

ZEUS, REI DOS CEOS. COSMOGONÍA E TEOGONÍA

Cecilia Criado Boado
Universidade de Santiago
de Compostela

Gracias ós avances que neste século se produciron no pensamento humano, a antropoloxía logrou que o mito superara a súa antiga condición de erro e enigma. Agora ben, tal como Bermejo advirte, é indubidable que o mito

no es admisible por sí mismo sino que posee una naturaleza problemática que obliga a que sea explicado. Así la aparente realidad del mito ha de revelarnos, mediante la exégesis, una segunda naturaleza que esconde la clave de su esencia oculta.

A antropoloxía adscribítese así, aínda que con restriccións, ó antigo camiño da eséxese alegórica que Platón sacralizara pero que xa, nos albores da Grecia iluminista, tivera apaixonados partidarios nos primeiros escoliastas dos textos homéricos².

Foi necesario que o pensamento europeo aceptara a renovación da antropoloxía impulsada polo convencemento

de Malinowski de que o home, mesmo o primitivo actual, sempre pensa de forma racional. Tamén foi determinante que Lévi-Strauss demostrara que o desenvolvemento dunha sociedade dada non se mide polo incremento da intelixencia, senón pola complexidade das súas institucións. Gracias ás contribucións destes dous autores, entre outros, a opinión derogatoria do mito e do pensamento mítico deixou paso a unhas perspectivas de análise máis benevolentes e asemade máis fructíferas.

Fronte a outros intentos de aproximación ó mito, o obxectivo da antropoloxía é estudia-la realidade invertida, isto é, a ideoloxía subxacente tralo mito. Analizando esta realidade invertida pode observarse “cómo los mitos legitiman el poder político, el poder real y el poder de un sexo sobre otro, así como apreciar el conjunto de valores en los que creyeron los griegos”³. En definitiva, non

1 J. C. Bermejo Barrera, “Mito e historia: Zeus, sus mujeres y el reino de los cielos”, *Gerion* 11, 1993, páxs. 37-74.

2 Para a orientación esexética moral dos primeiros escoliastas, cf. o primeiro capítulo de D. C. Feeney, *The Gods in epic*, Oxford, Clarendon Press, 1991 e C. S. Lewis, *The Allegory of Love*, Oxford, University Press, 1936. A racionalización esexética de que o mito foi obxecto ó longo dos séculos estudíaa J. C. Bermejo Barrera, *Grecia arcaica: la mitología*, Madrid, Akal, 1996, páxs. 55-61.

3 Bermejo Barrera, *art. cit.*, páx. 41.

se trata tanto de dilucidar a institución oblicuamente significada polo mito, como de penetra-lo pensamento e a conducta dos gregos antigos. Estes son aspectos que a filoloxía adoita esquecer.

O mito cosmogónico e teogónico é idóneo para mostrar que a comprensión dun mito non é inmediata e que os datos que se atopan nos poetas non son fiables para a reconstrución do seu significado no seu estadio preliterario. Ten a vantaxe, ademais, de que a súa primeira documentación literaria exhaustiva aparece en Hesíodo, autor arcaico e prefilosófico abondo como para representar con máis pureza cós tratamentos literarios posteriores o mundo no que o devandito mito se xerou. Sen dúbida, a condición ideal para o estudo do mito sería na situación pragmática en que se produce; evidentemente, isto non é posible no caso da mitoloxía grecorromana, e de aí que, perdido o contexto orixinario, ós mitos se lles atribuíran innumerables sentidos, moitas veces erróneos.

Hai que aceptar como un principio metodolóxico básico que a Cosmogonía de Hesíodo nada ou case nada ten que ver coa visión racionalizadora de Ovidio, pois este xa presenta un Caos identificado co Demiúrgo estoico. Mentres Hesíodo, igual ca Homero, están inmersos nun mundo de relixiosidade olímpica pre-iluminista, é dicir de neta distinción entre o divino e o humano, Ovidio, herdeiro dunha idade posfilosófica e das teorías de Parménides a través de Zenón,

atópase mergullado nunha relixiosidade de corte místico e humanístico: os seus deuses van ser reflexo dunha visión máis radicalmente antropocéntrica. Deste xeito, as loitas cosmogónicas que Hesíodo relata non gardan continuidade coas lecturas, máis próximas á alegoría histórica ou política ou filosófico-moral, que Lucano ou Estacio fan do mito da sucesión. Así, por exemplo, en Estacio, Capaneo escalando as murallas de Tebas e proferindo unha blasfemia contra Zeus é comparado ó comportamento sacrílego de Alóadas (*Theb.*, X, 850) e Xigantes (*Theb.*, XI, 7 ss.). Do mesmo modo, Lucano presenta a César como un deus épico durante a batalla de Farsalia e compara a impiedade da súa guerra coa Xigantomauia (VII, 557 ss.). No Olimpo de Hesíodo, pola contra, non hai blasfemia nin pecado, só sentimento sinceramente relixioso respecto ó establecemento da teocracia que se instaura unha vez concluíu a creación do mundo físico. Aínda falta moito para que en Grecia, e polo tanto en Roma, xurda a reflexión de se o comportamento divino pode ser cualificable moralmente.

O mito cosmogónico-teogónico hesiódico é paradigmático, entón, para ilustra-lo conflito existente entre mito e literatura e, xa que logo, entre antropoloxía e literatura: o mito é mito, mentres que a literatura de tema mítico é un mito domesticado⁴. Polas razóns arriba aducidas, habemos supoñer que tal 'domesticación' é inferior en Hesíodo ca nos creadores posteriores.

4 Recollo o cualificativo que Bermejo emprega para se referir ás reelaboracións literarias do mito. Cf. *infra* neste artigo.

Segundo Hesíodo, a cosmogonía comezaría polo Caos e continuaría con Urano, ó que Crono destrona (Hes. *Th.*, 154 ss.) e con Zeus, que destrona a Crono (*Th.*, 453 ss.). Pode deducirse case que con certeza que para Hesíodo o Caos era un deus, o primeiro de todos, aínda que se cadra nunha vertente máis cosmogónica ca teogónica. A cuestión da natureza deste elemento primordial xa debeu ocasionar problemas na antigüidade, se damos fe á tradición que conta que Epicuro se dedicou á filosofía porque o seu *grammaticus*, explicándolle o texto hesiódico, non lle soubo aclara-lo significado da palabra Caos. A comparación co material sumerio reconstruído por Kramer pode inducir, sen embargo, a conxectar que o Caos era un elemento acuático, como acuático era o mar primordial sumerio (Nammu) que deu orixe ó ceo (An) e mais á terra (Ki), ata daquela masa cósmica indiferenciada. Tamén os textos acadios (*Enuma Elish*) presentan a creación como resultado do matrimonio do principio acuático masculino (Apsu) e o elemento acuático feminino (Tiamat).

Non imos prestar atención ó xurdimento dos elementos do mundo con que Hesíodo comeza a súa *Teogonía*. O noso interese vai se-lo “Mito da Sucesión” ou substitución violenta dun deus por outro. De feito, inmediatamente despois de que Hesíodo relata a formación do mundo, a separación inicial do ceo e a terra, a cosmogonía hesiódica atende o relato do Mito da Sucesión, abranguen-

do este a mutilación de Urano, a Titanomaquia e a Xigantomaquia. É dicir, Hesíodo pasa á narración da substitución dos deuses primitivos da natureza por Zeus e os seus contemporáneos. Sitúa, polo tanto, a cosmogonía, en tanto xestación dos elementos do mundo físico, como cronoloxicamente anterior á loita de sucesión e á Teogonía, que máis restrictivamente inclúe os mitos que describen a formación dos deuses do Olimpo.

A sucesión fórmase en termos conflictivos. Tal como Hesíodo o relata en *Th.*, 154 ss., Urano odia os fillos que vai concibindo na súa nai Xea e agóchaos nos abismos desta, polo que Xea incita os seus fillos contra o pai, maquinando unha emboscada. Atemorizados, os cinco maiores nada responden, pero Crono, o menor, promete a súa axuda. A nai entrégalle unha fouce dentada e no momento en que Urano chega traendo consigo a noite e se estende en unión amorosa sobre Xea, Crono córtalle os xenitais e guíndaos tras del. As pingas de sangue fecundan a Terra que concibe tres grupos de seres: as Erinias ou Furias ou Euménides⁵, os Xigantes e as Ninfas Melias. Na versión hesiódica (non así na homérica) os órganos xenitais caen ó mar, vagan aboiando durante longo tempo e fórmase derredor súa unha branca espuma da que nace Afrodita ou Venus.

Logo de ser castrado Urano, Crono establécese como rei supremo. Imitando

5 Alecto, Tisifone e Megera. Orixinariamente, son as deusas encargadas de castiga-lo crime cometido contra consanguíneos, co que a súa forma de nacemento é fortemente simbólica.



Cronos castrando a Urano, Giorgio Vasari, sobre 1555-1559.

o seu pai, Crono devora os seus fillos ó que van nacemento. Cando está a piques de nacer o derradeiro, Zeus, Rea pídelles axuda a seus pais, Urano e Xea, que lle aconsellan que marche a Licto, en Creta, para dar a luz o máis novo dos seus fillos (Hes., *Th.*, 453 ss). Ó alcanzar Zeus a maioridade, Xea indúceo a emprende-la guerra contra Crono, denominada Titanomaquia (*Th.*, 629-733) porque nela os Titáns axudaron o pai de Zeus. A ocupación do Olimpo por parte dos Cronidas será definitiva e desde entón Zeus, os seus irmáns e mailos seus fillos chamaranse os Olímpicos. Crono e os outros Titáns son expulsados do ceo e encadeados no Tártaro. Co establecemento definitivo de Zeus no trono supremo remata o Mito da Sucesión⁶.

Zeus, non obstante, viu ameazado o poder conseguido trala Titanomaquia en tres ocasións, co que, segundo a

versión hesiódica, o seu reinado semella adoeecer de certa inestabilidade. A Xigantomaquia foi unha das ocasións en que Zeus houbo perde-la supremacía acadada trala Titanomaquia. Os Xigantes, instigados por Xea, que quere vinga-la prisión dos Titáns, levántanse contra Zeus. O enfrontamento ten lugar nos campos de Flegra e conclúe coa derrota daqueles que ficán sepultados baixo illas ou montañas⁷. Despois da Xigantomaquia, o pai de deuses e homes tivo que facer fronte á Tifonomaquia. Xea con Tártaro concibe Tifón que desafiou a Zeus e ós Olímpicos para vinga-la expulsión dos Titáns (Hes., *Th.*, 820-880). Aterrorizados, os deuses foxen a Exipto metamorfoseados en animais. O Olimpo, en todo caso, vence. Pero aínda hai outra ocasión de risco para o reinado de Zeus: o intento dos Alóadas (fillos de Poseidón e Ifimedea) de escalaren o ceo, poñendo

⁶ Así resolve Hesíodo a teocracia. Homero (*Il.*, XV, 187-195) e Apolodoro (I, 2, 1) mencionan a repartición do mundo por sorteo entre os tres irmáns, Zeus, Poseidón e Hades.

⁷ O detalle deste colosal combate atópase en Píndaro (*Nem.*, I, 67-69 e *Pyth.*, VII, 12 e 17 ss.), Apolodoro (I, 6, 1 ss.) e na *Gigantomaquia* de Claudiano.



Saturno devorando os seus fillos, Flaxman, 1817.

o Osa sobre o Olimpo e Pelión (Apollod., I, 7, 4).

O mito hesiódico, entón, presenta un Zeus que acadada dificultosamente o poder e que dificultosamente o mantén. A súa supremacía non é incontestable, trazo este que xa aparece no seu prototipo mesopotámico⁸. A civilización mesopotámica non deixou textos que aborden exclusivamente a creación do mundo e do home; aínda así, coñecemos algúns pormenores da súa Cosmogonía a través de certa documentación, entre a que sobresaie o acadio *Enuma Elish*⁹. Con

todo, o mito hesiódico ten máis similitudes coa versión dun mito hurrita que o pobo hitita desenvolve en Anatolia. Exemplo paradigmático desta mitoloxía sintetizada é o mito de Kumarbi. Os seus contidos coñecémolos a través dun poema que adoita denominarse *La realeza de los cielos* ou *Teogonía*¹⁰. Nel constátase a sucesión dos deuses primordiais, Alalu, Anu e Kumarbi. Kumarbi destrona a Anu cortándolle o pene dunha trabada; logo trágao e concibe a Teshub, todopoderoso deus da tempestade e deus do Ceo e do Tempo. A similitude de

⁸ Para o estudo das cosmogonías orientais e os seus correlatos coa grega, cf. F. Marco Simón, *Illud tempus. Mito y cosmogonía en el mundo antiguo*, Zaragoza, Universidade, 1988, C. Penglase, *Greeks Myths and Mesopotamia*, Londres, Routledge, 1988, G. S. Kirk, *La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona, Labor, 1974/1992, e M. L. West, ed., *Theogony*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

⁹ F. Lara Peinado, *Enuma Elish. Poema Babilónico de la Creación*, Madrid, Trotta, 1994.

¹⁰ Dos textos hititas existe unha traducción ó alemán feita por H. G. Güterbock, da que tamén témo-la versión inglesa (*The Song of Ullikummi*, Nova York, 1951). En castelán encóntranse algúns dos fragmentos do *Canto de Ullikummi*, en Marco Simón, *op. cit.*

detalles non parece deixar lugar a dúbidas acerca de que Anu e Kumarbi son, respectivamente, os prototipos do Urano e o Zeus hesiódicos. Pero os paralelos non acaban aquí.

A segunda parte do mito, tal como a presenta o *Canto de Ullikummi*, presenta o equivalente da Titanomaquia e a Tifonomaquia. Da mesma maneira que o Crono hesiódico tenta recupera-lo trono que Zeus lle ripara, no mito anatolio relátase o xeito en que Kumarbi se esforza por recupera-la soberanía que agora detén o deus da tempestade, Teshub. No poema, a caída do seme de Kumarbi nunha rocha produce un ser monstruoso, Ullikummi. Sobre os ombros do xigante Upelluri, Ullikummi medra e ameaza con destruí-la humanidade. O final do poema hitita, non conservado, remataría presumiblemente co triunfo de Teshub. Temos, entón, prefigurado no *Canto de Ullikummi* a castración de Urano, a procreación de certos seres colosais (xa sexan os Titáns ou os Xigantes ou os Alóadas), e o establecemento do reinado definitivo de Zeus.

Está claro, daquela, que

el tema del violento desplazamiento del dios más antiguo por otros más jóvenes y probablemente la consiguiente derrota de un último enemigo monstruoso, conseguida por el dios de la tempestad antes o después de establecer su supremacía, son lo bastante específicos como para confirmar la existencia de lazos significativos entre los creadores de mitos asiáticos y griegos¹¹.

11 Marco Simón, *op. cit.*, páx. 65.



Cronos devorando un dos seus fillos. Petrus-Paulus Rubens, contra 1936-37. Museo do Prado.

Pero, neste caso, non semella ter sido o iniciador do pobo hurrita, xa que moitos dos contidos do relato son inconfundiblemente asiáticos, e máis mesopotámicos ca exipcios, en todo caso,

semíticos. Para o paso do tema específico de Kumarbi ó de Crono, Kirk conxectura unha data situada dentro do segundo milenio, polo tanto moi apartada de Hesíodo¹². Cre este autor que o Próximo Oriente e a Asia Occidental no terceiro e segundo milenio a. C. eran un crisol de costumes e de ideas que pasaban desde Mesopotamia a Exipto, logo retrocedían a Siria, pasaban a Asia Menor e ó Exeo ata Chipre, Creta e a Grecia interior. As tribos semitas absorberían conceptos dos indoeuropeos e viceversa.

Con todo, hai un feito digno de ser notado. No mito grego e no hitito-hurrita, fronte o acadio, o feito da conflictiva sucesión prima sobre o elemento cosmogónico. A cosmogonía mesopotámica non reflicte o mito da sucesión nos mesmos termos có hurrita ou o grego. No acadio, a sucesión é un feito cosmogónico, xerador. A diferenza do poema acadio *Enuma Elish*, no que a creación ten lugar tralo triunfo de Marduk, o mito hitito-hurrita de Kumarbi e a teogonía de Hesíodo presentan a cosmogonía, isto é, a separación do ceo e a terra, como algo realizado ó principio dos tempos. Quere isto dicir que no *Canto de Ullikummi* e en Hesíodo os que loitan pola primacía non son os primordiais elementos da natureza, senón os deuses. A responsabilidade de tal variación ha deberse, previsiblemente, ó influxo da cosmogonía indoeuropea sintetizada, isto é, á hitito-hurrita. En todo caso, a diverxencia neste punto é o que explica que “las mitologías del poder real del Próximo Oriente sean

diferentes a la mitología griega”¹³ ou, con outras palabras, que a realidade político-institucional significada polo mito varíe en virtude da idiosincrasia da cultura que o asuma.

Xa no ámbito grecorromano, este proceso continúa en grao ascendente. Hesíodo, e con máis forza os poetas da idade iluminista e posfilosófica, explotan ó máximo o motivo da destitución violenta dun deus por outro. Este material mítico, que no seu contexto oriental tiña un significado, segundo levamos visto, exclusivamente cosmogónico, é reinterpretado polos autores gregos e romanos á luz de novas perspectivas.

Pero, polo de agora, interézanos exclusivamente a contribución de Hesíodo á modificación do significado do mito ou, se se quere, a súa helenización. O profesor Bermejo Barrera no seu estudio “Mito e Historia: Zeus, sus mujeres y el reino de los cielos”, parte como premisa de que o mito é unha forma de ideoloxía, unha forma de representación social. Neste artigo Bermejo non intenta tanto estudar-la institución oblicuamente significada polo mito, é dicir, a monarquía, como penetrar nunha das características que presenta no ámbito helénico. Se nos centramos na Cosmogonía hesiódica, o pai dos deuses e mais dos homes resulta conquista-lo seu poder con dificultade, afrontando numerosos perigos e sen lograr gozar dun poder estable. Pola contra,

12 Kirk, *op. cit.*, páx. 208.13 Bermejo Barrera, “Mito e historia...”, páx. 71.

13 Bermejo Barrera, “Mito e historia...”, páx. 71

debe buscarse constantemente aliados y ha de hacer frente a conflictos cósmicos, como los planteados por los Gigantes, por los Titanes o por Tifón. Sobre su cabeza se cierne siempre la amenaza de la existencia de algún oráculo condicionado que prediga el nacimiento de un hijo que pueda destronarle¹⁴.

O Zeus grego, entón, está lonxe de ser un monarca estable como o era o faraón exipcio, o *ensi* sumerio ou o monarca mesopotámico. Zeus, en definitiva, é un rei intelixible a partir das realidades institucionais helénicas. En efecto, continúa Bermejo, unha das características da institución real no mundo helénico é a súa 'debilidade', da que fan gala desde o *wánax* micénico ós *basileís* arcaicos. O poder duns e doutros sempre depende da confianza que nel deposita o grupo de guerreiros nobres. A diferenza dos casos exipcios, sumerios e mesopotámicos mencionados, a súa autoridade non é unha propiedade que sexa inherente á súa propia natureza. Así, o carácter electivo da realeza aparece reflectido no mito hesiódico a través da proliferación de candidatos ó exercicio do poder no reino dos ceos. Trátase neste caso dun reflexo da realidade social no mito.

Non me corresponde a min cuestionar-las argumentacións de arqueólogos ou antropólogos e, aínda menos, emitir

xuízos de valor sobre a institución monárquica micénica. En todo caso, parece un feito que, dadas as lagoas na información de que dispomos a través do lineal B, "no se puede tener la pretensión de dar el esquema de la organización social micénica"¹⁵. Isto é o que provoca que exista unanimidade entre os expertos á hora de decidiren se o *wánax* micénico, en igualdade institucional respecto ó monarca oriental, concentra e reúne na súa persoa tódolos elementos do poder e tódolos aspectos da soberanía ou se, pola contra, a monarquía micénica ten trazos case feudais que compartiría cos tamén indoeuropeos hititas, para os que está documentada a existencia dunha asemblea ou *pankus* que restrinxía os poderes dun rei sometido a unha monarquía electiva¹⁶. Chadwick afirma que asentir á teoría de Palmer do modelo indoeuropeo feudal herdado do pobo hitita implicaría admitir que os gregos, despois de cincocentos anos en Grecia e en contacto con outras civilizacións, especialmente a minoica, conservaran as súas propias institucións sociais sen alteración ningunha¹⁷.

Directamente relacionado coa cuestión da calidade e o carácter da institución monárquica micénica témo-la discusión sobre as funcións do rei. Tampouco

14 Bermejo Barrera, "Mito e historia...", páx. 71.

15 J. P. Vernant, "La monarquía micénica", *La sociedad micénica* (ed. M. Marazzi), Madrid, Akal, 1982, páx. 192.

16 Vernant, *art. cit.*, páx. 194.

17 J. Chadwick, *El enigma micénico*, Madrid, Akal, 1958/1973, páx. 138. Chadwick volve acudir ó mesmo argumento para rebater-las teses de Nilsson e dos que defendían a continuidade entre a relixiosidade prehelénica, a micénica e a grega de época clásica: "No debemos olvidar que transcurrieron al menos 600 años entre la llegada de los antepasados de los griegos a Grecia y el más antiguo de nuestros textos micénicos. No es extraño que, cualesquiera que sean las creencias religiosas que trajeron consigo, éstas hubieran sido transformadas al margen de todo reconocimiento en la época en que podemos percibir unas pocas facetas de su vida religiosa;

neste aspecto non existe acordo. É opinión común que o rei micénico gobernaba a vida guerreira, económica e relixiosa. Neste último aspecto o seu papel sería fundamental, porque o soberano atoparíase de forma especial en relación co mundo relixioso e asociado a unha clase sacerdotal que se presenta numerosa e potente¹⁸. En definitiva, gran parte dos estudiosos continúan sostendo que o *wánax* micénico posuía unha natureza realmente divina que os gregos importarían de Exipto. En apoio desta hipótese, Vernant aduce o feito de que en Grecia se perpetuou a lembranza dunha función relixiosa dos reis e que ese recordo sobreviviu baixo unha forma mítica, a do rei divino, máxico, señor do tempo e dispensador de fertilidade. Parece que Vernant segue as perspectivas que Frazer adoptara en *La rama V* e que xa foron contundentemente rebatidas¹⁹. Está, ademais, o feito de que parece que, a non ser que se desprezen os datos arqueolóxicos, hoxe en día xa non é posible seguir considerando o pazo de Cnoso como morada dun rei-sacerdote, xa que se coñecen templos dentro do conxunto da arquitectura palaciana e porque é posible que

parte destes famosos pazos non fosen en realidade máis ca templos²⁰.

Existindo, xa que logo, boas razóns para dubidar da imaxe que a tradición crítica presenta do rei micénico como un ser dotado de poder omnímodo, hai aínda outra proba a prol da interpretación de Bermejo sobre o mito de sucesión hesiódico. En efecto, se abandonámo-lo mundo da Cosmogonía, os mitos teogónicos resultan volver recorrer a este aspecto de debilidade e inestabilidade do monarca. Hesíodo conta que, unha vez acadada a hexemonía, Zeus emprende sete matrimonios nos que procrea deuses (*Th.*, 888 ss.). De Metis (Consello) concibe Atenea, de Temis (Lei, Costume) as Parcas e as Horas (Eunomía, Dike e Irene), de Eurínome as Gracias, de Deméter concibe Perséfone, de Mnemósine as Musas, de Leto nacen Apolo e Ártemis e, por último, con Hera concibe Ares, Ilitía e Hebe.

Agora, concluída a loita pola sucesión, cobran importancia as unións de Zeus con deusas preolímpicas, “que se revelan”, en palabras de Bermejo, “como instrumentos indispensables para el

mos el panorama más completo de la religión clásica” (páx. 120). Máis recentemente, A. Brelich, “Religión micénica: observaciones metodológicas”, Madrid, Akal, 1982, páxs. 209 ss., chega a similares conclusións.

Nilsson, de feito, pretendía ter demostrado que o Olimpo da Grecia clásica se remontaba á época micénica, pois Zeus, rei dos ceos, era o reflexo do sistema monárquico micénico. Starr replica con acerto que “no es exacto decir que la tradición épica muestre algo más que un vago recuerdo de la geografía política micénica” (“Nacimiento y decadencia del mundo micénico”, *La sociedad micénica* (ed. Massimiliano Marazzi), Madrid, Akal, 1982, páx. 42).

¹⁸ Vernant, *art. cit.*, páx. 194. As opinións de Vernant sobre este particular evolucionaron moito desde 1975, data da primeira edición do traballo citado.

¹⁹ J. C. Bermejo Barrera, “Religión micénica y religión griega: problemas metodológicos”, *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid, Akal, 1996, páx. 9 ss.: “(...) tampoco puede admitirse en la actualidad la teoría de Frazer y la antropología del siglo XIX acerca del carácter mágico, irracional y prelógico del pensamiento de los primitivos”. Convén advertir, non obstante, que Vernant modificou a súa opinión ó respecto nos seus traballos posteriores.

²⁰ Bermejo Barrera, “Religión micénica...”, páx. 10.



Saturno devorando un dos seus fillos, Goya. Museo do Prado.

ejercicio del poder". A través dos seus diversos matrimonios, Zeus, aplicando o sistema dotal helénico, absorbe unha serie de propiedades de distintas deusas co que adquire as calidades indispensa-

bles para exercer a soberanía²¹. Efectivamente

el Zeus hesiódico consigue dotarse, por medio de sus matrimonios, de las características imprescindibles para consolidar eternamente su poder y afirmarse como un buen soberano²².

Deste xeito, o seu matrimonio con Metis conferiríalle ó Cronida a Sabedoría ou, mellor, o poder máxico da realeza, e a súa unión con Temis, a Lei ou o poder xurídico. En posesión destes atributos substraídos ás súas esposas e xa dono absoluto do Olimpo, Zeus está preparado para ser soberano, pois é un *metíeta*²³:

Es un dios respetuoso con los derechos de los dioses antiguos, como lo demuestra su unión con Témis, guardiana de las tradiciones legales ancestrales, por medio de la cual integra en la nueva sociedad olímpica los usos de la antigua sociedad divina. Zeus asegura su poder y evita cualquier intento de ser destronado por medio del respeto al antiguo orden de cosas, a la par que, adueñándose de la capacidad de previsión del futuro y de la omnisciencia de sus esposas, introduce innovaciones que le permiten seguir conservando la soberanía sobre los inmortales.

Pero a súa condición de *metíeta* non lla confiren exclusivamente as súas unións con Metis e Temis, pois tamén Eurínome e Mnemosine confirmarán os seus atributos de poder ó lle engadir outro de natureza oral: o do canto, elemento moi importante para o mante-

21 J. C. Bermejo Barrera, "Zeus, sus mujeres y el reino de los cielos", *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid, Akal, 1996, pág. 71.

22 F. J. González García, "Mito y epopeya: la historia mítica de Aquiles y la Iliada", *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid, Akal, 1996, pág. 228.

23 González García, *op. cit.*, pág. 227. A importancia do papel destas deusas no mantemento do reinado e da soberanía de Zeus tamén a tratan M. Detienne e J. P. Vernant, *Las artimañas de la inteligencia. La Métis en la Grecia Antigua*, Madrid, taurus, 1974/1988, páxs. 57 ss.



A caída dos Xigantes, Filippo Tagliolini, 1787, biscuit. Museo Nazionale di Capodimonte. Zeus, ás costas da súa agúa, expulsa do Olimpo os xigantes.

mento do poder, como o demostra o feito de que as Piérides foron transformadas en paxaros como castigo por cantaren as fazañas de Tifón, canto que foi entendido

por Zeus como unha ameaza contra o poder cósmico que el instaurara²⁴. Á parte do feito de que Eurínome, na súa condición de raíña destronada, coñecía

²⁴ J. C. Bermejo Barrera, "Musas contra Piérides; insectos contra pájaros", *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid, Akal, páxs. 115 ss.

ben o exercicio do mando²⁵. En Hesíodo, entón, mediante o matrimonio, un Zeus feble apodérase duns bens que posúen as súas esposas.

Se dos tres elementos institucionais que Bermejo ve no mito hesiódico (debilidade da monarquía, consideración social das mulleres e sistema dotal) atendemos unicamente ó primeiro, podemos fixar en que a debilidade do rei de idade micénica non é visible unicamente no mito cosmogónico e teogónico. Cunha repetición, que quizais sexa miticamente significativa, os mitos heroicos abundan no mesmo tipo de datos. A estirpe arxiva, por se-la máis antiga e a de máis complexidade xenealóxica, é a que mellor pode exemplificalo que quero dicir. Neste ciclo hai datos abondo que documentan a incongruencia dos dereitos sucesorios cando o transvasamento de poder non se produce de pais a fillos, así como os escasos recursos de que parece facer gala a caste reinante cando por unha razón ou outra o trono lle é reclamado por personaxes ós que, en principio, non os asiste lexitimidade ningunha que fundamente as súas aspiracións. Así, a rama arxiva de Foroneo é substituída pola arxivo-exipcia de Io na persoa de Dánao e as súas descendentes, as Danaides. Dúas xeracións despois, Acrisio e Preto deciden dividir un reino, que ata daquela era unitario, nos reinos de Argos e de Micenas. Perseo, rei de Argos, inopinadamente intercambia con Megapentes o seu reino e así pasa a ocupa-lo trono de Tirinto ou Micenas.

Aparecen a continuación en Argos dúas novas familias aspirantes ó trono, os Melampódidas e os Biantidas, que carecen absolutamente de razóns para tal reclamación e que tiveran o único mérito de contribuíren á curación das fillas do rei Preto. Polo que respecta a Tirinto, o trono que lle correspondía ó seu fillo Hércules pasa, sen embargo, ós irmáns de Alceo, primeiro a Electrión e logo a Esténelo. Na seguinte xeración un oráculo ordena que reteñan o poder os Pelópidas, co que se interrompe a estirpe de Ínaco ó ser substituída pola Tantálide. Novamente en Argos, cando as disputas entre o Melampódida Anfiarao e o Biántida Adrasto recrúan por mor da campaña dos Sete contra Tebas, ambos deciden someterse á arbitrase da sempre antolladiza e subornable Erifile. É dicir, encóntrase na historia mítica da casa arxiva a constante presenza de oráculos condicionados ou a aparición de impenzados aspirantes ó trono que ameazan tanto a conservación do trono coma a vida do rei ou a continuidade da súa estirpe.

Xa para rematar, se prescindimos dos mitos da idade heroica, podemos ver que na tradición literaria posterior a visión da Cosmogonía do mito oriental e do Mito da Sucesión de Hesíodo aparece absolutamente desdebuxada. Por iso, segundo advertiamos antes, córrese o risco de malinterpreta-lo mito se atendemos unicamente ás súas documentacións literarias, sobre todo se estas, como é o caso na literatura antiga, son forte-

25 Así o relata Apolonio de Rodas (I, 503): Orfeo ento a un cántico para aplaca-la cólera que xurdira entre Idmón e Idas; nel conta cómo Ofión e Eurínome tiveron que cede-lo reino do Olimpo a Crono e a Rea.

Cadro 1:**Urano- Gea**

Titáns (Océano, Ceo, Hiperión, Crío, Jápeto, Crono)	Titáns (Tetis, Rea, temis, Mnemósine, Febe, Dione, Tía)	Cíclopes (Arges, Estéropes, Brontes)	Hecatonquirs (Briareo, Giges, Coto)
-----------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------	----------------------------------------

Cadro 2:**Castración de Urano**

Erinias	Xigantes	Ninfas Melias	Afrodita
---------	----------	---------------	----------

Cadro 3:**Crono-Rea**

Hestia	Deméter	Hera	Poseidón	Zeus
--------	---------	------	----------	------

Cadro 4:**Matrimonios de Zeus con deusas**

Zeus- Metis	Deméter	Zeus- Eurínome	Zeus- Mnemósine	Zeus-Leto	Zeus-Hera
Atenea	Parcas e Horas	Gracias	Musas	Apolo e Ártemis	Ares, Ilitia e Hebe

Visión sinóptica da Cosmogonía e Teogonía.

mente debedoras das filosofías helenísticas. Esquilo inicia o proceso. No tráxico, ó contrario que en Hesíodo, Zeus cómpórtase coma se tivese vivido á marxe das unións coas dúas deusas, tan necesas-

rias para o mantemento da súa sabedoría. En consecuencia, é un soberano inxusto, que asenta o seu poder unicamente na forza, non no coñecemento²⁶. Esta é a imaxe de Zeus/Xúpiter que

²⁶ En contra, L. Séchan, *El mito de Prometeo*, Bos Aires, Eudeba, 1951/1960, pág. 29. Observa este autor que Esquilo na Prometeida presenta un Zeus que coa súa temperanza e mesura consegue dota-lo seu reino dun fundamento moral. Fala incluso Séchan da bondade do reinado de Zeus fronte ó dos seus antecesores Urano e Crono.

triumfa na posterior creación literaria, co que se comproba o lonxe que están os poetas cultivadores deste motivo mítico non só do significado do mito na cultura de orixe, senón da interpretación que Hesíodo lle conferira. Este feito xa foi notado recentemente por Bettini²⁷. Tamén Feeney recoñece que o proceder dos creadores demostra que eran plenamente conscientes da maleabilidade da materia mítica²⁸.

Sen ánimo de caer en simplificacións excesivas, o mundo literario greco-romano posthesiódico documenta fundamentalmente tres presentacións da figura de Zeus/Xúpiter. Cando o Zeus/Xúpiter é oligárquico, déspota e sanguinario adoita se-la copia do emperador, concretamente do emperador romano do temperán imperio. Pola contra, cando Zeus/Xúpiter é benevolente, case sempre o poeta tenta que sexa o representante da Providencia estoica. É certo, non obstante, que tamén case sempre os creadores incorren en grosos erros na interpretación da ortodoxia estoica, e isto non ha deberse unicamente a que, como Dick afirma, "poets are notoriously inconsistent philosophers"²⁹. Finalmente, e sen intentarmos esgotar tódalas posibilidades, cando Zeus/Xúpiter é inaccesible á marcha dos avatares humanos, transfórmase na obra literaria na personificación da teolóxica aleatoriedade dos epicúreos.

Bermejo, defendendo a teoría de Lévi-Strauss de que o mito non di absolutamente nada máis do que di, alude á 'domesticación' á que a filoloxía somete o concepto de mito. A obra literaria de tema mítico, afirma o autor, 'fagocita' o mito, transfórmao, en virtude de procesos racionalizadores de corte alegórico, en algo distinto do seu significado orixinario. Polo tanto, fronte ás pretensións de Wilamowitz e, en xeral, de toda a escola histórico-filolóxica alemá, as fontes non nos van da-lo significado profundo dun mito. Na creación literaria posfilosófica o mito aparece poderosamente fagocitado, polo que xa non se pode falar de mito senón de literatura. Mentres no mito cosmogónico mesopotámico se atopa a creación do mundo, e no hesiódico o establecemento dun reinado inestable, na reelaboración literaria posterior priman outros moitos significados apartados destes. Os poetas recrean o mito orixinario de xeito que o seu significado queda escurecido ó ser instrumentalizado por mor doutros intereses. Poetas e trágicos racionalizan e transforman o mito nunha forma oblicua de expresión de contidos contemporáneos. Os seus referentes xa non van se-lo remoto mundo da creación nin os avatares da sociedade micénica ou dos séculos escuros, senón que o punto de partida para establecer simbolismos vai se-la súa propia contemporaneidade. O mito, así

27 M. Bettini "Le riscritture del mito", *Lo Spazio letterario di Roma Antica*, vol. I (eds. G. Cavallo, P. Fedeli e A. Giardina), Roma, Salerno Editrice, 1989, páxs. 15 ss.

28 Feeney, *op. cit.*, páx. 16. Feeney encontra corroboración de tal tendencia no facer poético de Estesícoro en relación co material que a tradición mítica lle ofrecía sobre Helena. Tamén Píndaro sería unha mostra do alarde do "poet's control over his tradition" na súa adaptación 'verdadeira' da historia de Pélope na súa primeira *Olimpia*.

transformado, convértese case sempre nunha alegoría moral de cuño, polo xeral, filosófico ou político. ¿Que ten que ver co débil Zeus hesiódico, o Xúpiter de Estacio, déspota e inicuo e posiblemente arremedo do tiránico emperador Domiciano?³⁰

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA:

- Bermejo Barrera, J. C., "Zeus, Hera y el matrimonio sagrado", *Polis* 1, 1988.
- *El mito griego y sus interpretaciones*, Madrid, Akal, 1988.
- "Mito e historia: Zeus, sus mujeres y el reino de los cielos", *Gerión* 11, 1993, páxs. 37-74.
- *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid, Akal, 1996.
- Bettini, M., "Le riscritture del mito", *Lo Spazio letterario di Roma Antica*, vol. I (eds. G. Cavallo, P. Fedeli e A. Giardina), Roma, Salerno Editrice, 1989, páxs. 15-37.
- Brelich, A., "Religión micénica: observaciones metodológicas", *La sociedad micénica* (ed. Massimiliano Marazzi), Madrid, Akal, 1982, páxs. 205-215.
- Campbell, Joseph, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- Chadwick, J., *El enigma micénico*, Madrid, Akal, 1958/1973.
- Corbera Lloveras, M. A., *Poemas hesiódicos*, Madrid, Akal.
- Detienne, M., *Los jardines de Adonis. La mitología griega de los aromas*, Madrid, Akal, 1983.
- Detienne, M., e J. P. Vernant, *Las artimañas de la inteligencia. La métiis en la Grecia Antigua*, Madrid, Akal, 1974/1988.
- Dick, B. F., "The Technique of Prophecy in Lucan", *TPhA* 94, 1963, páxs. 37-49.
- Diel, P., *El simbolismo en la literatura griega*, Madrid, Labor, 1966/1995.
- Dominik, W. J., *The Mythic Voice of Státus. Power and Politics in the Thebaid*, Leiden, Brill, 1994.
- Feeney, D. C., *The Gods in Epic*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- González García, F. J., "Mito y epopeya: la historia mítica de Aquiles y la Iliada", *Los orígenes de la mitología griega* (J. C. Bermejo Barrera, et alii), Madrid, Akal, 1996.
- Güterbock, H. G., *The Song of Ullikummi*, Nova York, 1951.
- Jacoby, F., ed., *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Leiden, Brill, 1957/1968.
- Kerenyi, K., *Athene. Virgin and Mother in Greek Religion*, Zúric, Spring, 1978.
- Kirk, G. S., *La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona, Labor, 1974/1992.

³⁰ Esta última é a hipótese de traballo da recente monografía de W. J. Dominik, *The Mythic Voice of Státus. Power and Politics in the Thebaid*, Leiden, Brill, 1994.

- Kirk, G. S., e J. Raven, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1966/1969.
- Lara Peinado, F., *Enuma Elish: Poema Babilónico de la Creación*, Madrid, Trotta, 1994.
- Lewis, C. S., *The Allegory of Love*, Oxford, University Press, 1936.
- Marco Simón, F., *Illud tempus. Mito y cosmogonía en el mundo antiguo*, Zaragoza, Universidad, 1988.
- Penglase, C., *Greeks Myths and Mesopotamia*, Londres, Routledge, 1988.
- Séchan, L., *El mito de Prometeo*, Bos Aires, Eudeba, 1951/1960.
- Starr, C. G., "Nacimiento y decadencia del mundo micénico", *La sociedad micénica* (ed. Massimiliano Marazzi), Madrid, Akal, 1982, páxs. 38-50.
- Vernant, J. P., *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, México, Siglo Veintiuno, 1974/1982.
- "La monarquía micénica", *La sociedad micénica* (ed. M. Marazzi), Madrid, Akal, 1982, pág. 192.
- Vernant, J. P., e P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1987.
- West, M. L., ed., *Theogony*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- Whitman, J., *Allegory. The Dynamics of Ancient and Medieval Thecnique*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

