraconensis*, nº 3, 1979, pp. 151-189.
- PRIETO ARCINIEGA, Alberto, «Troya sin Homero: Troya (2004)», *Studia Historica, Historia Antigua*, 23, 2005, pp. 23-37.
- PROULX, Geneviève, *Femmes et féminin chez les historiens grecs anciens (V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. - II<sup>e</sup> siècle après J.-C.)*, Tesis doctoral, Université du Québec à Montréal.
- RAGLAN, Fitzroy Richard Somerset, *The hero: a study in tradition, myth, and drama*, Greenwood Press, Westport, Conn, 1975.
- RAMOS, M<sup>a</sup> D., «Historia de las mujeres y pensamiento feminista: una historia plural a debate», *Vasconia*, 35, 2006, pp. 515-526.
- REBORDA MORILLO, Susana, «El simbolismo del arco de Odiseo», *Gerión*, nº 13, 1995, pp. 27-45.
- , «Penélope y el Matriarcado», *ARYS*, 1, 1998, pp. 31-37.

RIVERA CARRETAS, M., *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, Icaria, Barcelona, 1998.

ROBINSON, M., «Salmacis and Hermaphroditus: When two become One: (Ovid, *Met.* 4.285-388)», *The Classical Quarterly*, New Series, 49, 1, 1999, pp. 212-223.

ROBSON, J. E., «Bestiality and bestial rape in Greek myth», en DEACY, Susan; PIERCE, Karen F., *Rape in Antiquity. Sexual in the Greek and Roman Worlds*, The Classical Press of Wales, Londres, 2002, pp. 65-96.

ROCCA, Silvana, «Dalle amazzoni alla *militia phoebes*», en VV.AA., *Misoginia e maschilismo in Grecia e in Roma*, Istituto di Filologia Classica e Medievale (Università de Genova), Genova, 1981, pp. 97-119.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, «Mito, rito y deporte en Grecia», *Estudios Clásicos*, nº 100, 1996, pp. 7-31.

RODRÍGUEZ CIDRE, Elsa, «Lechos fértiles y lechos estériles en la *Andrómaca* de Eurípides», en CABALLERO, Elisabeth; Elisabeth; HUBER, Elena; RABAZA, Beatriz (comps.), *El discurso femenino en la literatura grecolatina*, Homo Sapiens Ediciones, Rosario, 2001, pp. 191-207.

RODRÍGUEZ CIDRE, Elsa, «Los lechos en la *Medea* de Séneca», *Faventia*, 23/2, 2001, pp. 9-23.

———, «Los lechos de Casandra en *Troyanas* y *Hécuba* de Eurípides y en *Alejandra* de Licofrón», *Estudios Clásicos*, 124, 2003, pp. 25-46.

———, «Animalizar a la víctima: Polixena en la *Hécuba* de Eurípides», *Veleia*, nº 21, 2004, pp. 99-107.

RODRÍGUEZ PÉREZ, Diana, «El combate contra la serpiente: el triunfo de la tierra velado bajo la aparente muerte del ofidio», *De Arte*, 5, 2006, pp. 5-14.

RODRÍGUEZ TEN, M.<sup>a</sup> Elena, «Transformaciones culturales en el panteón griego derivadas de la aparición del concepto de ciudadanía. El caso de Hera», en PLÁCIDO, Domingo; VALDÉS, Miriam; ECHEVERRÍA, Fernando; MONTES, M.<sup>a</sup> Yolanda (eds.), *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, Editorial Complutense, Madrid, 2006, pp. 15-31.

ROSE, Herbert Jennings, *Mitología griega*, Labor, Barcelona, 1973.

RUIPÉREZ, Martín S., «La aparición de la idea del progreso en Grecia», discurso pronunciado en la solemne apertura del Curso Académico 1964-1965, separata, Salamanca 1964, (reimpresión 1987), pp. 7-26.

———, *El mito de Edipo. Lingüística, psicoanálisis y folklore*, Alianza Editorial, Madrid, 2006

- RUIZ DE ELVIRA PRIETO, Antonio, «La tragedia como mitografía», *RUM*, 51, 1964, pp. 525-562 (reeditado en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, N° Extraordinario Antonio Ruíz de Elvira: *Estudios Mitográficos*, 2001, pp. 55-88).
- , «Céfalo y Procris: elegía y épica», *Cuadernos de Filología Clásica*, 2, 1971, pp. 97-123 (reeditado en N° Extraordinario Antonio Ruíz de Elvira: *Estudios Mitográficos*, 2001, pp. 159-182).
- , «Prometeo, Pandora y los orígenes del hombre», *Cuadernos de Filología Clásica*, 1, 1971, pp. 79-108 (reeditado en N° Extraordinario Antonio Ruíz de Elvira: *Estudios Mitográficos*, 2001, pp. 131-157).
- , «De Paris y Enone a Tristán e Iseo», *Cuadernos de Filología Clásica*, 4, 1972, pp. 99-136 (reeditado en N° Extraordinario Antonio Ruíz de Elvira: *Estudios Mitográficos*, 2001, pp. 183-215).
- , «La renovación de los estudios mitológicos», *Jano*, 25, 1972, pp. 39-44 (reeditado en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, N° Extraordinario Antonio Ruíz de Elvira: *Estudios Mitográficos*, 2001, pp. 217-224).
- , «Las grandes sagas heroicas y los cuentos populares», *Jano*, 39, 1972, pp. 49-51 (reeditado en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, N° Extraordinario Antonio Ruíz de Elvira: *Estudios Mitográficos*, 2001, pp. 227-234).
- , «Ordalías y cambios de sexo», *Jano*, 70, 1973, pp. 125-129 (reeditado en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, N° Extraordinario Antonio Ruíz de Elvira: *Estudios Mitográficos*, 2001, pp. 279-288).
- , «Variantes míticas sobre Teseo, Pasífae y Meleagro», *Jano*, 97, 1973, pp. 120-124 (reeditado en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, N° Extraordinario Antonio Ruíz de Elvira: *Estudios Mitográficos*, 2001, pp. 289-294).
- , «Helena. Mito y etopeya», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 6, 1974, pp. 95-133 (reeditado en: N° Extraordinario Antonio Ruíz de Elvira: *Estudios Mitográficos*, 2001, pp. 295-328).
- , «Píades, Orestes e Ifigenia», *Cuadernos de Filología Clásica*, n° 12, 1977, pp. 47-58 (reeditado en: N° Extraordinario Antonio Ruíz de Elvira: *Estudios Mitográficos*, 2001, pp. 345-355).
- , «Ifigenia (de Enómao a Ifigenia)», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 23, 1989, pp. 31-38 (reeditado en N° Extraordinario Antonio Ruíz de Elvira: *Estudios Mitográficos*, 2001, pp. 391-398).
- , «Laodamía y Protesilao», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, n° 1, 1991, pp. 139-258.
- , *Mitología Clásica*, Gredos, Madrid, 1995.



- , «Flebat avus flebatque soror», *Myrtia*, 14, 1999, pp. 93-99.
- , «Yocasta entre sus hijos», *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios latinos*, nº 18, 2000, pp. 133-136.
- RUIZ DE ELVIRA Y SERRA, María Rosa, «Los Pelópidas en la literatura clásica (estudio de un mito de infanticidio)», *Cuadernos de Filología Clásica*, vol. 7, 1974, pp. 249-302.
- SALINAS DE FRÍAS, Manuel, «Figuras femeninas en las relaciones políticas entre griegos y bárbaros durante la época Arcaica», *Studia Historica, Historia Antigua*, 23, 2005, pp. 95-111.
- , «Princesas bárbaras. Papeles femeninos en los tópicos sobre la Barbarie de la antropología griega», en SEVILLANO SAN JOSÉ, M<sup>a</sup> Carmen; RODRÍGUEZ CORTÉS, Juana; OLARTE MARTÍNEZ, Matilde; LAHOZ, Lucía (eds.), *El Conocimiento del Pasado. Una herramienta para la igualdad*, Plaza Universitaria Ediciones, Salamanca, 2005, pp. 157-168.
- SANAHUJA YLL, M<sup>a</sup> Encarna, «¿Género o Mujeres?», en SEVILLANO SAN JOSÉ, M<sup>a</sup> Carmen; RODRÍGUEZ CORTÉS, Juana; OLARTE MARTÍNEZ, Matilde; LAHOZ, Lucía (eds.), *El Conocimiento del Pasado. Una herramienta para la igualdad*, Plaza Universitaria Ediciones, Salamanca, 2005, pp. 87-98.
- SANCHEZ LEÓN, Pablo, «Todas fuimos Eva. La identidad de la historiadora de las mujeres» en TUBERT, Silvia (ed.), *Del sexo al género*, ediciones Cátedra, Madrid, 2003, pp. 161-214.
- SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Félix, «El rapto de Helena en la literatura grecorromana», CALDERÓN DORDA, Esteban; MORALES ORTIZ, Alicia; VALVERDE SÁNCHEZ, Mariano (eds.), *Koinòs Lògos. Homenaje al profesor José García López*, Universidad de Murcia, Murcia, 2006, pp. 953-962.
- SÁNCHEZ, Carmen, *Arte y erotismo en el mundo clásico*, Siruela, Madrid, 2005.
- SÁNCHEZ-PARDO, Esther, «El clamor de las diferencias: mujeres, género, literatura», en TUBERT, Silvia (ed.), *Del sexo al género*, ediciones Cátedra, Madrid, 2003.
- SANCHIS, Jordi, «Desde la tumba de Antígona», *Asparkía*, nº. 3, 1994, pp. 75-90.
- SANTIAGO ÁLVAREZ, Rosa-Araceli, «La fusión de dos mitos tebanos», *Faventia: Revista de filología clàssica*, 3 (1), 1981, pp. 19-30.
- , «Algunas observaciones sobre el mito de Edipo antes de los trágicos», *Habis*, nº 16, 1985, pp. 43-65.
- SATRÚSTEGUI, José M., «De la simbología del cuento maravilloso al mito», *Revista Internacional de Estudios Vascos*, Año 43, Tomo XL nº2, 1995, pp. 395-310

SCABUZZO, Susana, «Tragedia y códigos legales: Una nueva lectura de Antígona de Sófocles», *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 9, 1999, pp. 109-127.

———, «Hombres hablando de mujeres», en CABALLERO, Elisabeth; Elisabeth; HUBER, Elena; RABAZA, Beatriz (comps.), *El discurso femenino en la literatura grecolatina*, Homo Sapiens Ediciones, Rosario, 2001, pp. 207-228.

SCHMITT PANTEL, Pauline, «La historia de las mujeres en la historia antigua, hoy», en DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente, Tomo 1 La Antigüedad* (bajo la dirección de Pauline Schmitt Pantel), Altea, Taurus, Alfaguara, Madrid, 1991, pp. 537-548.

SCODEL, Ruth, «The Achean Wall and the Myth of Destruction», *Harvard Studies in Classical Philology*, 86, 1982, pp. 33-50.

SCOTT, Joan W., «El género: una categoría útil para el análisis histórico», en AMELANG, James S.; NASH, Mary, *Historia y género: Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, Edicions Alfons el Manànim, Valencia, 1990, pp. 23-56.

SEGURA GRAIÑO, Cristina, «La construcción de la Historia de las Mujeres», *Revista de Historiografía*, 2, II, pp. 10-14.

SERGENT, Bernard, *La homosexualidad en la mitología griega*, Alta Fulla, Barcelona, 1986.

SIERRA BRAVO, Restituto, *Tesis doctorales y trabajos de investigación científica: metodología general de su elaboración y documentación*, ed. Paraninfo, Madrid 1986.

SILVÁN RODRÍGUEZ, Alfonso, «El mito de Tifón y su recepción en Píndaro», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, nº 12, 2002, pp. 145-161.

SISSA, Giulia, «La giara delle ingrato», en VV.AA., *La dona en l'antiguitat. La mujer en la antigüedad. La donna nell'antichità*, Ed. AUSA, Barcelona, 1987, pp. 85-95.

SOURVINOU-INWOOD, Christine, *Theseus as son and stepson. A tentative illustration of the Greek mythological mentality*, Institute of Classical Studies, Bulletin Supplement, 40, University of London, London, 1979.

SUÁREZ DE LA TORRE, Emilio, «El mito de Cirene y la victoria de Telesícrates (Pind. *Pyth.* IX)», *Estudios clásicos*, vol. 36, nº 87, 1984, pp. 199-208.

———, «Píndaro y la religión griega», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, nº 3, 1993, pp. 67-97.

SUMOZAS GARCÍA-PARDO, Rafael, «Arqueología icónica de la mujer en la Grecia Clásica», en SUARET GUERRERO, Teresa, QUILES FAZ, Amparo (eds.), *Luchas de género en la Historia a través de la Imagen*, Tomo I, Centro de Ediciones de la Diputación Provincial de Málaga, Málaga, 2001, pp. 321-335.

SZARMACH, Marian, «Le mythe de Palamède avant la tragédie grecque», *Eos*, vol. LXII, 1974, pp. 35-47.

———, «Les tragédies d'Eschyle et Sophocle sur Palamède», *Eos*, vol. LXII, 1974, pp. 192-204.

TILLY, Louse, «Genre, histoire des femmes et histoire sociale», *Genèses*, 2, 1990, pp. 148-166.

TORRES-GUERRA, José B., «Homero, compositor de la *Tebaida*», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, nº 8, 1998, pp. 133-145.

TSIOLIS KARANTASI, Vasilis, *La geografía antigua*, Arco Libros, Madrid, 1997.

TYRRELL, William Blake, *Las Amazonas. Un estudio de los mitos atenienses*, Fondo de cultura económica, México, 1989.

UÑA, José María de, «Una versión Alpujarreña de la madre malvada», *Revista de Folklore*, 131, 1991, pp. 162-164

VALDÉS GUÍA, Miriam, «El proceso de sinecismo en el Ática: cultos, mitos y rituales en la “primera polis” de Atenas», *Gerión*, nº 19, 2001, pp. 127-197.

———, «Los espacios de Afrodita en la polis arcaica de Atenas», *ARYS*, 5, 2002, pp. 3-30

———, «El papel de Afrodita en el alto arcaísmo griego. Política, guerra, matrimonio e iniciación», *Polifemo*, suplemento 2, Messina, 2005.

VEGA, José Lasso de la, «La función del mito en la oda pindárica», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, nº 2, 1992, pp. 9-35.

VERNANT, Jean Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 1983.

———, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Siglo Veintiuno, Madrid 1987.

———, *Mito y religión en la Grecia Antigua*, Ariel, Barcelona, 1991.

———, *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*, Anagrama, Barcelona, 2000.

VERNANT, Jean Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Taurus, Madrid, 1989.

VEYNE, Paul, *¿Creyeron los Griegos en sus Mitos? Ensayo sobre la imaginación constituyente*, Gránica, Barcelona 1987.

VIAN, Francis, *Les origenes de Thèbes. Cadmos et les spartes*, Librairie C. Klincksieck, Paris, 1963.

VICENTE SERRANO, Pilar; LARUMBE GORRAITZ, María Ángeles, «Los estudios de género en la universidad: presente y futuro», en DOMÍNGUEZ ARRANZ, Almudena, *Mujeres en la Antigüedad Clásica: género, poder y conflicto*, Sílex, Madrid, 2010, pp. 19-34.

VIDAL-NAQUET, Pierre, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, Península, Barcelona, 1983.

———, *El mundo de Homero. Breve historia de la mitología griega*, Península, Barcelona, 2002.

VIGARA TAUSTE, Ana M<sup>a</sup>; JIMÉNEZ CATALÁN, Rosa M<sup>a</sup> (eds.), «Género», *sexo, discurso*, ediciones del laberinto, Madrid, 2002.

VILARIÑO RODRÍGUEZ, José Javier, *Heracles y la terrible distancia del héroe griego*. Tesis doctoral inédita, Universidad del País Vasco, 2008.

———, «La segunda piel de tres arqueros: Heracles, Paris y Dolón», *Foro de Educación*, 12, 2010, pp. 255-269.

VÍLCHEZ, Mercedes, «El personaje de Edipo y su utilización en el ciclo tebano», *Estudios Clásicos*, 106, 1994, pp. 33-49

———, «Edipo y Penteo: Integración de verdad y realidad», *Estudios Clásicos*, 109, 1996, pp. 7-16.

VILLARRUBIA, Antonio, «Nóno de Panópolis y el mito de Acteón», *Habis*, 29, 1998, pp. 249-268.

WALCOT, P., «The Judgement of Paris», *Greece & Rome, Second Series*, Vol. 24, 1, 1977, pp. 31-39.

———, «Greek Attitudes towards Women: The Mythological Evidence», *Greece & Rome, Second Series*, Vol. 31, No. 1, 1984, pp. 37-47.

WATSON, Patricia A., *Ancients stepmothers. Myth, misogyny and reality*, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1995.

WEINSANTO, Marc, «L'évolution du mariage de l'Iliade à l'Odyssee», en LÉVY, Edmond (ed.), *La femme Dans les sociétés antiques. Actes des colloques de Strasbourg (mai 1980 et mars 1981)*, Université des sciences humaines de Strasbourg, Estrasburgo, 1983, pp. 45-58.

WINKLER, John J., *The anthropology of sex and gender in Ancient Greece*, Routledge, New York-London, 1990.

WITTIG, Monique, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Ed. Egales, Madrid, 2005.

WOODFORD, Susan, «Palamedes seeks revenge», en *The Journal of Hellenic Studies*, vol. LXIV, 1994, pp. 164-169.

WORONOFF, Michel, «La femme Dans l'univers épique (Iliade) » en LÉVY, Edmond (ed.), *La femme Dans les sociétés antiques. Actes des colloques de Strasbourg (mai 1980 et mars 1981)*, Université des sciences humaines de Strasbourg, Estrasburgo, 1983, pp. 33-44.

WULFF ALONSO, Fernando, «Circe, Odiseo, diosas y hombres», *BAETICA, Estudios de Arte, Geografía e Historia*, nº 8, 1985, pp. 269-279.

———, *La fortaleza asediada: diosas, héroes y mujeres poderosas en el mito griego*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1997.

———, «Mito, épica, género, misoginia: De Gilgamesh a los Nibelungos», *Anales del Museo Nacional de Antropología. Nos-Otros*, nº 6, 1999, pp. 105-171.

———, «Mito y Rito: la construcción de las divinas dependencias en el mundo griego», *ARYS*, nº 3, 2000, pp. 3-10.

———, «Mitología griega, género y misoginia», en SUARET GUERRERO, Teresa, QUILES FAZ, Amparo (eds.), *Luchas de género en la Historia a través de la Imagen*, Tomo I, Centro de Ediciones de la Diputación Provincial de Málaga, Málaga, 2001, pp. 253-279.

ZAJKO, Vanda, «Women and Greek Myth», en WOODARD, Roger D. (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 387-406.

ZARAGOZA GRAS, Joana, «La mujer como sujeto pasivo de la literatura griega», en MOLAS FONT, María Dolors; GUERRA LÓPEZ, Sonia; HUNTINGFORD ANTIGAS, Elisabet; ZARAGOZA GRAS, Joana, *La violencia de género en la antigüedad*, Instituto de la Mujer, Madrid, 2006, pp. 10-32.

———, «Violencia y misoginia: los raptos», en MOLAS FONT, María Dolors; GUERRA LÓPEZ, Sonia; HUNTINGFORD ANTIGAS, Elisabet; ZARAGOZA GRAS, Joana, *La violencia de género en la antigüedad*, Instituto de la Mujer, Madrid, 2006, pp. 63-95.



## **PÁGINAS EN INTERNET**

Bibliotheca Classica Selecta TOCS-IN:  
<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/>

Bibliotheca erotica graeca et latina:  
<http://webpersonal.uma.es/de/JFMARTOS/BEGLintro.htm>

Classic Art Research Center. The Beazley Archive:  
<http://www.beazley.ox.ac.uk/>

Classical Myth: The Ancient Sources:  
[http://web.uvic.ca/grs/department\\_files/classical\\_myth/](http://web.uvic.ca/grs/department_files/classical_myth/)

Dialnet:  
<http://dialnet.unirioja.es/>

Diotima:  
<http://www.stoa.org/diotima/>

Fordham University. Internet Ancient History Sourcebook. Greece:  
<http://www.fordham.edu/Halsall/ancient/asbook07.asp>

Gnomon:  
<http://www.gnomon.ku-eichstaett.de/Gnomon/Gnomon.html>

Greek Mythology Link:  
<http://www.maicar.com/GML/>

GRIMM Diccionario etimológico de la mitología griega:  
<http://demgol.units.it/>

Inte classica:  
<http://interclassica.um.es/>

L'Année philologique:  
<http://www.annee-philologique.com/aph/>

Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae:  
<http://www.rzuser.uni-heidelberg.de/~m99/>

Paleothea. Women in Greek Myths:  
<http://www.paleothea.com/index.html>

Perseus Digital Library:  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

Rea Mitología Griega:  
<http://www.kelpienet.net/>

Recursos en red para filología clásica. Textos griegos por autores:  
[http://clasicas.usal.es/portal\\_recursos/index.php?option=com\\_content&view=category&id=13&Itemid=17](http://clasicas.usal.es/portal_recursos/index.php?option=com_content&view=category&id=13&Itemid=17)

The Trojan War. An illustrated companion:  
<http://www.philipresheph.com/demodokos/>

Theoi Greek Mythology:  
<http://www.theoi.com/>

Wikipedia:  
<http://es.wikipedia.org/>



## ANEXOS

### CUADROS GENEALÓGICOS

Presentamos a continuación una serie de cuadros genealógicos generales de elaboración propia. En aquellos personajes cuyo linaje aparece desarrollado en otro cuadro hemos incluido, junto al nombre una flecha y un número. El número indica el cuadro, o los cuadros, en los que se desarrolla el linaje del personaje, la flecha indica si se desarrollan los antepasados (↑) o los descendientes (↓).

**Cuadro 1.** Este cuadro está dedicado a las principales divinidades. Recogemos aquí los Titanes y sus descendientes, así como la familia de los Dioses Olímpicos, cuyos nombres aparecerán, en los cuadros restantes, en mayúscula para recalcar su importancia.

**Cuadro 2.** En este cuadro recogemos los antepasados y descendientes de Europa. El principal interés de este cuadro reside en que permite mostrar cómo se relacionan los principales linajes mitológicos: el árgivo, del que descende Europa, el tebano, originado por su hermano Cadmo, el cretense, a través de su esposo Minos, el ateniense, a través de su nieta Fedra, casada con Teseo, el micénico a través de Aérope, casada con Agamenón. Aparece también recogido el linaje de Helios, en el que figuran personajes femeninos poderosos: las hermanas Calipso, Circe y Pasífae, y la sobrina de estas, Medea.

**Cuadro 3.** Este cuadro recoge el linaje de los humanos que sobrevivieron al Diluvio, desde Deucalión y Pirra hasta los descendientes de Eolo.

**Cuadro 4.** El linaje Tantálida analizado en el capítulo III.

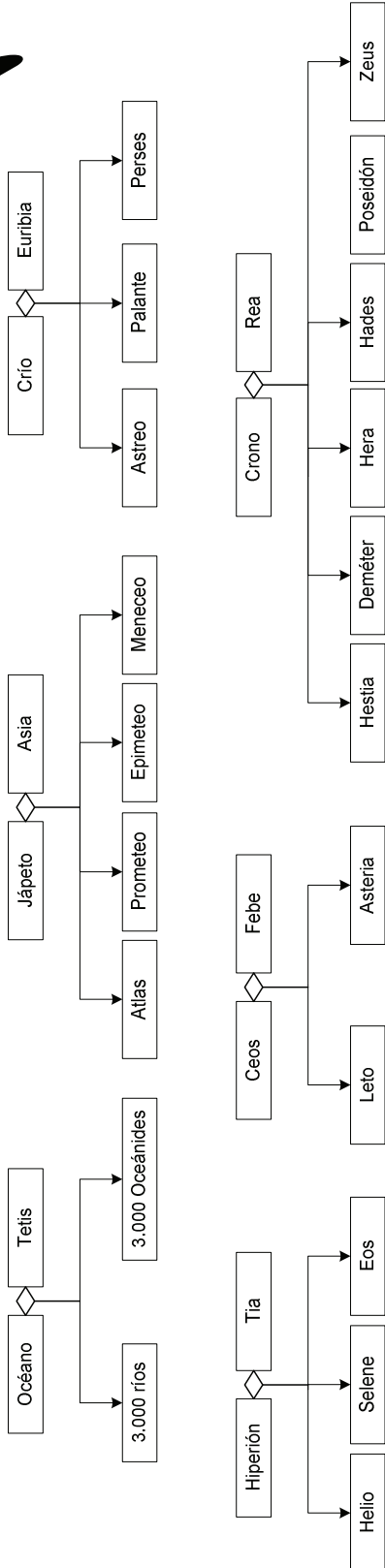
**Cuadro 5.** Recogemos en un cuadro a los líderes argivos, descendientes de Preto, que atacaron Tebas en la guerra de los Siete contra Tebas y en la de los Epígonos.

**Cuadro 6.** El linaje Labdácida analizado en el capítulo IV.

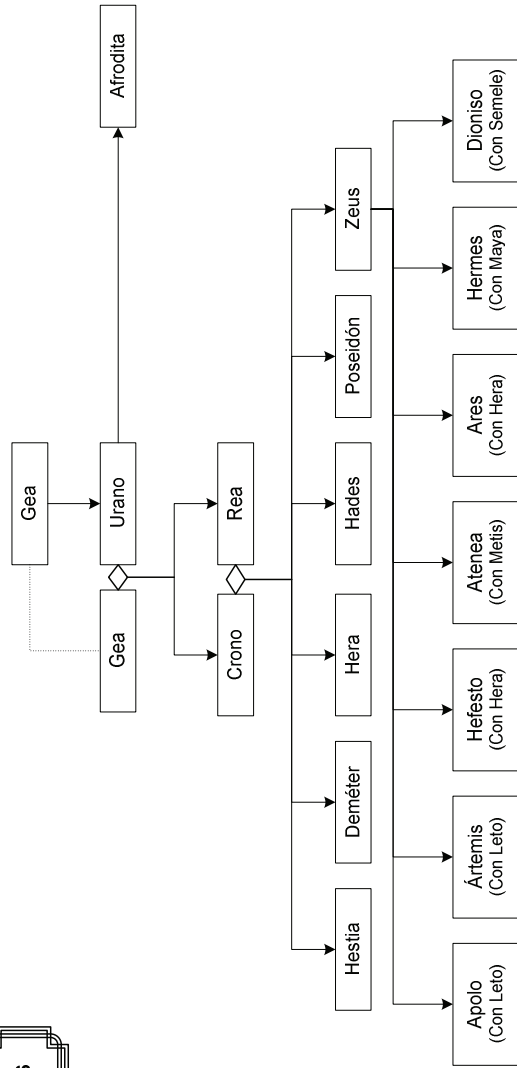
**Cuadro 8.** El linaje de los Perseidas, descendientes de Acrisio.

CUADRO 1

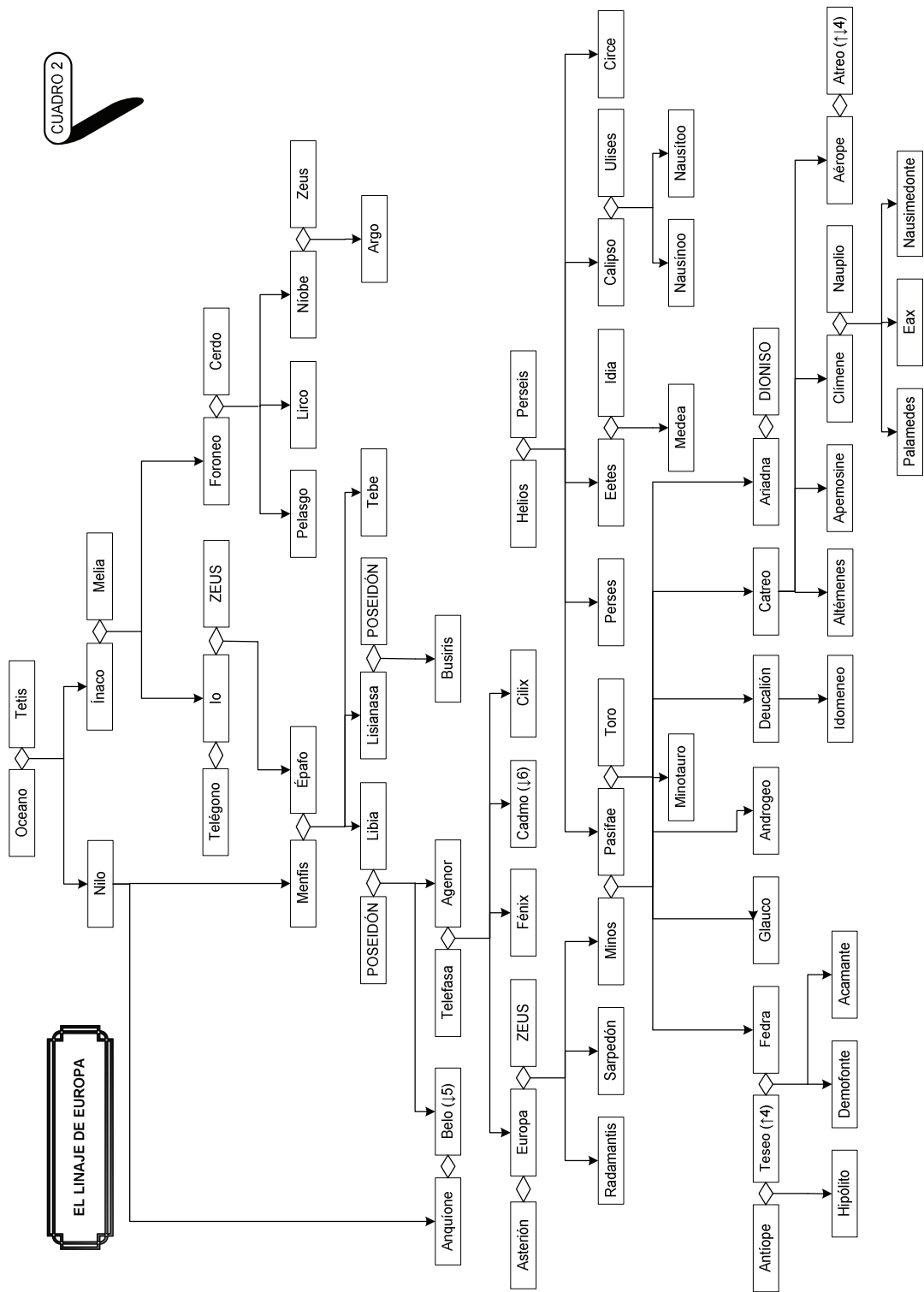
**DESCENDIENTES DE LOS TITANES**



**LOS DIOS OLÍMPICOS**

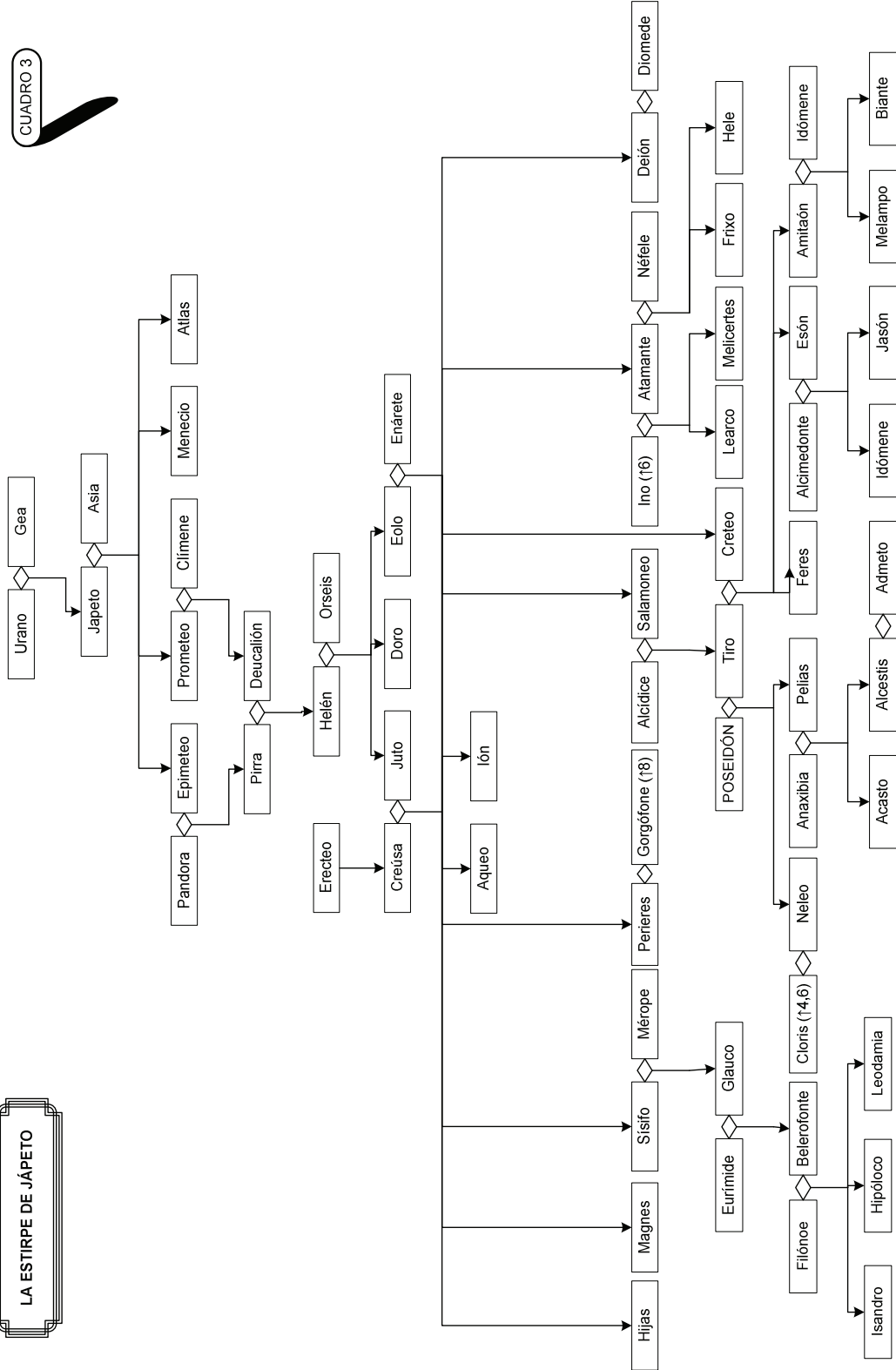


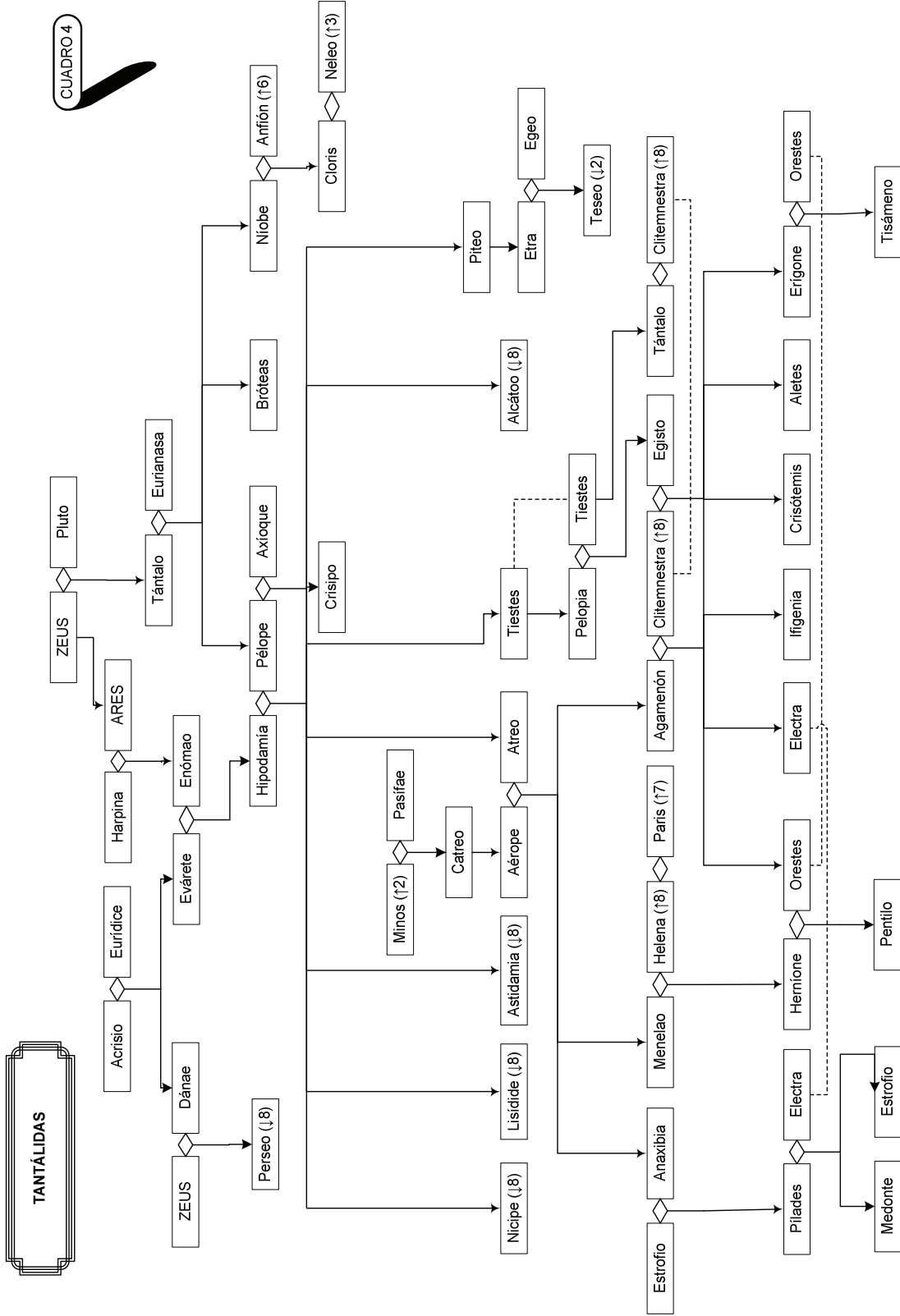
CUADRO 2



LA ESTIRPE DE JÁPETO

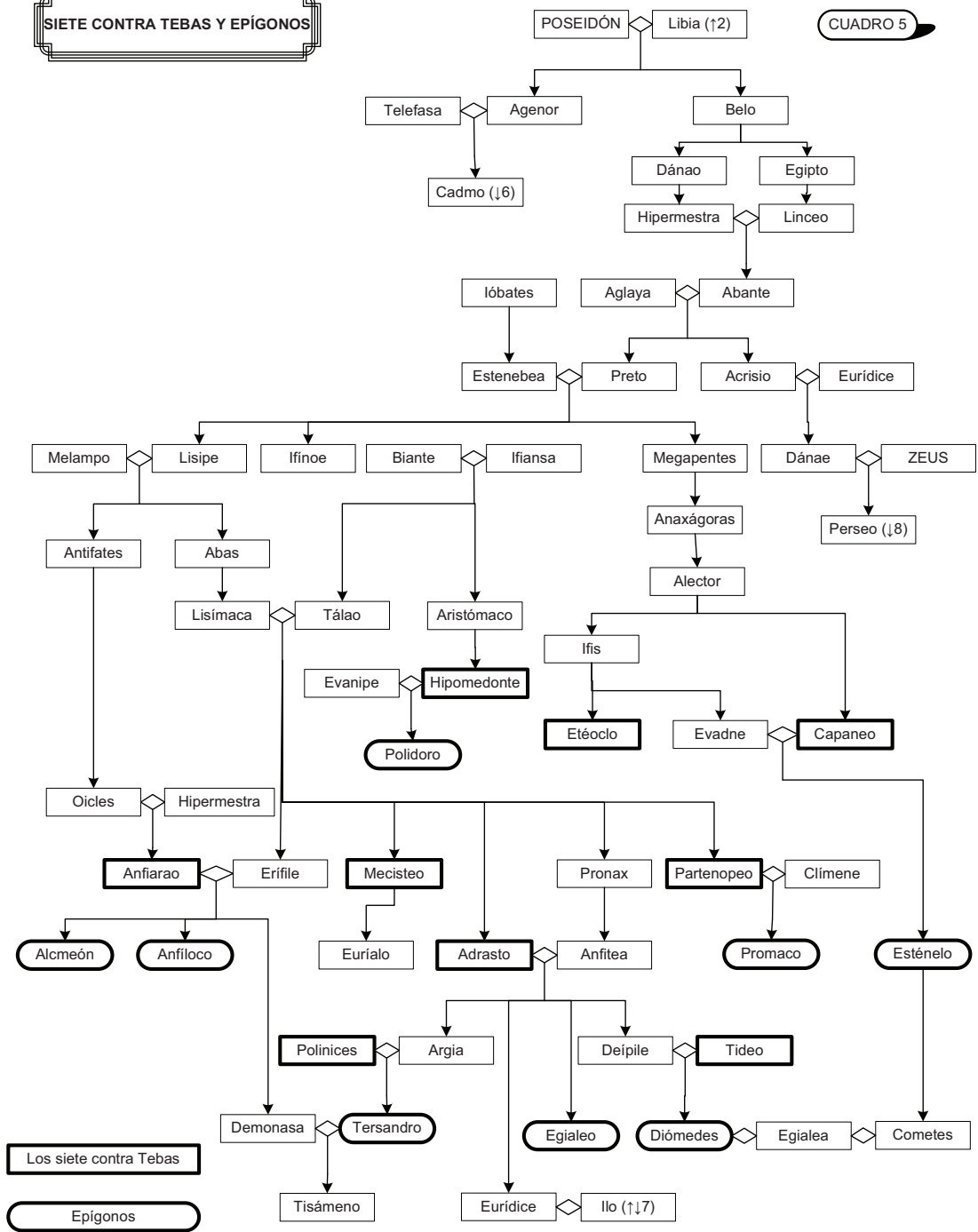
CUADRO 3





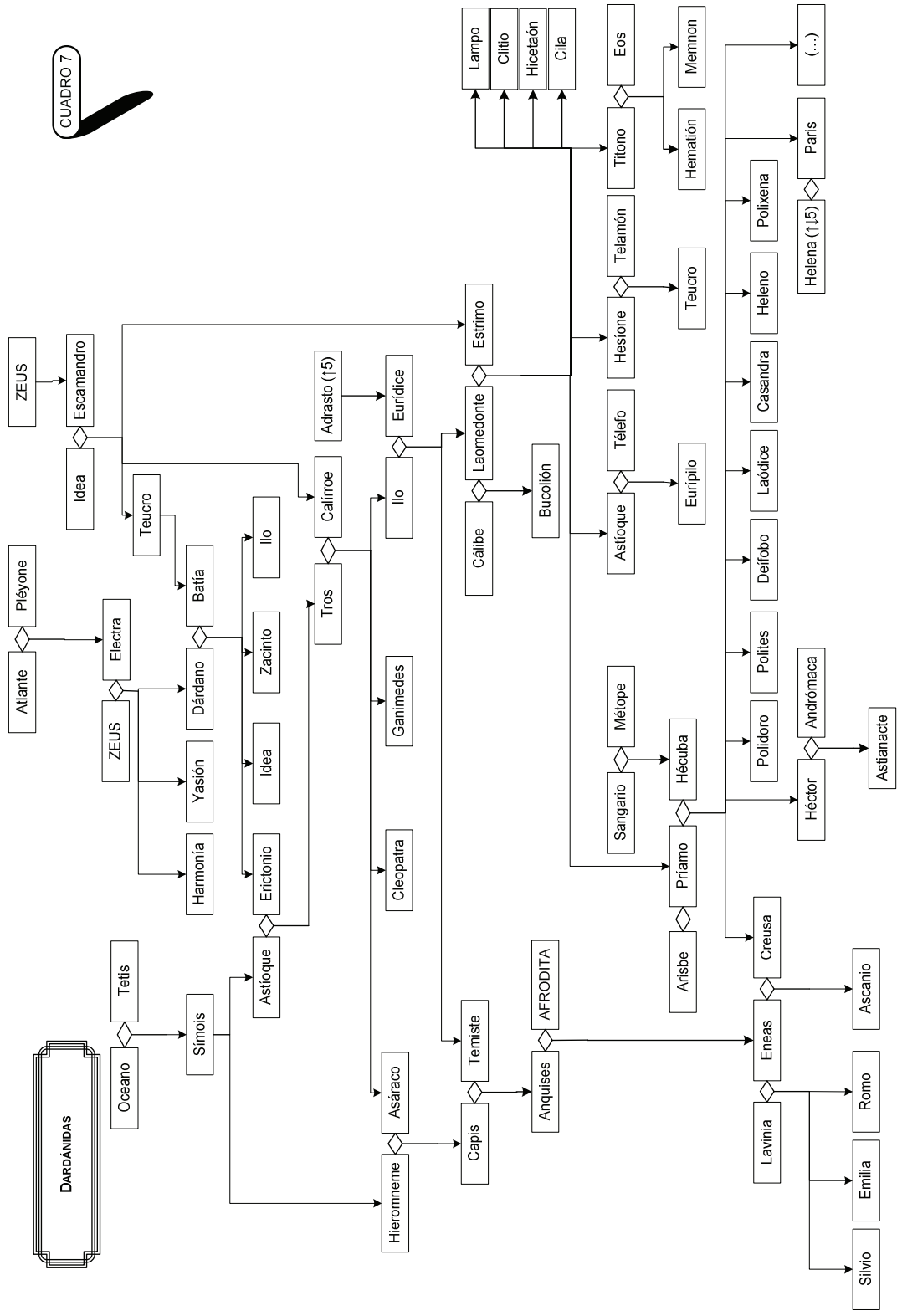
**SIETE CONTRA TEBAS Y EPÍGONOS**

**CUADRO 5**





CUADRO 7









## ÍNDICE ONOMÁSTICO

Presentamos a continuación una relación de los personajes mitológicos que aparecen a lo largo del presente estudio indicando aquellas páginas en las que aparecen mencionados, así como, en números romanos, los cuadros genealógicos en los que figuran. Para mayor información acerca de cada uno de ellos pueden consultarse los diccionarios y manuales recogidos en la bibliografía<sup>1</sup>, así como las distintas páginas electrónicas referidas al tema<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> GRAVES, Robert, *Los mitos griegos*, RBA, Madrid, 2005; GRIMAL, Pierre, *La mitología griega*, Paidós, Barcelona, 1989; MARCH, Jennifer R., *Diccionario de Mitología Clásica*, Crítica, Barcelona, 2002; ROSE, Herbert Jennings, *Mitología griega*, Labor, Barcelona, 1973; RUIZ DE ELVIRA, Antonio, *Mitología Clásica*, Gredos, Madrid, 1995.

<sup>2</sup> <<http://homepage.mac.com/cparada/GML/index.html>>; <<http://www.paleothea.com/index.html>>;  
<<http://www.timelessmyths.com/classical/index.html>>; <<http://www.kelpienet.net/rea/>>;  
<<http://www.theoi.com/>>

## A

Abarbárea: 227

Acamante: 250, 251, II

Acarján: 212

Acasto: 200, 223, III

Acrisio: 55, 102, 104, 117, 140, 141, 152, 163, 257, IV, V, VIII

Admeto: 81, 161, 194, 229, 261, 266, III

Adrasto: 161, 166, 193-195, 197, 199-202, 207-209, 215, 216, 227, 261, 262, V, VII

Aedón: 97, 98, 121, 123, 179, 180, 263,

Aélope: 118-120, 125, 139, 140, 144, 260, 263, 315, II, IV

Aetón (= Eresictón): 189

Afareo: 109, VIII

Afrodita: 1, 41, 47, 50, 52, 57, 72, 75, 82, 85, 87-92, 94, 105, 125, 129, 132, 142, 158-162, 171, 175, 200, 212, 227, 234, 235, 239, 240, 242, 246, 251, 253, 254, 256, 257, 261, I, VI, VII

Agamenón: 41, 55, 56, 66, 93, 97, 118-120, 124, 125, 127, 130-137, 139-144, 163, 171, 210, 214, 216, 217, 249, 252, 254, 255, 260, 261, 315, IV

Agapénor: 211, 212

Agariste: 103, 184

Ágave: 159, 161, 162, 164, 172-174, 215, 250, 262, VI

Agenor: 147, 151, 152-154, 211, 212, 257, 266, II, V, VI

Áglao: 120

Aglauro: 68

Agni:

*Ailat*: 89

Alcátoo: 106, 114, 115, 144, 145, 184, 194, 260, IV

Alceo: 109, 112, 113, 127, 141, 260, VIII

Alcestis: 103, 140, 161, 194, 200, 229, III

Alcinóo: 47, 49, 74, 80

Alción: 113, 114, 175

Alcmena: 109, 110, 112, 113, 125, 215, 262, VIII

Alcmeón: 168, 198, 207-212, 228, 262, 266

Alecto: 136

Aletes: 138, 140, 215, IV

Alfesíbea: 154, 155

Aliates: 122

Altea: 114, 127, 131, 250, 262, VIII

Altémenes: 62, 118, 163, 183, II

Amiclas: 134, 179

Amitaón: 197, III

Amulio: 163

Anactor: 109

*Anat*: 89

Anaxibia: 119, 124, 135, 143, 144, III, IV

Anaxo: 109, 141, VIII

Anceo: 97

Andremón: 144, 260

Andrómaca: 60, 61, 75, 134, 138, 139, 217, 234, 243, 244, 245, 247, 253, VII

Andrómeda: 109, 141, 217, VIII

Anfiarao: 170, 195, 197-199, 201, 207-210, 215, 216, 228, 260, 262, V

Anfidico: 200

Anfíloco: 207, 208, 210, 211, 262

Anfímaco: 109

Anfión: 97-99, 107, 109, 143, 176-180, 182, 193, 199, 209, 235, 256, 262, IV, VI

Anfitrión: 109, 110, 112, 113, 117, 125, 143, 215, 241, 262, 264, VIII

Anfótero: 212, 266  
 Anquíone: 152, 157, II, VI  
 Anquises: 75, 92, 227, 229, 240, 242, 253, 256, 257, VII  
 Antéis: 216  
 Antenor: 250  
 Antibia (= Nicipe): 113  
 Antígona: 100, 135, 186, 188, 191, 198, 202-207, 218, 250, VI  
 Antíope: 109, 152, 163, 177-179, 263, II, VI  
 Apemósine: 62, 118, 119, 137, 163, 263, II  
 Apolo: 76, 78, 80, 81, 84, 88, 90, 91, 97-99, 115, 116, 119, 135-137, 147, 154, 157, 158, 161-163, 165, 166, 169-171, 179-181, 192, 198, 210-212, 217, 222, 226, 228, 229, 251, 256, 261, 266, I  
 Aqueloo: 90, 211, 212, 241  
 Aquileo (= Aquiles): 91  
 Aracne: 100, 121  
 Árcade: 95, 96, 120, 186, 194, 265  
 Ares: 37, 41, 70, 82, 86-88, 90, 102, 103, 104, 118, 129, 136, 154-162, 198, 201, 212-214, 237, 245, 257, I, IV, VI  
 Argeo: 112  
 Argíope: 91, 152, 155  
 Argo: 149, 149, 262, II  
 Aquiles: 8, 41, 49, 50, 55, 60, 63, 66, 75, 77, 78, 82, 83, 87, 91, 92, 130-132, 135, 138, 156, 165, 186, 190, 215, 216, 217, 219, 228, 231, 232, 237, 238, 240, 242, 244, 245, 246, 248, 249, 252, 255, 256, 261  
 Argos: 149-152, 167  
 Ariadna: 73, 74, 91, 106, 174, 215, 216, 241, 250, 260, II  
 Arión: 83, 153, 166, 201  
 Arisbe: 111, 232, 233, 260, VII  
 Aristeo: 158, 159, 162, 164, 169-171, 236  
 Aristogitón: 135  
 Arquelao: 109  
 Arsínoe: 133, 211  
 Ártemis: 20, 72, 74, 76, 78, 83, 84, 90, 91, 97-99, 115, 118, 127, 131, 132, 137, 138, 145, 152, 160, 171, 179, 180, 189, 266, I  
 Asáraco: 224, 227, 257, VII  
 Ascanio: 180, 250, VII  
 Asopo: 102, 176, 179  
*Astarté*: 89  
 Asterio (= Minotauro): 88, 118, 264, II  
 Astérope: 140, 233, 236  
 Astiages: 122, 123  
 Astianacte: 218, 243, VII  
 Astidamía: 106, 108, 109, 113, 127, 141, 223, 260, 263, IV, VIII  
 Astíoque: 198, 215, 220, 224, 227, 228, 262, VII  
 Atalanta: 77, 90, 103, 104, 140, 184, 195  
 Atamante: 131, 164-171, 179, 193, III, VI  
*Atargatis*: 89  
 Atenea: 1, 26, 44, 55, 56, 62, 68, 72, 78, 84-86, 89-91, 100, 104, 120, 121, 129, 133, 136, 137, 155, 156, 158, 160-162, 171, 189, 192, 201, 204, 205, 211, 214, 226, 229, 234, 235, 241, 251, 256, I  
 Atis: 191, 232  
 Atlas: 94, 102, III  
 Atreo: 93, 106, 108, 109, 114, 117-121, 123-125, 131, 140-145, 152, 165, 181, 240, 257, 259, II, IV  
 Aurora: 74, 90, 230-232  
 Autesión: 209  
 Automedusa: 110, 115, 260

Autónoe: 159, 162, 164, 169, 170, 173, VI

Axíoque: 106, IV

Ayax: 55, 56, 60, 61, 78, 115, 232, 251, VIII

## B

*Bata*: 69

Batía: 222-224, 244, VII

Belerofonte: 49, 116, 144, 223, 260, III

Belo: 151, 152, 257, II, V, VI

Béone: 151, 152, 257

Biádice: 166, 223, 263

Biante: 166, 223, 263, III, V

*Blancanieves*: 169

Briseida: 60, 78

Bróteas: 97, 118, 131, 171, IV

Bucolión: 139, 227, VII

Bulis: 120, 186, 265

Busiris: 151, II

## C

Cadmo: 14, 126, 147, 153-162, 164, 168-170, 180, 188, 193, 194, 201, 212, 215, 222, 226, 242, II, V, VI

Calcante: 131, 188

Calcíoque: 117, 167

Cálíbe: 227, VII

Calidón: 90, 171, 189

Calileonte: 120

Calíoque: 90

Calípolis: 115, VIII

Calípso: 74, 188, 168, 189, II

Calírroe: 106, 211, 212, 215, 216, 220, 224, 228, 260, 266, VII

Calisto: 76, 95, 96, 120, 171, 186, 194, 265

Capaneo: 139, 143, 195, 199, 200, 207, 218, 235, V

Capis: 224, 227, 257, VII

Cariclo: 189

Cárite: 87

Cassandra: 41, 60, 61, 120, 132, 133, 217, 233, 250-252, 261, VII

Casiopea: 151, 217, VIII

Cástor: 125, 129, 152, 237, 262, VIII

Catreo: 118, 119, 129, 130, 165, 183, 236, II, IV

Cebrén: 220, 233, 236

Cécrope: 68, 89, 116, 156

Céfalo: 90, 109, 112, 157, 160

Cefeo: 109, VIII

Celeneo: 109

Ceneo: 189, 266

*Cenicienta*: 169

Cestrino: 247

Ceto: 228, 229

Ciaxares: 122, 265

Cicno: 223

Cila: 227, 228, VII

Cilarabes: 139

Cilix: 153, 154, II, VI

Cipariso: 76

Circe: 88, 152, II

Cirene: 80, 162, 169-171

Cirno: 150

Ciseo: 220, 233, 249

Cleopatra: 223, VII

Clímene: 118, II, III, V

Clímeneo: 120, 121, 180, 200, 201, 204, 205, 241, 265

- Clío: 91
- Clístenes: 103, 184
- Clitemnestra: 103, 119, 125, 127, 131, 132-136, 138, 140, 141, 143, 145, 193, 210, 211, 218, 252, 254, 256, 260, 261, IV, VIII
- Clitia: 94, 163
- Clitio: 227, VII
- Clito: 74, 90, 104
- Clonia: 175
- Cloris: 70, 98, 179, 180, 193, III, IV, VI
- Cnosia: 129
- Cometes: 132, 145, 254, V
- Cometo: 106, 112, 114, 174, 215, 241, 250, 260, 262
- Copreo: 106, 113, 114, 144, 145
- Creonte: 110, 112, 115, 143, 145, 184, 188, 190, 191, 199, 202, 203, 206, 207, 210, 214-216, 260, 261, VI
- Cretéis (= Astidamía): 223
- Creteo: 166, 178, 223, 264, III
- Creúsa: 145, 169, 183, 233, 250, 257, III, VII
- Criseida: 60, 137, 163, 217
- Crises: 137, 138, 163, 217
- Crisipo: 101, 106-108, 114, 117, 130, 140, 143, 145, 180, 181, 184, 213, 227, IV
- Crisomallo: 166, 201
- Crisórroas (= Pactolo): 84, 104
- Crisótemis: 135, 204, IV
- Cronos: 65, 87, 186, 188, I
- Ctonio: 156, 159, 172-174, VI
- D**
- Damasicton: 210
- Dánae: 103, 104, 137, 141, 163, 260, IV, V, VIII
- Dárdano: 17, 153, 161, 175, 222, 224, 226, 253, 262, VII
- Deidamía: 127, 130
- Deífobo: 152, 233, 247, 248, VII
- Deípíle: 193, 195, 216, 261, V
- Deípílo: 250
- Deméter: 47, 74, 83, 90, 95, 166, 201, 202, 214, 222, 266, I
- Demofonte: 103, 121, 265, II
- Demonasa: 208, 209, V
- Deucalión: 96, 165, 265, 315, II, III
- Diante: 104
- Dictis: 141
- Dimante (= Dimas): 233
- Dimas: 233
- Diomedes: 56, 90, 132, 135, 144, 145, 207, 215, 252, 254, 255, 260, V
- Diona (= Dione): 237
- Dione: 88, 94, 97, 102, 105
- Dioniso: 73, 74, 84-89, 91, 95, 98, 131, 162, 166, 168, 170, 173, 177, I, II, VIII
- Dirce: 176-178, 263
- Discordia (= Eris): 98, 129, 142, 160, 212, 234, 236, 240, 242, 256
- Dolón: 56, 195, 244
- Dólope: 227
- Dóride: 240
- Doro: 55, III
- Driante: 104
- E**
- Éaco: 156, 228, 229, 240, 247, 262
- Éax: 119, 132, 254, II
- Ébalo: 127

Edipo: 49, 55, 63, 65, 96, 118, 120, 125, 141, 173, 181-188, 190-192, 194, 204, 214, 221, 233, 238, 256, 257, 261, 265, VI  
 Eetes: 152, 166, 167, II  
 Egeo: 109, 116, 181, 211, 212, 261, IV  
 Egialea: 90, 132, 145, 193, 195, 216, 218, 254, 261, V  
 Egialeo: 207, 209, V  
 Egíalo: 103  
 Egina: 156, 228  
 Egipio: 120, 186, 265  
 Egipto: 151, V  
 Egisto: 55, 120, 124, 125, 132, 133, 135, 136, 138, 140, 144, 182, 194, 252, 254, IV  
 Egléis: 216  
 Electra: 119, 126, 133, 135, 138, 140, 143, 144, 161, 175, 206, 222, 226, 249, IV, VII  
 Electrión: 109, 111-113, 117, 141, 143, VIII  
 Emación: 231  
 Enáreta: 165  
 Eneas: 75, 91, 92, 224, 227, 229, 232, 236, 242, 243, 253, 257, VII  
 Eneo: 121, 124, 127, 194, VIII  
 Enómao: 102-107, 118, 137, 140, 141, IV, VIII  
 Enone: 200, 220, 227, 233-236  
 Eolo: 66, 75, 165, 167, 193, 315, III  
 Eono: 112  
 Eos (=Aurora): 90, 230-232, I, VII  
 Épafo: 150-152, 176, 257, 262, 264, VI  
 Epicasta: (=Yocasta): 181, 188, 192  
 Epicides: 132  
 Epimeteo: 68, 69, III  
 Epípole: 131  
 Epopeo: 176, 193  
 Equión: 156, 159, 172, 173, VI  
 Erecteo: 62, 160, 199, 216, III  
 Eresictón (= Aetón): 189  
 Erictonio: 27, 68, 84, 89, 223, 224, 256, VII  
 Erífile: 57, 187, 197, 208-210, 214-216, 228, 260, 262, V  
 Erigino: 191  
 Erígone: 136, 138, IV  
 Erimanto: 90, 171, 189  
 Erinias: 78, 135, 136, 210, 211, 214  
 Eris (=Discordia): 78, 92, 126, 214, 242  
 Ésaco: 232, 233, 236  
 Escamandrio (= Astianacte): 243  
 Escamandro (= Janto): 77, 82, 94, 211, 220, 221, 224, 227, 256, VII  
 Escila: 106, 114, 116, 174, 215, 241, 250, 260, 262, 265  
 Esepo: 227  
 Esfinge: 96, 162, 184-186, 195, 204  
 Esfingio: 168  
 Esmirna (=Mirra): 90  
 Espartoi: 156, 159, 164, 172-174, 189, 193, 198, 202, 203, 212, 213, 217, 221, 256, 257, 261  
 Esquemo: 127  
 Esqueneo: 120-122  
 Estenebea: 223, 263, V, VIII  
 Esténelo: 109, 112-114, 117, 127, 132, 135, 139, 141, 143-145, 207, 254, 260, V, VIII  
 Estéropo: 102, 220  
 Estratóbates: 109  
 Estrimo: 220, 227, VII  
 Estrofió: 124, 135, 138, 143, 144, IV  
 Etearco: 169



Eteocles: 49, 117, 152, 186, 187, 188, 190-193, 198, 201, 202, 204, 207, 209, 257, 261, VI

Etéoclo: 195, 200, V

Etra: 61, 116, 128, 130, 182, 202, 214, 251, 261, IV

Eubule: 217

Eumolpo: 216

Euríalo: 187, 207, 227

Eurianasas: 94, 97, IV

Euriclea: 59, 188, 217

Eurídice: 69, 170, 203, 227, 236, IV, V, VI, VII, VIII

Eurigania: 187, 192

Eurimiste: 94, 97

Eurípilo: 170, 187, 198, 209, 215, 228, 262, VII

Euristeo: 62, 63, 106, 110, 113, 114, 117, 142-144, 199, 216, 226, 266, VIII

Eurite: 70

Eurítemis: 127

Eurito: 64, 110, 143

Europa: 112, 129, 130, 148, 150, 154, 154, 155, 158, 160, 222, 315, II, VI

*Eva*: 11, 68, 69

Evadne: 200, 218, 235, V

Evárete: 102, 140, IV, VIII

Evene: 103, 114, 115, 140, 184, 260

Eveno: 104

Everes: 112, 188

Evipo: 114, 115

## F

Falange: 121

Febe: 127, 129, VIII

Fedra: 223, 263, 215, II

Fegeo: 211, 212

Fénix: 55, 77, 153, 154, 190, 191, 223, II, VI

Filamón: 91

Filobia: 250

Filoctetes: 135, 235

Filónoe: 127, 132, III

Filónome: 223, 263

Filónomo: 109

Fineo: 153, 223

Flegias: 175

Foco: 240

Foroneo: 148, II

Frixe: 153, 165, 217, 223, III

Frónima: 169

## G

Galatea: 76, 182, 190, 264

Ganimedes: 76, 91, 101, 104, 118, 198, 215, 224-229, 231, 256, VII

Gea: 84, 96, 249, I, III

Giges: 93

Glauco: 116, 132, 255, II, III

Gorge: 121, 194

Gorgófone: 109, 127, 200, III, VIII

Gorgófono: 109

## H

*Hadad*: 157

Hades: 83, 95, 201, I

Harmodio: 135

Harmonía: 118, 126, 158-162, 175, 182, 194, 197, 208, 211, 212, 222, 226, 228, 242, 256, 257, VI, VII

Harpago: 122, 123, 265

Harpálice: 121, 122, 265  
 Harpina: 102, IV  
*Hathor*: 155  
 Hebe: 74, 225, 231  
 Héctor: 56, 61, 114, 233, 235, 237, 243, 244, 245, 247, 248, 253, VII  
 Hécuba: 111, 142, 217-220, 232, 233, 243, 244, 248, 249, 252, 253, VII  
 Hefesto: 1, 41, 44, 45, 69, 77, 82-90, 93, 102, 158, 160, 225, 228, 229, 231, 241, I  
 Hele: 165, 166, III  
 Helén: 165, III  
 Helena: 65, 92, 100, 103, 118, 125, 130, 134, 135, 138, 140-143, 145, 151, 162, 184, 187, 193, 211, 214, 215, 217, 227, 234, 236-239, 242, 247, 248, 250, 256, 260-262, IV, VII, VIII  
 Héleno: 55, 152, 233, 247, 251-253, VII  
 Heleo: 109  
 Helicaón: 250  
 Helios: 152, 163, 315, II  
 Hemón: 184, 198, 202-204, 206, 207, 250, VI  
 Hera: 44, 52, 56, 72, 78, 82-89, 98, 109, 113, 129, 135, 140, 148-150, 163, 165, 167, 168, 171, 184, 189, 204, 225, 229, 231, 234, 235, 240, I  
 Heracles: 8, 49, 61-63, 66, 67, 74, 83, 109-113, 116, 118, 125, 127, 128, 131, 143, 144, 151, 163, 165, 180, 182, 186, 195, 199, 201, 203, 209, 216, 217, 226, 228-232, 235, 241, 256, 257, 260-262, 264, 266, VI  
 Hermafrodito: 89  
 Hermes: 1, 38, 62, 74, 85, 88, 89, 93, 94, 102, 105, 114, 118, 119, 145, 149, 150, 162, 163, 166, 177, 178, 229, 234, 235, I  
 Hermíone: 129, 130, 138, 139, 143, 236, 239, IV  
 Hesíone: 115, 217, 227, 229, 230, 232, VII  
 Hestia: 38, 87, 91, I  
 Hiacinto (= Jacinto): 216  
 Hicetaón: 227, VII  
 Hieromneme: 220, 224, 227, VII  
 Hilaíra: 129, VIII  
 Hilas: 180  
 Hilebia: 103  
 Hipalco: 106, 145  
 Hiperenor: 156  
 Hiperfante: 187  
 Hiperestra (= Mestra): 189, 266, V, VIII  
 Hipocoonte: 112, 127, 128, 180, 240  
 Hipodamía: 101-106, 108, 109, 114, 116, 117, 137, 140, 146, 174, 181, 184, 257, 260, IV, VIII  
 Hipólita: 90, 118  
 Hipólito: 46, 90, 223  
 Hipomedonte: 195, 200, 207, V  
 Hipónoo: 194  
 Hipótoe: 111, 113, VIII  
 Hipótoo: 182  
 Hipseo: 168, 169  
 Hipsípila: 50, 137  
 Hirieo: 175

**I**

Icario: 109, 127, 136, 240, VIII  
 Idas: 104, 129, 186, 261, VIII  
 Idea: 153, 220, 221, 223, 224, 263, VII  
 Idia: 152, II  
 Idomeneo: 132, 145, 254, II  
 Idótea: 106, 174, 241

Ifianasa: 135  
Ificles: 109, 110, 125, 143, 260  
Ifigenia: 62, 118, 131, 132, 137, 140, 142, 145, 216, 234, 252, IV  
Ifímede (= Ifigenia): 132  
Ifínoe: 114, 115, V, VIII  
Ifis: 77, 182, 190, 195, V  
Ífito: 55, 113, 145  
Ilíone: 174, 215, 249, 250, 253, 262  
Ilirio: 162, VI  
Ilitia: 39, 113  
*Illuyanka*: 157  
Ilo: 101, 168, 223, 224, 226, 227, 257, V, VII  
Ínaco: 148, 150, 151, 155, 220, II  
*Inanna*: 89  
*Indra*: 155, 157  
Ino (=Leucotea): 98, 131, 162, 164-170, 173, 193, III, VI  
Io: 27, 162, 130, 147-151, 153, 155, 155, VI  
Isis: 77, 155, 190, II  
Ismario: 200  
Ismene: 58, 62, 135, 188, 191, 204-206, 218, VI  
Isquépolis: 115, VIII  
*Ištar*: 89  
Ítilo: 180  
Itis: 98  
Ixión: 95, 135, 165, 171

## J

Jabalí de Calidón: 66  
Jabalí de Erimanto: 195  
Jacinto: 76, 91, 226  
Janto (= Escamandro): 94, 135, 220

Jasión (= Yasión): 74  
Jasón: 50, 63, 137, 145, 161, 167, 212, 215, 216, 241, 260, 266, III  
Jenodamo: 129  
*Jesús*: 182  
*Jörmungandr*: 157  
Juto: 55, III

## K

*Khnum*: 69  
Killios: 105

## L

Lábdaco: 66, 107, 174, 175, 177, 180, 181, 188, 256, VI  
Lacedemón: 129, 262  
Laertes: 56, 128, 217, 255  
Lampo: 227  
Lampro: 76, 182, 263, VII  
Laodamante (=Laodamas): 209  
Laodamas (=Laodamante): 204  
Laodamía: 134, 200, 218  
Laódice: 135, 233, 250, 251, VII  
Laódoco: 127  
Laomedonte: 115, 139, 160, 180, 193, 217, 227-230, 256, 257, 266, VII  
Layo: 7, 55, 101, 106-108, 118, 130, 140, 143, 178, 180-184, 186, 188, 190, 213, 221, 227, 256, 257, VI  
Léades: 200  
Learco: 165, 167, 168, III, VI  
Leda: 92, 125-127, 129, 141, 144, 162, 239  
Leito: 209  
Lélape: 112  
León de Nemea: 8, 195

León del Citerón: 114, 115, 184  
Leos: 217  
Leto: 77, 98, 99, 190, 263, I  
Leúcane: 148  
Leucipo: 76, 109, 129, 182, 190, 266, VIII  
Leuco: 132, 145, 254  
Leucotea (= Ino): 168  
Leucótoe: 137, 163  
Libia: 111, 151, 155, 170, 216, II, V, VI  
Licaón: 95, 96, 120, 122, 217, 250, 265  
Licimnio: 112, 113  
Lico: 116, 120, 175-178, 215, 216, VI  
Licomedes: 130, 165  
Licoterses: 174, 215, 250, 262  
Ligdo: 182, 263  
*Lilith*: 68  
Linceo: 129, 237, V, VIII  
Lirco: 150, II  
Lisianasa: 111, 151, 193, II, VI  
Lisídice: 106, 108, 109, 111, 127, 141, 260, IV, VIII  
Lisínomo: 109  
Litea: 216  
*Lobegrim*: 182  
*Lot*: 69  
*Lotan*: 157

## **M**

Macaria: 62, 199, 216, VIII  
Macario: 252  
Macris: 170  
Magnes: 91, 148, III  
*Marduk*: 157  
Marpesa: 104

Mastusio: 121  
Mater Matuta: 168  
Mecisteo: 195, 207, V  
Meda: 145, 217, 254  
Medea: 46, 88, 106, 116, 117, 122, 130, 137, 145, 151, 161, 167, 174, 215, 216, 231, 241, 250, 260, 315, II  
Medo: 116  
Medón: 138  
Medusa: 84, 103, 113, 182, 201  
Megapentes: 108, 129, 139, V, VIII  
Mégara: 110, 111, 143, 203, 260, VI  
Megareo: 114, 115, 184  
Megea: 136  
Melampo: 149, 197, 269, III, V  
Melanión: 195  
Melanipe: 182  
Melanipo: 120, 194, 201  
Meleagro: 55, 114, 195, 218, 231, 250, 262  
Melia: 148, 154, 179, II  
Melicertes: 165, 166, 168, III, VI  
Melos: 112  
Memnón: 231, 232, 255, VII  
Meneceo: 181, 199, 207, 216, 252, VI  
Menelao: 47, 59, 118, 119, 124, 126-130, 134, 135, 138, 139, 141-144, 162, 187, 214, 216, 217, 237, 241, 248, 261, IV  
Menesteo: 128  
Menfis: 151, 152, 257, VI  
Menipe: 62, 199, 217  
Mérope: 94, 182, 232, 233, III  
Méstor: 109, 111, 113, 127, 141, 260, VII  
Mestra (=Hiperestra): 189  
Meta: 116

Metaponto: 164, 182, 263  
Metíoque: 62, 199, 217  
Metis: 55, 241  
Metope: 179, 232, VII  
Midas: 93, 94  
Mínos: 73, 74, 112, 114, 118, 160, 215, 216, 241, 262, 264, 315, II, IV  
Mínotauro (=Asterio): 78, 88, 118, 186, II  
Mirra (=Esmirna): 90, 120, 194, 265  
Mírtilo: 105, 106, 118, 132, 140  
Moiras: 39, 137, 192  
*Moisés*: 182  
Mólpis: 217  
Munipo: 233  
Múnito: 251  
Musas: 35, 65, 73, 170, 184

## N

Nauplio: 118, 119, 130, 132, 145, 254, II  
Nausícaa: 42, 79, 80  
Néfele: 165, 166, 168, III  
Neleo: 98, 179, 180, 193, 264, III, IV, VI  
Neoptólemo: 75, 130, 138, 139, 228, 229, 247, 252, 253, 255  
Nereo: 75, 240, 241, 242  
Néstor: 47, 55, 136, 166, 180, 217, 245  
Nicipe: 106, 108, 109, 113, 114, 127, 141, 260, IV, VIII  
Nicostrato: 129, 139  
Nícteis: 159, 172, 173, VI  
Nícteo: 159, 172, 173-176, 193, VI  
Níctimo: 95, 96  
Nilo: 148, 150-152, 220, 257, II, VI

Níobe: 97-101, 107, 118, 131, 143, 148-150, 179, 180, 263, II, IV, VI  
Niso: 114-116, 215

## O

Océano: 94, 125, 147, 154, 211, I, II, VII  
*Odín*: 157  
Odiseo: 47, 49, 55, 56, 59, 60, 64, 68, 73, 74, 78-80, 118, 119, 125, 130, 145, 160, 168, 183, 198, 245, 252-254, 256, 266, II  
Oícles: 211, V  
Onco: 201  
Ónfale: 8, 63, 131, 195, 230, 260  
Orcómeno: 110, 120, 143, 168, 191, 261  
Orestes: 55, 124, 133-140, 143, 144, 209, 210, 211, 247, 253, IV  
Orfeo: 55, 68, 170, 180  
Orión: 62, 74, 90, 97, 171, 199, 215  
Orseis: 165, III  
Ortea: 216

## P

Pactolo (= Crisórruas): 93, 94  
Palamedes: 56, 60, 119, 130-132, 145, 254, II  
Palante: 116, 220  
Palemón: 168  
Palene: 104, 110  
Pandáreo: 94, 97, 179  
Pandión: 114, 116, 152, 177  
Pandora: 1, 45, 57, 62, 68, 69, 84, 125, 156, 159, 199, 212, 216, III  
Pándroso: 68  
Pangeo: 124

Paris: 55, 103, 118, 128-130, 140, 142, 160, 161, 182, 195, 200, 227, 233-237, 242, 256, 257, IV, VII  
 Partenopeo: 195, 200, 201, 207, V  
 Pasífae: 73, 78, 88, 118, 315, II, IV  
 Pasítea: 217  
 Patroclo: 60, 78, 216, 246  
 Pédaso: 227  
 Peleo: 75, 87, 91, 92, 134, 135, 138, 144, 159, 160, 200, 212, 223, 232, 240-242, 247, 260  
 Pelias: 161, 179, 182, 231, 264, III  
 Pélope: 76, 94-97, 101-109, 112-114, 116, 118, 123, 127, 128, 132, 137, 140-145, 180, 181, 213, 227, 260, 261, IV, VIII  
 Pelopia: 120, 123, 124, 140, 190, 194, 261, 265  
 Peloro: 156  
 Peneleo: 209, 210, 215  
 Penélope: 49, 56, 59, 68, 80, 103, 119, 125, 128, 130, 140, 145, 146, 184, 218, 254, 256, VIII  
 Penteo: 27, 162, 171, 173-175, 177, 181, 184, 221, 257, VI  
 Pentilo: 138, IV  
 Perialao: 136  
 Peribea: 80, 115, 164, 182, 190, 194, 263, VIII  
 Periclímeno: 180, 200, 201, 205, 241  
 Perieres: 109, 127, III, VIII  
 Perifetes: 114  
 Perimede: 112, 113  
 Perséfone: 90, 95, 134, 201  
 Perseis: 152, II  
 Perseo: 55, 84, 102, 103, 106, 108, 109, 112, 113, 117, 127, 128, 141, 152, 182, 200, 217, 260, 262, IV, V, VIII  
 Perses: 109, II, VIII  
 Piéride: 129  
 Píero: 91  
 Pílates: 124, 135, 137, 138, 143, 144, IV  
 Pirgo: 114, 260  
 Pirra: 130, 165, 265, 315, III  
 Pisídice: 106, 215, 260  
 Piteo: 106, 116, 145, IV  
 Pitón: 157, 158  
 Plístenes: 119, 120, 140  
 Pluto: 94, IV  
 Podarces (= Príamo): 227, 232-  
 Pólipo: 164, 182, 190, 193, 197, 263  
 Policteno: 98, 122, 265  
 Polidectes: 103, 141  
 Polideuces: 125, 129, 237, VIII  
 Polidoro: 159, 162, 164, 172-174, 180, 188, 207, 248, 249, 250, 252, 253, V, VI, VII  
 Polífides: 124  
 Polifontes: 183  
 Poliido: 115  
 Polimestor: 249, 250, 253, 262  
 Polinices: 49, 117, 152, 161, 186-188, 190-195, 197, 198, 201, 202, 204, 206-208, 215, 216, 257, 261, V, VI  
 Polites: 252, VII  
 Políxena: 62, 216, 233, 248-250, 252, 255, VII  
 Portaón: 70  
 Portuno: 168  
 Poseidón: 70, 75, 76, 78, 80, 81, 83, 95, 101, 103-105, 108, 109, 111, 113, 116, 140, 148, 151, 152, 159, 166, 170, 171, 175, 179, 180, 182, 189, 200, 201, 217, 228, 229, 235, 240, 241, 253, 254, 256, 261, 266, I, II, III, V, VI, VIII  
 Preto: 117, 152, 195, 197, 223, 257, 315, V, VIII

Príamo: 41, 111, 130, 139, 151, 214, 218, 219, 227, 228, 231-234, 242-245, 247-253, 255, 257, 260, 261, VII

Príapo: 89

Procne: 98, 116, 120-123, 177

Procris: 112, 118, 160 198, 228

Prómaco: 207

Prometeo: 68, 69, 85, 239, 240, 265

Prónax: 197, 198, V

Prónoo: 211, 212, 266

Proteo: 135, 240, 241

Protesilao: 69, 199, 200, 216, 218

Protogenia: 62, 199, 216

Psámate: 240

Pteleón: 160

Pterelao: 111, 112, 114, 143, 215, 262, VIII

*Putifar*: 166, 223, 263

## Q

Quelidón: 98

Querímaco: 109

## R

*Ra*: 69

Radamantis: 160, 264, II

Rea: 87, 94, I

Remo: 117, 152, 182, 257

Rómulo: 117, 152, 182, 257

## S

Sadiates: 122

Salmacis: 89

Salmoneo: 75, 165, 178, 179, III

*Salomón*: 235

Sangario: 220, 232, VII

Sarpedón: 160, 264, II

Selene: 74, I

Sémele: 87, 137, 152, 162-165, 171, 231, VI

Sidero: 179, 263

*Sigfrido*: 182

Símois: 220, 224, 227, 256, VII

Sipretes: 90, 189

Sísifo: 95, 179, 262, III

Sitón: 104

*Susano*: 157

## T

Tafio: 111, 113, VIII

Tálao: 197, 198, V

Támiris: 91, 180

Tántalo: 17, 93-98, 100, 101, 108, 120, 122, 123, 125, 132, 135, 140, 143, 179, 180, 227, 262, 265, IV

Tarpeya: 106, 215

Taso: 153, 154, VI

Teano: 80, 163, 182, 233, 263

Tebe: 151, 179, II, VI

Telamón: 115, 144, 229, 230, 232, 240, 260, VII, VIII

Telefasa: 148, 152-155, II, V, VI

Télefo: 104, 182, 183, 186, 187, 209, 215, 228, 262, VII

Telégono: 118, 150, 183, 264, II

Telémaco: 55, 56, 59, 60, 145, 146

Teletusa: 77, 182, 263

Temiste: 224, 227, 257, VII

Temisto: 98, 168, 169, 263

Tenes: 223

Teoclímene: 204, 205

- Teófane: 166
- Téope: 217
- Tereide: 129
- Tereo: 120, 122, 177, 265
- Tersandro: 207-209, 215, V
- Tersites: 56, 59, 246
- Teseo: 49, 66, 68, 109, 115, 116, 128, 130, 135, 136, 182, 186, 191, 202, 213-215, 223, 241, 250, 251, 262, 266, 315, II, IV
- Teshub*: 157
- Tespio: 61, 116, 261
- Tésproto: 120, 123
- Testio: 127, 144
- Tetis: 55, 75, 83, 87, 91, 92, 130, 148, 159, 160, 165, 211, 212, 231, 232, 240-242, 247, I, II, VII
- Teucro: 55, 115, 144, 220-222, 224, 232, 260, VII
- Teutrante: 118, 186
- Thor*: 131, 157
- Thyrm*: 131
- Tiamat*: 157
- Tías: 90, 120, 194, 265
- Ticio: 95
- Tideo: 62, 120, 121, 161, 187, 194, 195, 198, 201, 204, 205, 207, 216, 218, 261, V
- Tiestes: 93, 106, 108, 117-121, 123-125, 140, 141, 144, 145, 152, 181, 194, 240, 257, 260, 261, 265, IV
- Tigranes: 117
- Tilfosa: 83, 155, 166, 201
- Timalco: 115, 184
- Timandra: 127, 186
- Timetes: 233
- Tindáreo: 109, 124-130, 132, 135, 136, 141-144, 193, 194, 216, 237, 240, 261, VIII
- Tione: 164
- Tiresias: 8, 27, 70, 90, 171, 173, 188-191, 198, 199, 209, 210, 217
- Tiro: 75, 178, 179, 262, III
- Tisámeneo: 128, 138, 139, 209, IV, V
- Tisífone: 136, 210
- Titono: 74, 90, 230-232, 256, VII
- Tlepólemo: 112
- Tlesímenes: 207
- Toante: 137, 138
- Traquión: 131
- Trifilo: 134
- Tristán*: 182
- Tritón: 226, 241
- Troilo: 233, 248, 249
- Tros: 101, 118, 224, 225, 256, VII
- U**
- Udeo: 156, 189
- Urano: 136, 191, 240, I, III
- Uspariips*: 157
- Vritrá*: 155
- Y**
- Yamata-no-Orochi*: 157
- Yasión: 161, 222, VII
- Yaso: 148
- Yhavé*: 235
- Yocasta (=Epicasta): 49, 96, 120, 181, 184, 186-188, 190-194, 214, 221, 257, 261, 265, VI
- Yolao: 110, 260, VIII
- Yole: 103, 110, 140, 143



## **Z**

Zacinto: 223, VII

Zeto: 97, 98, 107, 109, 176-180, 182, 199, 209, 235, 256, 262, VI

Zeus: 1, 18, 26, 27, 36, 44-46, 52, 55, 64, 67-70, 73-76, 78, 81-85, 87-96, 98, 100, 102-105, 107, 109, 112, 113, 118, 119, 125, 126, 129, 130, 135, 137, 140, 141, 143, 147-153, 156-163, 165, 166, 168, 171, 176, 179, 181, 186, 188, 189, 198, 199, 201, 212, 215, 222, 225-229, 231, 233, 234, 237-242, 255-257, 262, 266, I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII

Zorro de Teumeso: 112, 143