

# MITO Y RELIGIÓN EN GRECIA: ASPECTOS METODOLÓGICOS<sup>1</sup>

JOSÉ GARCÍA LÓPEZ  
Universidad de Murcia

## SUMMARY

*The author of the paper tries to draw attention to those methodological aspects that should be taken into account before studying the possible relationship between religion and myth. In this way an approach to the myth definition problem, in general, and among the Greeks, in particular, is previous to any other question. Secondly, it is necessary to reflect on the different aspects that the Greek religion presents with the help of the facts that the fenomenology of religion gives us. Finally several examples, where the close relationship between the mythic tales and some religious cults and festivals is shown, are suggested.*

I. En primer lugar, creemos que existe una dificultad principal, que nos sale en seguida al paso, al tener que ocuparnos de dos aspectos de la cultura griega, que han sido frecuentemente confundidos, el mítico y el religioso, y aún hoy lo siguen siendo, en detrimento de un correcto y apropiado conocimiento de ambos, sobre todo a nivel de un público no

<sup>1</sup> Este trabajo recoge las ideas expuestas en dos conferencias pronunciadas en el ICE de Sevilla y en la Universidad de Extremadura (Cáceres).

especializado o de estudiosos poco avezados en el campo de la historia y la fenomenología de la religión. Es por eso por lo que uno de los fines primeros que se deben perseguir en cualquier acercamiento a esa cuestión consiste en intentar delimitar ambos campos, para señalar a continuación diferencias y semejanzas. No será ésta una fácil tarea, por la falta de una definición universalmente aceptada de lo que significa y es el mito en las distintas culturas y, por supuesto, en la cultura griega.

Es verdad también que, sin que exista un consenso general en torno a la relación entre esos dos campos de la cultura de la humanidad, sí son mayoría los estudiosos que creen que existe una estrecha interdependencia entre ellos<sup>2</sup> e incluso los hay, ciertamente no los más numerosos, que no encuentran diferencias entre ambos<sup>3</sup>; pero no faltan igualmente aquellos que niegan cualquier relación entre mito y religión e incluso hablan de términos antagónicos<sup>4</sup>.

Quizá por estas tomas de posición, que acabamos de enumerar, pensamos que puede ser relevante para nuestro propósito señalar el hecho de que no son ciertamente numerosos, según nuestro conocimiento, los trabajos que han planteado el problema de modo monográfico<sup>5</sup>, aunque sí lo son aquellos que lo abordan de una u otra manera a lo largo de una exposición que trata el mundo de la religión o la mitología en el pueblo griego. Entre los primeros, y en fechas relativamente recientes, podemos citar los artículos de B. C. Dietrich<sup>6</sup> y Lambros Couloubaritsis<sup>7</sup> y entre los segundos prácticamente todos los que se han ocupado del estudio de la religión y la mitología en Grecia, por lo que no será necesario, creemos, recordar ningún autor por ser sobradamente conocidos los más importantes<sup>8</sup>.

<sup>2</sup> Cf., por ej., V. Propp. E. Cassirer, W.D.C. Guthrie, A. Brelich, etc.

<sup>3</sup> Cf., por ej., K. Kerényi, J. de Vries, E. R. Leach, etc.

<sup>4</sup> Cf., por ej., Percy S. Cohen, Lambros Couloubaritsis, etc.

<sup>5</sup> Es obvio que, al hacer esta afirmación, no tenemos en cuenta los trabajos, numerosos por cierto, que se han ocupado de la relación de los mitos con determinados rituales. Cf., sin embargo, las obras de K. Th. Preuss, *Der religiöse Gehalt der Mythen*, Berlín, 1933 y M. Medicus, *Das Mythische und die Religion*, Viena, 1947.

<sup>6</sup> «*Aspects of Myth and Religion*», *Acta Classica. Proceedings of the Classical Association of South Africa*. Cape Town, Blakema, 20 (1977) 59-71.

<sup>7</sup> «*Myth et Religion: une alliance de raison*», *Kernos* 1 (1988) 11-120.

<sup>8</sup> Desde los autores que las trataban juntas, como ocurría en las obras clásicas de O. Gruppe o I. von Müller hasta aquellos que las distinguen, pero no por eso dejan de

Con estos antecedentes y no queriendo ofrecer un estado de la cuestión que nos ayudaría a intentar una reflexión y acercamiento metodológico a los problemas que se nos revelan, cuando intentamos unir esta pareja de términos, que parecen tener un significado unívoco y de los cuales sólo habría que examinar aquellas facetas o aspectos en los que coinciden o se diferencian, destacaremos en primer lugar que nos encontramos con un panorama muy complejo y nada fácil de captar en los múltiples problemas que pronto nos plantea. Por todo ello, pensamos que, metodológicamente hablando, los caminos a seguir para el estudio de la posible relación entre mito y religión de la cultura griega podrían ser, naturalmente entre otros, los siguientes:

1. En primer lugar, y dada la varia comprensión que la palabra mito evoca en aquellos que la escuchan, deberemos hacer un intento de delimitación de su significado ante términos como *leyenda*, *saga*, *cuento*<sup>9</sup> etc. que concurren y compiten entre sí con frecuencia en los textos que manejamos y que la cercanía de sus campos de acción nos pueden poner en guardia ante cualquier intento de relacionar o equiparar algunos de sus valores con los religiosos. Los trabajos de los folkloristas, entre otros, a este respecto, nos podrán ser de gran utilidad<sup>10</sup>.

2. Todo esto nos parece necesario y previo a cualquier otro paso adelante en el planteamiento del tema que nos ocupa por ser la religión el otro término que encontramos en la comparación. Estamos convencidos que muy otras serían nuestras preocupaciones, si no fuera el campo religioso el que nos proponemos estudiar en relación con el mito. El desco-

incluir ambos materiales en sus obras sobre religión griega, me refiero a nombres como M.P. Nilsson, U. von Wilamowitz o, más recientemente, W. Burkert.

<sup>9</sup> Propuesta con la que curiosamente termina su artículo WILLIAM BASCOM, *The Myth-Ritual Theory*, *Journal of American Folklore*, 70 (1957) 103-114, pidiendo a antropólogos y folkloristas que se pongan de acuerdo sobre el significado de mito y sus diferencias con leyenda y cuento, para finalizar con estas palabras: «*There is no place to present my own system of classification, but in it the myths are by definition regarded as true in the society in which they are told. They are regarded as fact, rather than fiction, while legend are also, folktales are not*». Sobre este problema, centrado en la relación mito-cuento se pueden consultar, entre otros, la *Polémica Claude Lévi-Strauss Vladimir Propp*. Trad-esp. Madrid, 1972 y el capítulo que le dedica G.S. Kirk en su libro *El mito. Su significado y función en las distintas culturas*. Trad. esp., Barcelona, 1973, pp. 47-57.

<sup>10</sup> Cf., por ejemplo, STITH TOMPSON, «*Myth and Folktales*» en *Myth. A Symposium*. Ed. por Thomas A. Sebeok, Bloomington y Londres, 1965 (1955) 169-180.

nocimiento que, en ocasiones y en ciertos círculos, ha dominado sobre la religión griega, confundida con frecuencia con la mitología griega y su consideración como una *Kunstreligion*, en el sentido negativo con que podemos entender este término<sup>11</sup>, hacen que las precauciones que debemos tomar nunca serán suficientes. Además, pocas veces, por no decir nunca, se tienen en cuenta para este propósito los distintos estudios y niveles sobre los que se puede intentar una comprensión de las creencias griegas: un estadio preolímpico, principalmente femenino, telúrico, no antropomórfico y teriomórfico, frente a un estadio olímpico, masculino, antropomórfico y estatal, junto a una fe popular y mística, que generalmente subyace a los otros dos niveles; por resaltar sólo un dato básico, sin cuyo conocimiento y sin tenerlo en cuenta es muy difícil poder expresar un juicio medianamente acertado sobre el sentimiento religioso del pueblo griego<sup>12</sup>. Las generalizaciones suelen ser muy corrientes en este sentido.

3. Entonces, se nos podrá preguntar: ¿tendremos que adoptar una postura previa, aclarar nuestras ideas, sobre esta importante parcela de la cultura griega, para poder luego considerar su posible relación, semejanzas y diferencias con el mundo que nos evoca la expresión *mito griego*, así, y no con cualquier otro adjetivo calificativo, que rompería, sin duda alguna, nuestro esquema, conseguido a partir del estudio del término *μῦθος*, a pesar de la mitología y la religión comparadas? La respuesta tendría que ser: «Sí, a ser posible, y si queremos conseguir una idea más cercana a la realidad griega»

4. En este sentido, y aunque no estamos de acuerdo con el resultado final de su trabajo, así nos parecen útiles los consejos que ofrece Lambros Couloubaritsis<sup>13</sup> al final de su investigación: «Me permito indicar», escribe, «que el estudio de la religión griega arcaica me parece suponer, como hipótesis de trabajo metodológico, la independencia entre mito y religión y, luego, sólo aplicarse a descubrir su eventual encadenamiento. En otras

<sup>11</sup> Cf., por ej., la apasionada crítica que a esto hace W. F. OTTO en su obra *Los dioses de Grecia. La imagen de lo divino a la luz del espíritu griego*. Trad. esp. Buenos Aires, 1973, pp. 7-8.

<sup>12</sup> Cf. Sobre este aspecto el libro de G. MURRAY, *La religión griega. Cinco ensayos sobre la evolución de las divinidades clásicas*. Trad. esp. Buenos Aires, 1956.

<sup>13</sup> Cf., Art. cit. pp. 119-120.

palabras, se trata al principio de investigar separadamente el sentido del fenómeno religioso con su desarrollo simbólico, ritual y cultural antes de emprender la educación de su estructura común, pero también de la estructura que forman, juntos o separadamente, con otros campos de la investigación como los del arte, la arqueología, la historia, la medicina, etc.».

Como punto de partida, pues, creemos que son convenientes reflexiones en la línea de las que acabamos de hacer, porque una actitud crítica y libre de ideas apriorísticas ayudará en gran manera a conseguir resultados positivos y de comprensión acertada sobre el problema.

II. 1. Por todo lo que acabamos de exponer está claro que en un segundo momento nos será útil, y en algunos casos diríamos que imprescindible, el conocimiento de los principales métodos y definiciones que a lo largo de los tiempos se han ido proponiendo en torno al material mitológico universal y su aplicación concreta al mito griego, con el fin de ir descubriendo, sin entrar directamente en el tema, la posible vinculación de este campo cultural con las manifestaciones y creencias religiosas del pueblo griego. Nos estamos refiriendo, claro está, a los principales métodos, que se pueden consultar ahora en varias obras de conocidos estudiosos del mito<sup>14</sup>, y que por lo mismo nos limitaremos a enumerar: la alegoría (*Teágenes de Regio*) el everismo (*Evémero de Mesana*), la mitología solar o el naturalismo comparado (de *Fr. Max Müller* a *G. Dumezil*), el método antropológico-etnológico-ritualista (*A. Lang* y la *Escuela de la Cambridge*), el psicoanálisis y el simbolismo (*Schelling, Freud, Jung, Kerényi*, etc), el funcionalismo (de *E. Durkheim* a *B. Malinowski*) y el estructuralismo-formalismo (*Levi-Strauss* y *V. Propp*).

Todos ellos, estamos convencidos, arrancan un trozo a la verdad sobre esta atrayente manifestación cultural de los pueblos y de todos podremos

<sup>14</sup> Cf., por ejemplo, la obra de J. DE VRIES, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Friburgo-Munich, 1961 y, en español, C. GARCÍA GUAL, *La Mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico*, Barcelona, 1987 y en traducción española el libro publicado en 1970 por G.S. KIRK, *El mito. Su significado y función en las distintas culturas*, Barcelona, 1973, aunque no estemos de acuerdo en su visión especial del mito griego, desarrollada en su artículo *Greek Mythology: Some new perspectives*, JHS, 1972, pp. 74-85, que ha sido igualmente criticada, entre otros, por B. WICKERS, *Comparative Tragedy, I: Towards Greek Tragedy*, Londres, 1973, pp. 174-176.

obtener caminos de acceso a la problemática significación del mito<sup>15</sup>. Personalmente confesaré el especial atractivo que sobre mí ejerce el método de B. Malinowski. De todas formas también estoy de acuerdo con la recomendación que hace B.C. Diewtrich al final de su citado artículo, p. 71: «*Deberíamos recordar la diversidad del pensamiento humano y de las culturas antes de lanzar nuevas teorías del mito y la religión, por muy ingeniosas que ellas puedan ser.*».

2. Sin embargo, comenzar una reflexión sobre el significado y el campo semántico en el que se desenvuelve la palabra *μῦθος*, olvidándonos por un momento de la problemática a la que nos acabamos de referir, puede ayudarnos a centrar nuestro acercamiento en el mundo griego, al que nosotros debemos el empleo en nuestra lengua del término mito. En ese estudio será curioso constatar cómo la terminología nos descubre que precisamente en la época más antigua, en la que suponemos que se crearon la mayoría de los mitos, la palabra *μῦθος*, por el testimonio de Homero, pues no podemos ir más atrás, signifique lo mismo que palabras como *λόγος* o *ἔπος*, es decir, *palabra, discurso*, sin referencia alguna, por tanto, al contenido específico, que después la habría definir frente a los otros términos. En los libros de K. Kerényi<sup>16</sup> y Furio Jesi,<sup>17</sup> entre otros, podemos encontrar un valioso resumen sobre este particular. Los términos a estudiar pueden ser *μῦθος, λόγος* y *ἔπος*, en su oposición *ἔργον*, mientras que *μυθολογία* se opondría a *ποίησις*, como la acción de recordar, que sería *μυθολογία*, se opone a la acción de crear, representada por *ποίησις*. Es decir, que aparentemente tendrían razón aquellos estudiosos que destacan en su definición del mito el hecho de que se trata principalmente de un relato<sup>18</sup>, aunque la realidad griega nos descubra en seguida que fue el contenido de relatos de ficción lo que distanció y diferenció pronto a *μῦθος* de los términos que con él concurrían.

<sup>15</sup> Cf. lo que dice Percy S. COHEN en *Theories of Myth, Man*, N.S.4 (1969), p. 337: «*Algunas de las diferentes teorías sobre el mito se deben considerar no como compitiendo sino como complementarias*» y G.S. KIRK en su citado artículo, en nota 14, *Greek Mythology...* P. 76: «*Las teorías monolíticas sobre el mito están anticuadas... ni los mitos griegos ni otros mitos antiguos responden a una teoría unitaria.*».

<sup>16</sup> *La religión antigua*. Trad. esp. Madrid, 1972, pp. 26-29

<sup>17</sup> *Mito*. Trad. esp. Barcelona, 1976, pp. 15 al 31.

<sup>18</sup> Cf., por ej., B. WICKERS, *Ob. cit.* P. 177, Percy S. COHEN, *art. cit.* p. 349 y la citada *Polémica Claude Lévi-Strauss V. Propp* en la nota 9.

Esta aproximación al problema con el que nos encontramos al intentar definir y comprender uno de los campos en estudio, el del mito, nos puede servir para no simplificar demasiado y, sobre todo, para ser conscientes de que nuestros resultados, al hablar del mito y de la religión en Grecia, serán todos ellos fruto de la postura que hayamos adoptado ante la problemática antes apuntada.

III. Pero como estudioso de la religión griega he de decir que, si nos preocupa la postura a tomar ante el mito y su problemática, deseamos destacar igualmente la importancia que, desde nuestro punto de vista, tiene, a la hora de una reflexión como la que estamos proponiendo, una recta comprensión del otro campo cultural propuesto, es decir, la religión.

Ya hemos apuntado alguna crítica en el punto primero de nuestro trabajo, al señalar de qué manera tan parcial se trata y se conoce, incluso entre personas cultas, este importante aspecto de la civilización helena.

Es obvio que también en este caso la idea que tengamos de la religión griega condicionará nuestra propuesta a la hora de examinar relaciones y semejanzas de ella con el mito.

1. En primer lugar, tenemos que saber que la religión griega no formó nunca un bloque monolítico, intemporal y dogmático, que le fuera impuesto al pueblo griego por relevación alguna. Se trataba, en cambio, de un conjunto de oposiciones que el hombre griego fue elaborando en su histórica aproximación al fenómeno religioso. Y creemos que será precisamente este dato y el convencimiento sobre las creencias griegas el que nos podrá ayudar a comprender el material mitológico tan variado que nos ha transmitido la tradición griega, recogido principalmente en obras literarias.

2. Por un lado estaría este aspecto, que creemos importante y que lleva de la mano en Grecia a mito y religión, evolucionando ambos con el entorno histórico, político, social y económico en el que están inmersos<sup>19</sup>. Recordemos la cita que hacíamos en nuestro primer apartado del estudio griego Lambros Couloubaritsis, que postulaba un estudio del mito y la religión enmarcado en estas coordenadas que ahora proponemos. Por

<sup>19</sup> Cf., por ej., B. WICKERS, *Ob. cit.* p.177.

otro lado, hoy día en un estudio sobre cualquier tipo de religión se hace imprescindible tener en cuenta los resultados obtenidos por la fenomenología de la religión o, si se prefiere, de la historia de las religiones, convertida modernamente en aquélla, cuando se pretende entender una parcela cualquiera de las relaciones del hombre con la divinidad. Me estoy refiriendo, por decirlo brevemente, a las definiciones que se nos proponen en esos trabajos de conceptos como *poder*, *palabra*, *padre*, *sacerdote*, *rey*, *sacrificio*, *árbol*, *piedra*, *tiempo*, *lugar*, etc., que la fenomenología de la religión estudia como posibles y, en su caso, verdaderas *hierofanías* o, en casos concretos, como *cratofanías* y que pueden explicar por ello la presencia del mundo sagrado en lugares, personas, cosas e incluso palabras, que sin su ayuda situaríamos, sin dudarlo, en el terreno de lo profano. Los libros de Van der Leeuw<sup>20</sup> y Mircea Eliade,<sup>21</sup> nos parecen unos excelentes manuales a este respecto.

Así pues, contra lo que podría ser entendido en un primer momento, no resultará baladí delimitar y conocer, de una manera más general, aquello que también los griegos, en las distintas etapas de sus creencias religiosas, pueden haber incluido entre los fenómenos religiosos, ya que esto nos servirá para entender la sacralidad o, si se quiere, el origen primitivamente, *in illo tempore*, religioso de mitos aparentemente desacralizados para nosotros, hombres de otra época en la que precisamente lo que tiende a dominar es el mundo de lo profano sobre el mundo de lo divino o sagrado. Es decir, entre los griegos, frente a nosotros, el mundo sagrado, como dice Rudolph Otto<sup>22</sup>, habrá adquirido ante nuestros ojos una dimensión mucho más amplia en la comparación fenomenológica, siendo así facilitado el descubrimiento de la posible relación entre mito y religión.

<sup>20</sup> *Fenomenología de la religión*. Trad. esp. México, 1964.

<sup>21</sup> *Tratado de historia de las religiones*. Trad. esp. Madrid, 1954.

<sup>22</sup> *Lo santo*. Trad. esp. Madrid, 1965. Precisamente Otto dice en la página 163, al hablar de la aparición histórica de lo santo que: «*Ha de concederse que al comenzar la evolución históricoreligiosa existían ya ciertas cosas extrañas, que la preceden como vestibulo y que después influyen poderosamente en ella. Esas cosas son tales como los conceptos de puro e impuro, creencia y culto de los muertos, animismo, hechizos, consejas y mitos, adoración de los objetos naturales, horribles o maravillosos, dañinos o útiles, la idea singular del «poder»... fetichismo y totemismo, culto de plantas y animales, demonismo y polidemonismo*». Es decir el mito entre las otras *hierofanías* y creencias.

Y nos hemos de detener en estas consideraciones, si es que queremos comprender las distintas posturas, posibles todas ellas, a partir de presupuestos y postulados también distintos y opuestos, por los que confieren o niegan el valor religioso al mito en general o a un mito concreto en particular. Así, por ejemplo, mientras F.W. Otto<sup>23</sup> defiende con entusiasmo desbordado el valor religioso de los dioses que intervienen en la épica homérica, P. Manzón<sup>24</sup> piensa que el poema de la *Iliada* carece de contenido religioso. Sin duda, a posturas tan contradictorias sólo se puede llegar, si se parte de posiciones e ideas sobre lo sagrado igualmente opuestas.

IV. Un paso siguiente en nuestra reflexión metodológica nos situaría de lleno en el campo de una posible ejemplificación sobre hechos tomados de uno y otro campo, es decir, deberíamos acudir al material mítico y religioso del pueblo griego con el fin de intentar extraer ejemplos en los que aplicar las conclusiones obtenidas en los apartados anteriores.

1. Nosotros ahora, antes de avanzar directamente por ese difícil camino de la interpretación, haremos una breve digresión, para aludir en este momento de forma especial al método, que entre los propuestos, ha relacionado al mito con el rito o, lo que es lo mismo, con uno de los aspectos más importantes, si es que no lo es el más, entre los que se pueden y deben abordar al estudiar el fenómeno religioso.

En efecto, el *leitmotiv*, con sus excepciones, de los trabajos últimos, conocidos por nosotros, que han estudiado la relación entre mito y religión, ha sido su casi exclusiva referencia a las fiestas y rituales. Un ejemplo lo encontramos en el citado trabajo de B. C. Dietrich o en el capítulo que G.S. Kirk dedica a este problema en su libro sobre los mitos griegos<sup>25</sup>, titulado: «*Mitos y rituales*».

Es decir, estos autores siguen a su manera la propuesta del que llamábamos, con un nombre un poco largo, método antropológico-etnológico-ritualista, de gran aceptación y desarrollo entre los estudiosos anglosajones, y, sobre todo, de los profesores de la Universidad de Cambridge, aunque también de la de Oxford. Este método que parte de los estudios

<sup>23</sup> Cf. su obra *Los dioses de Grecia...*, citada en nota 11.

<sup>24</sup> *Introduction a l'Illiade*. París, 1984, p. 294 : «*Ils apportaient avec eux, non pas une religion, mais seulement une mythologie*».

<sup>25</sup> *La naturaleza de los mitos griegos*. Trad. esp. Barcelona, 1974, pp. 181-205.

de A. Lang, principal crítico de las teorías solares de Fr. Max Müller, y que se continúa en la labor de hombres como Frazer, Cornford, Harrison y Murray, por nombrar a los más conocidos entre los helenistas, pretende efectivamente, sin éxito, según sus críticos, descubrir detrás de cada ritual un mito y viceversa. La aplicación de estas teorías, obtenidas del campo de la comparación etnológica, en el campo de la religión y la literatura griegas, son demasiado conocidas para que nos detengamos nosotros en ellas, remitiéndome a obras como las de Jane Ellen Harrison o Francis M. Cornford<sup>26</sup>. Trabajos más modernos de Lord Raglan<sup>27</sup> y Stanley Edgar Hyman<sup>28</sup> pueden servir de modelos a este respecto y de las críticas que se han hecho a este método el pequeño libro de Joseph Fontenrose<sup>29</sup>, así como las opiniones vertidas en la citada obra de Kirk<sup>30</sup>, en la de W. Burkert<sup>31</sup>, o en el artículo de William Bascom<sup>32</sup>, por poner sólo unos ejemplos.

Sin embargo, nosotros aconsejaríamos que, antes de criticar o defender una u otra teoría a la hora de interpretar un mito o un ritual, se piense algo tan elemental como es, si es que no hay mito para cierto ritual, que éste no se haya conservado por una u otra causa. Por lo demás estamos convencidos de que en Grecia, al menos, la religión y el mito siguieron caminos paralelos, en su origen o modificando ellos mismos relatos o

<sup>26</sup> Cf., por ejemplo, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Nueva York, 1959<sup>3</sup> de Harrison y «*A ritual basis for Hesiod's Theogony*» de Cornford en su libro *The unwritten Philosophy*, Cambridge, 1950, pp. 95 ss.

<sup>27</sup> *Mith and Ritual* publicado en *Myth. A. Symposium*. (Ed. por Thomas A. Sebeok), Bloomington y Londres, 1965 (1955) pp. 122-135.

<sup>28</sup> «*The ritual view of Myth and the Mythic*», aparecido igualmente en *Myth. A. Symposium*, pp. 135-153

<sup>29</sup> *The Ritual Theory of Myth*. Berkeley, 1971. Cf. También A. N. MARLOW, «*Myth and Ritual in early Greece*», John Rylands Library Bulletin (Deangate, Manchester), 1961, V. XLIII, pp. 373-402, que en pp. 388-389 escribe, creemos que acertadamente, que no existe relación con un ritual de la muerte y la resurrección de un dios-rey en *Iliada* y *Odissea*, como pretende Lord Raglan en su libro *The Hero*, Londres, 1936, cap. IX al XV, pues este mito del dios-rey ha dejado ciertas huellas en la leyenda griega, pero no ha influido en su religión y literatura.

<sup>30</sup> Cf. nota 13.

<sup>31</sup> *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, 1979, p. 156.

<sup>32</sup> Citado en la nota 9, en el que se critican principalmente las teorías antihistoricistas y ritualistas de la obra de Lord Raglan, vertidas sobre todo en su libro: *The Hero*, Londres, 1936.

cultos preexistentes y adaptándolos a las circunstancias históricas. Así, las modificaciones que sufren los mitos a manos, por ejemplo, de los autores trágicos, que no sólo se limitan a elegir antiguas versiones alternativas<sup>33</sup> o las historias de cultos como los celebrados en Delos y en el oráculo de Delfos nos pueden dar una idea de lo que acabamos de decir.

A este respecto podríamos citar las palabras de K. Kerényi en su libro sobre la religión antigua: «Los cultos de todos los pueblos sólo pueden entenderse como reacción humana ante lo divino. Y los actos de culto aparecen como representaciones de mitologemas con la misma frecuencia con que se nos ofrecen mitologemas como “explicaciones” de actos de culto»<sup>34</sup> o unas páginas antes: «Del culto han nacido toda una serie de mitos para explicar ritos y concepciones de los dioses que resultaban sorprendentes; son los llamados *αἵτια* del culto»<sup>35</sup>.

No obstante, y con relación a esta última afirmación del estudioso húngaro, podríamos oponer la propuesta, para nosotros bastante más convincente, de Joseph Fontenrose<sup>36</sup>, según la cual no habría mitos etiológicos, sino que, siguiendo las teorías de B. Malinowski<sup>37</sup>, los mitos tendrían una función justificatoria o valorativa para los ritos, así como para otras acciones o instituciones de los pueblos.

Ya en este punto, y por poner una cita con la que estamos totalmente de acuerdo, recordamos lo que escribe Dietrich: «El mundo de los dioses y del mito de Homero, aunque una reflexión altamente selectiva y deformada del culto tradicional, fue real en cuanto que proporcionó la base del culto estatal oficial»<sup>38</sup>, a lo que añadiríamos nosotros, atendiendo a las propuestas de fenomenólogos de la religión, como Mircea Eliade, que la misma perfección y belleza, que tanto admiramos en los personajes divinos de Homero, eran igualmente otras tantas *hierofanías* para el pueblo griego, que así gustó representarse a sus dioses. Y permaneciendo todavía

<sup>33</sup> Cf., por ejemplo, ALISTER CAMERON, «*The Maker and the Myth*», «The Antioch Review», 25 (1965) 167-188, que sobre el modelo del mito de Edipo defiende el título de creador de mitos para Sófocles.

<sup>34</sup> *La religión antigua*. Trad. esp. Madrid, 1972, p. 46.

<sup>35</sup> Página 36.

<sup>36</sup> *Ob. cit.* p. 57.

<sup>37</sup> Cf., por ejemplo, su libro *Myth in primitive psychology*. Nueva York, 1926.

<sup>38</sup> *Art. cit.* p. 70

en Homero pensamos que fue su carácter de relato sagrado lo que debió de mover a los gobernantes de Atenas a ordenar su inclusión, posiblemente en tiempo de los Pisistrátidas —se habla también de Solón— en los actos celebrados en las fiestas Panateneas en honor de la diosa, patrona de la ciudad, Palas Atenea.

2. Pero, tras esta digresión quizá demasiado larga, volvamos al punto en el que proponíamos un acercamiento ejemplificador al problema. En un primer bloque hemos elegido dos de los llamados *Himnos homéricos* en los que nos parece clara la relación entre mito y religión, que estamos debatiendo.

En primer lugar, el *Himno de Apolo*<sup>39</sup>, que, como todos sabemos, relata, en una primera parte, el origen del culto a Apolo, de su oráculo y de la construcción de su templo en la isla de Delos, la primitiva Ortigia y, en la segunda, la decisión del dios de erigir en Delfos un hermosísimo templo para sede de su oráculo, recordaremos, por un lado, las palabras que dirige la diosa Leto, en cinta por obra de Zeus de los gemelos Apolo y Ártemis, a la isla para que ésta le permita dar a luz sobre su suelo, a pesar de las amenazas de Hera: «*En cambio, si albergas un templo de Apolo el Certo, los hombres todos, congregados aquí, te traerán hecatombes; el humo de la grasa se alzarará de la comarca, inagotable siempre en tu honor, y alimentarás por mano extraña a los que te ocupan, puesto que no hay fertilidad bajo tu suelo*»<sup>40</sup> y más adelante, ya en boca del poeta: «*Mas tú, Febo, regocijaste tu corazón especialmente con Delos, donde en honor tuyo se congregan los jonios de arrastradizas túnicas con sus hijos y sus castas esposas. Y ellos, en el pugilato, la danza y el canto te complacen, al acordarse de ti cuando organizan la competición*»<sup>41</sup>. El relato mítico, diremos con Fontenrose, justifica y concede todo su valor a la celebración de la famosa fiesta delia, también descrita por Tucídides<sup>42</sup>, de los pueblos jonios en Delos, semejante a la celebrada en Efeso en honor de Artemis, con agones musicales y gimnásticos, y bailes, sobre todo la danza que se dice fundara Teseo<sup>43</sup>, la de la *grulla*

<sup>39</sup> El texto del *Himno a Apolo* y del *Himno a Deméter* está tomado de la traducción de Alberto Bernabé Pajares, *Himnos homéricos. La «Batracomiomaquia»*. Madrid, Ed. Gredos, 1978.

<sup>40</sup> Vv. 56-60

<sup>41</sup> Vv. 146-150.

<sup>42</sup> *Historias*, 3, 104.

<sup>43</sup> Cf. PLUTARCO, *Vida de Teseo*, 21.1-2.

(*γέρανος*), así como a la existencia del templo al dios Apolo, del que al menos a partir del siglo VI a. de C. tenemos noticias. Famosas son, además, las *θεωπίας* o embajadas sagradas enviadas desde varias ciudades griegas a Delos como a Delfos, que hablan de la importancia religiosa de estos cultos, muy extendidos por las Islas y Asia Menor<sup>44</sup>.

En la segunda parte del *Himno*, como decíamos, se describe igualmente cómo Apolo, tras ser convencido por la ninfa de la fuente Telfusa en Beocia para que no construya su templo junto a ella, llega a Crisa, al pie del nevado Parnaso, y decide construirse un templo hermosísimo con las siguientes palabras: «*Aquí pienso procurarme un templo hermosísimo a fin de que sea oráculo para los hombres que por siempre me traerán hecatombes perfectas, ya sea cuantos habitan el fértil Peloponeso, ya cuantos habitan Europa y en las islas ceñidas por las corrientes, dispuestos a consultar el oráculo*»<sup>45</sup>. Sin necesidad de extendernos en la lectura de otros pasajes del *Himno* es clara su relación con la existencia del famoso oráculo de Delfos, cuya fama panhelénica es profetizada por las palabras del dios. Todo el *Himno* en sí es, sin duda, un relato sagrado que se debió cantar o recitar en las fiestas que en él se conmemoran. La palabra, τὸ λεγόμενον, acompañaba así a los actos, τὰ δρώμενα, por usar la terminología de Jane E. Harrison, que allí se desarrollaban, tanto en Delfos como en Delos.

Junto a Delfos y Delos, se yergue Eleusis como uno de los lugares de reunión con fines religiosos más importantes de la antigua Grecia. Por motivos distintos la gran fiesta mística de los iniciados recibe en el *Himno a Deméter* su justificación y valoración precisas. Recitado o cantado, como el *Himno a Apolo*, posiblemente en las ceremonias que se celebraban en estos Grandes Misterios Eleusinos en honor de la tríada divina, Deméter, Perséfone y Dioniso (Yaco), cuenta las penas y el vagar de la diosa Deméter en busca de su hija, raptada por Hades y su llegada a Eleusis, donde, tras servir de nodriza de Demofonte (o Triptólemo), hijo de los reyes Céleo y Metanira, y recuperar a su hija, instituye los misterios, que el *Himno* recuerda con estas palabras: «*Y ella (Deméter) se puso en marcha y enseñó a los reyes que dictan sentencias, a Triptólemo, a Diocles fus-*

<sup>44</sup> Cf. M. P. NILSSON, *Geschichteder griechischen Religion*, I Munich, 1967<sup>3</sup> pp. 549 y 554.

<sup>45</sup> Vv. 287-292

*tigador de corceles, al vigor de Eumolpo, y a Céleo, caudillo de huestes, el ceremonial de los ritos y les reveló los hermosos misterios..., misterios venerables que no es posible en modo alguno transgredir, ni averiguar, ni divulgar, pues una gran veneración por las diosas contiene la voz. ¡Feliz aquel de entre los hombres que sobre la tierra viven que llegó a contemplarlos! Mas el no iniciado en los ritos, el que de ellos no participa, nunca tendrá un destino semejante, al menos una vez muerto, bajo la sombría tiniebla»<sup>46</sup>. Y antes el poeta se ha referido a la construcción del templo y el altar de la diosa: «Y él (el poderoso Céleo), tras convocar a asamblea al numeroso pueblo, le ordenó erigir en honor de Deméter de hermosa cabellera un templo opulento y un altar sobre la eminencia de la colina»<sup>47</sup>. De la misma forma el empleo del ciceón como bebida apropiada durante los misterios es justificada en el Himno: «Metanira le dio una copa de vino dulce como la miel, una vez que la llenó. Pero ella rehusó, pues decía que no le era lícito beber rojo vino. Le instó, en cambio, a que le sirviera para beber harina de cebada y agua, después de mezclarla con tierno poleo. Y ella, tras preparar el ciceón, se lo dio a la diosa, como le había encargado».*

No creemos que sea necesario detenernos ahora en resaltar la importancia de los datos aportados por el mito cantado en el *Himno* para la comprensión de los rituales, que se presume eran celebrados en los Grandes Misterios de Eleusis.

Como ejemplos de relatos míticos concretos pueden ser suficientes los que acabamos de examinar, no obstante se podrían añadir, como hacen algunos autores, que se centran en la relación entre rito o fiesta y mito, aquellas fiestas griegas, bien descritas por autores como Deubner<sup>48</sup> y Nilsson<sup>49</sup>, entre otros, de las que conocemos un mito, llamado generalmente su *αἴτιον*, y que nosotros hemos denominado, siguiendo a Fontenrose, *de justificación y de valorización*. Veamos algunas de ellas que nos confirmarán la situación de los dos campos en estudio, aunque las *hierofanías* que se revelan en una fiesta o rito no agoten, como hemos dicho anteriormente, toda la sacralidad de una religión, pero sí nos ofrecen el problema visto ahora desde el otro campo, es decir, desde la religión.

<sup>46</sup> Vv. 473-482.

<sup>47</sup> Vv. 296-299.

<sup>48</sup> *Attische Feste*. Berlín, 1932.

<sup>49</sup> *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*. Leipzig, 1906.

Sólo unos ejemplos:

1. Los cultos que se celebraban en Arcadia en honor de Posidón y Deméter, bajo el nombre de *Ἰππιός* y *Ἰππία* y con sus cabezas de caballo y yegua respectivamente, recibían justificación en el teriomorfismo de las divinidades en el mito que cuenta cómo Deméter, para huir del acoso amoroso de Posidón, tomó la figura de una yegua, a lo que el dios respondió tomando la figura de un caballo para conseguir su propósito. De la unión nacen una hija y Arión, el maravilloso caballo que rescató al rey Adrasto en Tebas, tras el ataque de los «Siete»<sup>50</sup>. Se trata, en definitiva, de una historia nada infrecuente en el mito y que nos recuerda ese pasado remoto de la religión griega y que hemos llamado preolímpico y no antropomórfico.

2. En las *Arreforias*,<sup>51</sup> una fiesta que se celebraba en Atenas como preparación de las *Panateneas*, dos niñas, que pasaban varios años en la casa de la sacerdotisa en la Acrópolis, ayudando a tejer la nueva túnica (*πέπλος*) para la diosa Atenea, llevaban, por la noche y por un pasadizo situado bajo tierra, sobre sus cabezas unos envoltorios, cuyo contenido les era desconocido, hasta el recinto de Afrodita en los Jardines (*ἐν κήποις*), bajo las Acrópolis. Se los entregaban a su sacerdotisa y recibían a cambio otros, que, de vuelta, entregaban a la sacerdotisa de Atenea. Después de lo cual se las despedía. El mito justifica este ritual y cuenta cómo Cérope, el mítico rey del Ática, tenía tres hijas, una de las cuales se llamaba Pandroso. Cierta día la diosa Atenea les entregó una caja con el encargo de guardarla y no mirar en su interior. La curiosidad, sin embargo, venció a las dos hermanas de Pandroso; dentro de la caja vieron a una serpiente, que más tarde se convertiría en Erictonio, producto de la semilla de Hefesto, al intentar unirse a la diosa Atenea. Al verla, las jóvenes enloquecieron y se arrojaron desde la Acrópolis. La justificación de todo el ritual queda puesta de manifiesto, así como el carácter de culto de la fertilidad con el que hay que interpretar estas fiestas.

3. Las fiestas *Eoras* <sup>52</sup>, celebradas en Atenas en honor de Dioniso, como dios del vino, tienen igualmente su justificación en las fiestas que

<sup>50</sup> Cf. M. P. NILSSON, *Geschichte*, p. 448.

<sup>51</sup> Cf. L. DEUBNER, *Ob. cit.* p. 9 ss. y M.P. NILSSON, *Geschichte*, p. 441.

<sup>52</sup> Cf. L. DEUBNER, *Ob. cit.* p. 118-121 y M.P. NILSSON, *Geschichte*, p. 585-586 y *Griechische Feste*, pp. 233 y 236-237.

celebraron, *in illo tempore*, en honor de Icario y su hija Erígone, los habitantes de Atenas por consejo del oráculo de Apolo en Delfos, para librarse de la plaga desatada por Dioniso, para vengar la muerte de Icario y Erígone. El mito completa la noticia diciendo que fue en la época del mítico (*in illo tempore*) rey Pandión, cuando Dioniso, en su viaje a la tierra para traer a los hombres el vino y la vid, llegó a la ciudad y fue recibido en casa de Icario que le dio a su hija Erígone por esposa, de cuya unión nació, según algunas fuentes mitográficas, el héroe Estáfilo (*racimo*), que pasa por ser el descubridor del vino. El dios a cambio le regaló un odre de vino; Icario se lo dio a probar a los vecinos y a unos pastores que, embriagados y creyéndose víctimas de un envenenamiento por parte de Icario, lo mataron a palos, abandonando su cadáver. Al ser hallado éste por Erígone y no pudiendo resistir el dolor, se ahorcó de un árbol, lo que justificaría la presencia de discos con caras humanas, colgados de los árboles—en un principio se habla de muchachas— en estas fiestas.

Así, aunque es cierto lo que dicen los que critican la teoría ritualista sobre el mito, esto es, que no conservamos un mito para cada rito y viceversa, sin embargo, como ya dijimos anteriormente, la no conservación de un mito o un rito o fiesta no significa necesariamente que no haya existido *in illo tempore*. Además, creemos que tiene razón R. Pettazzoni cuando escribe que el mismo hecho de narrar un mito puede constituir por sí mismo un acto de culto<sup>53</sup> y, completando esta idea, podemos citar las palabras de Mircea Eliade, cuando en su libro ya citado<sup>54</sup> escribe: «*Conjuntamente con las otras experiencias mágico-religiosas, el mito reintegra al hombre a una época atemporal, que en realidad es un illud tempus, es decir, un tiempo auroral, paradisiaco, allende la historia... al escuchar ritualmente... el recitado de un mito, el hombre es arrancado del devenir profano y vuelve al Gran Tiempo*». Por último, y ante la pregunta, también debatida ampliamente, de quién es más antiguo el mito o el rito, creemos que se puede afirmar que, como tal rito, el acto cultural es posterior al mito, que lo justifica, pero que el acto primigenio, que se repite en el rito, es anterior.

La relación de fiestas con un mito que las justifique se podría continuar, aunque la lista, en honor de la verdad, no sería muy extensa. De todas formas, y a modo indicativo, he aquí sólo los nombres de algunas

<sup>53</sup> En su artículo «*Die Wahrheit des Mythos*». Paideuma. 4 (1950) pp. 4-7.

<sup>54</sup> *Tratado de historia de las religiones* p. 405.

que nos parecen importantes y que igualmente habrían servido a nuestro propósito: Las *Brauronias*<sup>55</sup> de Braurón en el Ática en honor de Ártemis; las *Kronias*, celebradas en Atenas y Rodas para Cronos<sup>56</sup>; las *Prometias* con las que se rendía culto al titán Prometeo en el Ática; las *Antesterias* con Dioniso y Hermes como dioses del vino y de la muerte; el festival de Carila celebrado en Delfos<sup>57</sup> y las *Agrionias* de Beocia y las *Leneas* de Atenas en honor de Dioniso. Por el contrario, podemos nombrar festivales tan famosos como las *Panateneas* de Atenas sin un mito importante o el *Stepterion*, festival de las coronas en honor de Apolo en Delfos, citado por Plutarco<sup>58</sup> en el mismo pasaje en el que relata la historia de la joven Carila, con un pobre mito sobre su lucha con la serpiente Pitón.

No quisiera terminar estas reflexiones sin referirme al sugestivo material mítico-religioso, que, por poderse estudiar desde una perspectiva principalmente literaria, dada la categoría de sus fuentes, no hemos creído conveniente tratar aquí. Nos estamos refiriendo, como es obvio, a las claras relaciones entre religión y mito que podemos encontrar en las obras de los principales poetas líricos y en las de los autores de tragedias. Nombres como Alcman, Safo o Píndaro, entre los primeros, y Esquilo, Sófocles y Eurípides<sup>59</sup>, entre los segundos, nos hubieran proporcionado, sin duda, un material no menos atractivo y aprovechable para nuestra reflexión sobre el problema planteado, esto es, el sugerente y complejo panorama en el que se desarrollan mito y religión en la cultura griega.

<sup>55</sup> Para estas y las demás fiestas cf. las obras ya citadas de L. DEUBNER y M.P. NILSSON.

<sup>56</sup> Sobre estas fiestas se puede consultar el estupendo trabajo de H. S. VERSNEL, «Greek Myth and Ritual. The Case of Kronos», en *Interpretations of Greek Mythology*, (ed. por Jan Bremmer) Londres, 1987, pp. 121-152. Es esta clase de trabajos sobre el culto y el mito de un dios determinado, la que puede, sobre todo, aclarar el problema que estamos tratando sobre la relación entre mito y religión y que tienen cierta tradición entre los estudiosos de la religión griega.

<sup>57</sup> Cf. PLUTARCO, *Quaestiones Graecae*, 293 C-F.

<sup>58</sup> *Quaestiones Graecae*, 293 C.

<sup>59</sup> Por ej. una tragedia como *Bacantes* de Eurípides es el más claro exponente de la relación entre un mito y las vicisitudes y características del culto de un dios griego, Dioniso, y la leyenda tebana recogida en las obras de los tres trágicos revela la importancia del oráculo y, por tanto, de la religión en el desarrollo de esta mito en torno a la ciudad de Tebas.