

EL MITO DE LAS EDADES COMO METÁFORA
DE LOS PROCESOS DE INTEGRACIÓN Y EXCLUSIÓN

*The Myth of Ages as Metaphor of the Processes
of Integration and Exclusion*

Domingo PLÁCIDO SUÁREZ
Universidad Complutense. Madrid

BIBLID [0213-2052 (2003) 21, 15-38]

RESUMEN: The Myth of Ages is an expression of the first forms of societal organization in the Greek archaic world, in which the forms of integration proper to the city-state were created. The references to those excluded are established in the past and in geographical distance.

Palabras clave: mito, arcaísmo, exclusión, integración.

ABSTRACT: The Myth of Ages is an expression of the first forms of societal organization in the Greek archaic world, in which the forms of integration proper to the city-state were created. The references to those excluded are established in the past and in geographical distance.

Key words: myth, archaism, exclusion, integration.

Hesíodo, en *Trabajos y días*, 109-126, se refiere a los hombres de la Edad de Oro, los que vivían en tiempo de Crono, que se transformaron luego en *daímones* por la voluntad de Zeus, buenos, *epichthónioi*, guardianes de los mortales. Ellos son amigos de los dioses felices, *phíloi makáressi theôisin* (120), forman parte de las redes de *philía*, o *amicitia*, de los poderosos. Dioses y mortales de la Edad de Oro forman las redes ideales de las relaciones desiguales. Se ha producido con ellos la integración plena en el reino de Zeus, en la nueva organización del mundo divino representada por la sucesión de Crono. En el plano humano, la nueva organización significa la transformación en *daímones*, cuya acción de protección de los humanos se realiza en el mundo visible, sobre la tierra, *epichthónioi*. Como tales, tenían un don regio (*géras*). Los seres de la Edad de Oro, en términos humanos, se identifican con la función principesca de los *basileís*, para que el mito ofrezca el panorama de las relaciones de poder transferidas al mundo imaginario.

En cambio, los *mákares hypochthónioi*, los bienaventurados del mundo subterráneo, son, en Hesíodo, *Trabajos*, 127-142, los de la raza de plata que permanecían en la infancia (*paîs*) cien años junto a su madre, en su casa (*oíkoi*), pero en el momento de acceder a *hēbe*, de transformarse en efebos, cuando ya están en disposición de desempeñar las funciones cívicas y militares, de integrarse plenamente en la colectividad¹, entonces, por causa de su *hýbris*, no rindieron culto a los olímpicos y quedaron excluidos. Zeus los enterró, pero aun así reciben cierta honra, *timé*. Se definen de este modo los cultos ctónicos, *hypochthónioi*, como propios de quienes han quedado excluidos. Se han distinguido en Hesíodo cultos epictonios e hipoctonios, integrados y no integrados en el mundo representado por Zeus. Éstos últimos corresponden a los que no se han integrado en la Hebe, los que no han superado las pruebas de iniciación integradoras.

Los hombres de bronce perecen (154), parten anónimos al Hades. Luego, vinieron los héroes (159). Los héroes que son objeto de culto en la Grecia del origen del arcaísmo han sido identificados más bien con la raza de plata de Hesíodo². Sin embargo, aparecen rasgos comunes entre héroes y hombres de plata de Hesíodo. Éstos se hacen bienaventurados en espacios definidos como ctónicos y reciben culto.

El culto al héroe que se dedica a personajes como Pélope en el Pelopio de Olimpia, se practica en un lugar de enterramiento y de sacrificios funerarios, pero que es definido también como lugar de integración y exclusión. Los juegos sirven de instrumento para organizar la comunidad panhelénica y para excluir de ella a quienes no cumplen las condiciones, para establecer las bases ideológicas de la entidad colectiva. Pélope está además especialmente vinculado a los rituales iniciáticos de acceso a Hebe a través del mito de la fundación de los juegos, gracias

1. PLÁCIDO, *Paîdes*.

2. WHITLEY, *Monuments*, 222.

a su triunfo sobre Enomao por el que accede al grado máximo de participación política, la realeza, y a la marca de la madurez social en el matrimonio.

Los héroes son llamados *Hemíttheoi*, semidioses, pero, cuando perecieron en Tebas o Troya (162-165), Zeus los colocó lejos de los hombres, en los extremos de la tierra, *es peírata gaies, en makáron nésoisi*, en las islas de los bienaventurados, junto al Océano, definidos como *ólbioi héroes* (168-173), héroes afortunados. En el verso 169a, considerado espurio por muchos editores, aparecen situados lejos de los inmortales, bajo el reino de Crono. El verso, en el papiro de Ginebra, va seguido de otros cuatro (169b-e), donde se refiere cómo el padre de los dioses les ha otorgado honor y gloria sobre la tierra. La lejanía y la exclusión se ven compensadas por la existencia del culto. Su presencia es pues eminentemente ambigua.

Los héroes aparecen efectivamente en *Trabajos* como *mákares* (*en makáron nésoisi*, del v. 171), que no son aquí dioses, sino *ólbioi héroes* (v. 172). Son como los bienaventurados, también después de la muerte, del *Himno homérico a Deméter*, 480³. En éste, la vida de los iniciados en el culto eleusino es próspera y feliz, tanto la presente como la posterior a la muerte, frente a lo que sufrirán los no iniciados. Pero es el mismo sitio en que se sitúa Crisáor, las Sirenas, los Centímanos, las Hespérides⁴. Es el mundo donde se representa la marginalidad.

Están aquí presentes los diferentes procesos de integración en el culto heroico. El culto de Erecteo, divinidad ctónica que se presenta como héroe patrono de la ciudad de Atenas, reflejaría el paso de la divinidad ctónica a la curotrófica, según la *Iliada*, II 546-551⁵. En el ejemplo ateniense, la divinidad ctónica se ha transformado en divinidad poliada al establecer relaciones específicas con la divinidad patrona de la ciudad, Atenea. En ello se muestra la complejidad del proceso mismo de formación de la ciudad como mecanismo de integración y de exclusión, vinculado al papel paralelo, en el plano imaginario, de la creación del panteón olímpico.

Crono reina sobre estos héroes, donde también habían ido a parar anteriormente los vencidos por el mismo Crono y por Rea, cuando éstos todavía reinaban sobre los bienaventurados Titanes y cuando Zeus era aún *koúros*, en pleno proceso iniciático, y no había recibido los signos del poder, según cuenta Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, I 503-511, dentro de su reproducción literaria de los cantos emprendidos por Orfeo en la expedición de los Argonautas. Todavía no había establecido las nuevas marcas de la exclusión que apartaba a la generación anterior. También fueron excluidos los Centímanos (*Teogonía*, 622-8), a los que liberarán Zeus y los otros hijos de Crono, porque de ellos les vendrá la victoria sobre los Titanes. Zeus integra así a una parte de los seres monstruosos de esa generación anterior, para hacer de ellos sus aliados en la lucha frente a los Titanes, a los otros hijos de la Tierra y el Cielo (644-653), y los convence con el argumento de

3. RICHARDSON, *Homeric Hymn to Demeter*, *ad loc.*

4. WEST, *Hesiod, Works*, *ad loc.*

5. PLÁCIDO, La definición, 210.

la *philotes*, de que tienen que comportarse de modo amistoso con el poderoso por el hecho de haber recibido los beneficios en que ha consistido su liberación. La *philotes* o *philia*, como la correspondiente *amicitia* latina, se convierte en un instrumento ideológico para la creación de redes de cohesión desiguales bajo la metáfora de la amistad.

Es posible así salir de la marginación a través de una integración subordinada. La integración o marginación no crea sólo una dicotomía mecánica, sino, sobre todo, una red jerárquica en que la integración forma parte de los procesos de formación de una complejidad estructural. El espectro mítico dibuja toda la complejidad social que se expresa en las prácticas reales, por las que la clientela participa con los poderosos en sus gestas para la protección de la comunidad. En efecto, Coto acepta participar, al tiempo que reconoce la superioridad de su benefactor (655-663) (traducción A. Pérez Jiménez, A. Martínez, Díez⁶):

¡Divino! No nos descubres cosas ignoradas, sino que también nosotros sabemos cuán excelentes son tus pensamientos y tu inteligencia. Paladín fuiste para los Inmortales de una cruel contienda y por tu sabiduría regresamos de nuevo saliendo de aquella oscura tiniebla, ¡soberano hijo de Cronos!, después de sufrir desesperantes tormentos entre inexorables cadenas. Por ello también ahora, con corazón firme y resuelta decisión, defenderemos vuestro poder en terrible batalla luchando con los Titanes a través de violentos combates.

Entre los Centímanos, fieles guardianes de los Titanes vencidos, se encuentra Briareo (734-5), a cuyo nombre estuvieron las columnas que cerraban el Mediterráneo por occidente, después de ser las de Crono y antes de llamarse las columnas de Heracles⁷. La simbología se refiere a la marginación de Crono al estructurarse la nueva sociedad olímpica, a la de los que se integran luego como dependientes en colaboración con el poder y a quien accede a la integración a través de las pruebas iniciáticas representadas por los *âthla* a que lo somete la divinidad integradora representada por Hera. La dinámica de la configuración del mundo mítico responde a la dinámica de la formación de la sociedad en los orígenes del arcaísmo.

Los límites del mundo⁸, donde se excluye a los derrotados Titanes y sus cómplices, representan en el mito los límites del espacio cívico. La imaginación transfiere a la ecúmene los rasgos del espacio delimitado de la *chóra* de la ciudad⁹. En los límites de la ciudad se encuentran, efectivamente, los cultos ctónicos y los cultos heroicos. Héroe y vencidos ocupan en el mito los mismos espacios. Los hombres de oro

6. MADRID, Gredos, 1978.

7. PLÁCIDO, *Le vie*, 67.

8. BERGREN, 106.

9. PLÁCIDO, «La *chóra* y la *oikouménē*: la proyección geográfica del mundo colonial», *Gerión*, 15, 1997, 79-86.

y de plata, de tiempos de Crono, se integraron gracias a la acción de Zeus o quedaron excluidos, con el propio¹⁰ Crono, de acuerdo con su capacidad para integrarse en la comunidad de los *bebôntes*, en el momento de acceder a Hebe, en la efebía. El matrimonio de Hebe con Heracles (*Teogonía*, 950-5) representa el paso de la marginación a la integración, al final de los trabajos, y se hizo *ólbios*, como los héroes del mito de las edades o como los bienaventurados de los misterios de Eleusis.

Ahora bien, en estos lugares de la marginación se alcanza la felicidad. Se trata de la vida feliz que pueden conceder divinidades como Deméter en la vida de ultratumba, como cuando el *Himno homérico*, 480, se refiere al destino final de los iniciados¹¹. La misma referencia a la felicidad en relación con Eleusis aparece en Píndaro, fragmento 121Bowra=137aSnell (trad. A. Ortega¹²):

¡Feliz el que, después de haberlos visto, desciende a la tierra;
feliz el que conoce el fin de la vida,
y conoce el comienzo que otorgan los dioses!

Según Sófocles, fragmento 753Nauck=837Pearson-Radt, los demás sólo obtendrán males después de la muerte (trad. J. M^a. Lucas¹³):

¡Tres veces felices serán aquellos de los mortales que tras haber observado estos misterios al Hades se encaminen. Pues sólo a éstos es posible allí vivir, mientras que a los demás disponer de todo tipo de desgracias!

En el mito de la Edades, son los héroes quienes, en los límites de la ecúmene, pueden conceder a los hombres la felicidad, al mismo tiempo que las divinidades ctónicas. El *enagismós* se celebra en honor de los dioses ctónicos y de los héroes, en la *eschára*, o fosa para el sacrificio, como la que existe en Eleusis, donde se celebran los rituales más representativos de la integración en los márgenes. Especialmente se refiere a los lugares de los límites, a los cultos extraurbanos. La marginación se convierte en vehículo de integración.

La victoria de Zeus es objeto del reconocimiento, en *Teogonía*, 503-6, por aquéllos que han sido objeto de sus evergesias, que vienen a ser los que anteriormente habían sido vencidos por su padre. Éstos muestran su *cháris* y son lo que le proporcionan los instrumentos por los que puede gobernar como rey, *anássei*, como *ánax*, es decir, como señor de raigambre homérica, sobre mortales e inmortales.

10. RICHARDSON, *Homerica Hymn to Demeter*, ad 480.

11. LÉVÊQUE, *Bêtes*, 205.

12. Madrid, Gredos, 1984.

13. Madrid, Gredos, 1983.

14. PLÁCIDO, D. «La integración de espacios sacros y las tradiciones míticas en los orígenes del arcaísmo», en MORFAKIDIS, M. y ALGANZA, M. (eds.): *La religión en mundo griego, de la antigüedad a la Grecia moderna*, Universidad de Granada, 1997, 31-36.

La realeza se afirma gracias a la colaboración de los excluidos dentro de los conflictos internos de la comunidad, agradecidos por sus beneficios a los poderosos, capaces de acceder a dicha realeza, que puede identificarse con la de Zeus; podría decirse que lo mismo ocurre en los orígenes de la *pólis*, momento en que la religión desempeña el mismo papel. La exclusión desempeña un papel positivo en la formación de las estructuras jerárquicas, justificadas en la capacidad del *ánax* de acometer acciones evergéticas con los marginados.

Éste es el mundo en que vive Hesíodo. El poeta recibe un trípode, uno de los premios propuestos por los hijos del héroe por participar en el certamen en Eubea en honor de Anfidamante y lo dedica a las Musas (*Trabajos*, 654-659). En los santuarios de las Musas, como el del Helicón, se celebran cultos relacionados con la reproducción¹⁴, pero ellas representan también la adecuación a la realeza, como promotoras y cantoras de Zeus y como patronas de los aedos. Éstos son a los reyes lo que las Musas a Zeus. Por las Musas existen los aedos como por Zeus los reyes (*Teogonía*, 94-97). Como divinidades femeninas de las fuentes y las montañas, las Musas han pasado a representar la integración en la realeza y la adecuación de los aedos a su nueva función como cantores del poder. Las Musas están presentes en principio en los lugares de la transhumancia de los pastos de verano, donde los hombres se encuentran con los dioses¹⁵; son zonas marginales alejadas de la ciudad y del territorio de la *pólis*, del *ásty* o incluso de las *kômai*, lugares altos ajenos a los espacios habitados y cultivados, situados en el *óros*, en la montaña. El santuario de las Musas se encontraba a unos 6 km al oeste de Tespis en el valle de las Musas, probable localización de Ascra, donde se había asentado la familia del poeta (*Trabajos*, 640). Allí tuvo lugar el sacrificio de Lino (Pausanias, IX 29, 6), niño que había sido criado por pastores. El pastoreo se practica en las zonas marginales, en las *eschatiái*, pero también es un lugar *záttheon* (*Teogonía*, 6), «divino»¹⁶, por ello no es salvaje. Según Pausanias, IX 28, 1-4, por el contrario, es un lugar cercano al escenario de la edad de oro. El mundo marginal de los pastores reúne las condiciones para convertirse en escenario de la civilización, de la Edad de Oro, donde se salvan los excluidos. Pero precisamente por la eficacia integradora de su función, las Musas pasan a convertirse en instrumentos del poder, como modo de integrar en la subordinación, como hacen Zeus y los reyes.

Así pues, Hesíodo, desde las tierras marginales de Beocia, se integra en el culto heroico, precisamente en la isla de Eubea, donde los enterramientos aparecen también como vehículos de salvación. Es lo que ocurre con la tumba de los héroes, identificadas como lugar de cohesión de las comunidades a través de los sacrificios y de las comidas rituales. Son los instrumentos de la integración, como ocurre en la famosa tumba heroica de Lefkandí. Los actos rituales de la integración se relacionan

15. BUXTON, 82.

16. ROCCHI, *Le mont Hélicon: un espace mythique*, 1996, 15-25.

muy frecuentemente con la muerte¹⁷. En la tumba heroica de Lefkandí se celebran comidas funerarias e intercambios de bienes¹⁸, rituales funerarios y actos de solidaridad, en muchas ocasiones en forma de redistribución por parte del jefe, identificado en general con el héroe allí enterrado a través de las genealogías. En realidad, muchos lugares de la integración son originariamente viviendas del jefe¹⁹, que sirven para reunir las clientelas y ponerlas al servicio del poderoso, como hizo Zeus con los Centímanos. Debido al proceso dinámico de creación de formaciones jerárquicas, que se lleva a cabo de modo contradictorio, entre la resistencia y la adaptación, aparece la dificultad para distinguir en ocasiones el culto heroico del de las divinidades ctónicas²⁰. Los mecanismos del poder permiten convertir en subordinadas las realidades que se han desarrollado como expresión de grupos autónomos, preocupados por sus propios problemas de supervivencia. El instrumento de integración de la comunidad en torno a la divinidad que en principio representa sus intereses, relacionada con sus preocupaciones por la producción, aparece representado por quien, en el proceso de creación de diferencias jerárquicas, se constituye en representante de esa misma comunidad gracias a su capacidad para la redistribución de la producción. La integración comunitaria se realiza en torno a su persona o su linaje. La comida en común aparece como el resultado de la acción benefactora del príncipe.

Los *peírata*, los extremos de la tierra, se relacionan frecuentemente con el Océano. Allí se encuentran los *mêla, panchrysea*, «manzanas completamente de oro», en *Teogonía*, 335, relacionados con la serpiente Ceto que, unida a Forcis, engendró al terrible reptil que los guardaba; éstos son los frutos que busca el héroe como objetivo de su viaje iniciático, que se convierte así en un viaje por el mundo de los simbolismos ctónicos, papel privilegiado de los reptiles en los mitos originarios. En el verso 518, los *peírata gaíes* se relacionan con las Hespérides, igualmente vinculadas al proceso de iniciación en el mito heracleo; en la *Ilíada*, XIV, 200-2, Hera se refiere a los *peírata gaíes*, como el lugar donde la criaron Océano y Tetis en su infancia; allí permanece también Titono mientras conserva la juventud, en el *Himno a Afrodita*, 227; en la *Odisea*, IV 563, allí se encuentra la llanura Elisia donde Menelao alcanzará la inmortalidad y la felicidad. Es el lugar de la muerte, de los cultos relacionados con la vida de ultratumba y donde se colocan las tumbas de los héroes. Los lugares de la exclusión se presentan así al mismo tiempo como lugares de la felicidad en la vida de ultratumba, como ocurre con los cultos marginales relacionados con los rituales místicos.

Crono reinaría sobre héroes en tierras lejanas como ha reinado en un lejano pasado, antes de la victoria de Zeus. Después de ésta, en la época de los héroes,

17. PAKKANEN, 250-1.

18. ANTONACCIO, Lefkandí, 13-16.

19. MAZARAKIS Ainian, *Ruler's*.

20. MAZARAKIS, *Reflections*, 11.

muchas cabezas de dichos héroes iban a ir a Hades como consecuencia de los conflictos derivados de la boda de Menelao con Helena (ver *Catálogo*, frg. 204, 118-119). Como se ha dicho de los héroes de Troya en *Trabajos* 162-165, los héroes van al mundo de ultratumba. Se propone que perezcan las almas de los semidioses (*Catálogo*, frg. 204, 100). Los héroes desempeñan por tanto un papel próximo a las divinidades ctónicas, precisamente porque en el mito se identifican también con el mundo de ultratumba y con los espacios limítrofes.

Peîrar es el modo de definir el extremo físico de la tierra; puede ser el confín de una tierra concreta, como la tierra del Cíclope en la *Odisea*, IX 284, cuando el héroe cuenta cómo su nave fue arrojada por Posidón sobre las rocas de los confines de la misma²¹. La metáfora alude desde luego a las fronteras con el mundo de la barbarie representado por Polifemo y, consecuentemente, con el mundo de Posidón. Las costas son desde luego equivalentes a los espacios limítrofes y por ello reciben una denominación paralela a la de los límites de la tierra. En consecuencia, el Posidón que remontaría sus orígenes a la micénica Pilos, derrotado frecuentemente en sus aspiraciones a patrocinar las *póleis* en sus orígenes institucionales, frente a las divinidades de la familia de Zeus, Hera o Atenea, aparece también como padre de personajes de rasgos ctónicos enfrentados a los héroes protegidos por los olímpicos, que han consumado su integración en un largo proceso iniciático, como Heracles y Odiseo. Y su campo de acción se traslada al mar, el espacio marginal por antonomasia. Santuarios marginales serán específicamente los dedicados a Ártemis, en las prácticas de iniciación femenina, en Braurón o en Muniquia, en los límites marítimos de Ática. Se opera así, en la *Odisea*, la metáfora que compara el espacio político con la ecúmene²². En definitiva, es la metáfora predominante en toda la referencia a los espacios extremos, donde se sitúan los marginales, cuyo papel y funciones importan más en la ciudad que en el mundo conocido en su conjunto. Lo que se impone como eje de la integración y de la exclusión es el marco ideológico representado por la ciudad.

El *Peîrar* del Océano se relaciona con Hera en la *Iliada*, XIV, 200-204, cuando ésta pretende engañar a Afrodita para que le proporcione los dones de la seducción con el fin de atraerse a su esposo, pero dice que pretende reconciliar a Océano y Tetis, que la habían acogido allí de manos de Rea cuando Zeus apartó lejos de la tierra a Crono; en 301-303, la diosa le repite al mismo Zeus sus intenciones de viajar a ver a Océano y a Tetis, pero de modo significativo omite la referencia al alejamiento de Crono²³. En la *Iliada*, VIII 477-483, cuando Zeus se dirige a Hera, le menciona el citado viaje a los *peîrata gaîes kai pónioio*, donde están Jápeto y Crono. Jápeto es también un Titán, que se casó con Clímene, hija de Océano y Tetis y padre de Atlante, situado en los extremos del Océano, de Menecio,

21. BERGREN, 23.

22. PLÁCIDO, *La chóra*.

23. JANKO, 200.

hundido en el Tártaro por Zeus, y de Epimeteo y Prometeo, cuyas conflictivas relaciones con los olímpicos son bien conocidas. También se refiere Zeus al Tártaro (v. 481); es el lugar donde la luz del sol se hundió en el Océano. Zeus se está dirigiendo a Hera²⁴, que ya ha mencionado su propia crianza junto a Océano y Tetis. Hera misma es en las ciudades de Argos y de Samos una divinidad que recibe culto en los límites, donde se marcan las fronteras de los territorios cívicos. En Argos representa los rituales de integración, frente a Posidón, que ha quedado excluido. El santuario se sitúa en el espacio donde se hallaba la *thólos* que se define en la época oscura como tumba heroica.

Bergren estudia otros valores relacionados con límites y definiciones; por ejemplo, en la *Odisea*, V 288-290, los límites entre tierra y mar, al llegar a la tierra de los feacios, en cierto modo marcan el resto de los significados²⁵, en este caso el de los límites de la fortuna, pues el mismo límite geográfico marca el límite de las desdichas del héroe, señalado como *peîrar*. Las fuentes y los límites aparecen en *Teogonía*, 738 (*pegai kai peîrata*), igual que en 809, relacionados con el Tártaro. Son los espacios extremos donde se sitúan las fuentes que se relacionan habitualmente con el mundo de los pastores, lo que con tanta frecuencia los convierten en espacios sacros, del reposo pastoril y de la unión sexual, de la marginación y del placer. Por ello también pretende Hera reconciliar a Océano y Tetis y ella misma relaciona el viaje al extremo con la seducción de Zeus. Como en los santuarios ctónicos, también el mundo heroico de los límites se relaciona con las prácticas de la reproducción y del placer.

Jápeto es el único Titán que está en el Tártaro con Crono, en la *Iliada*, VIII 478-81²⁶. Los Titanes luchan desde el monte Otris contra Olímpicos, que bajo la conducción de Zeus combaten desde el monte Olimpo (*Teogonía*, 383-408; 633-4), con la ayuda de *Krátos* y *Bîe*, el poder y la fuerza, es decir, contra los mismos hijos de Crono, que se definen como *theoî dotêres eáon*, donadores de bienes, de *eús*. Polido, 837PMG, relaciona a Perseo con el mundo de los Titanes, con lo que, una vez más, se relaciona al héroe iniciático con el mundo de los excluidos. Va a la caza de Medusa, ser monstruoso como los que sirven de toque a las pruebas por las que acceder a la integración. Perseo aparece con la cabeza de la Gorgona, en el ambiente de Atlante, del monte Atlas y sus pastos. El héroe vuelve así a relacionarse con el mundo marginal. En general, los Titanes se relacionan en el Tártaro con Crono²⁷.

La leyenda cretense de Crono, narrada en Diodoro, V 66, 4-6, ofrece así mismo aspectos de interés en la comprensión de los procesos de integración y exclusión. Es rey por ser el mayor de los Titanes, representa la justicia y la vida civilizada;

24. BERGREN, 25.

25. BERGREN, 57; 165.

26. GANTZ, 40.

27. GANTZ, 45-46.

ejerce el poder, *dynasteûsai*, sobre todo hacia *hespéran*, el mundo de la colonización. En su honor se celebran fiestas y sacrificios entre romanos y cartagineses; de este modo consiguen *makárimon bíon*, la misma vida feliz de los héroes, lo que el autor refleja con una cita de Hesíodo, *Trabajos*, 111-120, en que se refiere a la Edad de Oro. El reino de Crono proporciona la felicidad, la *eudaimonía*.

Crono es en consecuencia señor de Sicilia, Libia e Italia, según el mismo Diodoro, III 61, 3, y Dionisio de Halicarnaso, I 36. Es un dios vencido, pero colonizador. En ello se refleja el carácter de la colonización como fenómeno contradictorio, donde los marginados pueden hallar la felicidad, pero también la muerte, la aproximación al ocaso, donde viven determinados monstruos relacionados con el mundo de ultratumba. En este sentido, la colonización occidental es por razones geográficas más adecuada para el desarrollo del mito de la marginación. Son así frecuentes los sitios que se llaman Cronia en los lugares extremos, sobre todo en Occidente, incluida Gades. Italia aparece en esos mitos como autosuficiente y feliz. Los lugares de occidente se definen como lugares de integración, en los límites, donde nace también la exclusión.

También el Occidente es protagonista en la oda de Píndaro, *Olímpica* II 70-77, en la que Zeus se dirige hacia el ocaso, hasta la torre de Crono, y allí está *makáron nâson*, la isla de los Bienaventurados, donde las Oceánides otorgan las coronas, de acuerdo con los rectos consejos de Radamantis, a quien tiene como compañero el *mégas patér*, esposo de Rea. Entre los bienaventurados se citan Peleo, Cadmo, Aquiles (78-80), es decir, los héroes de la tradición épica, según Píndaro, *Olímpica*, II 76-77. Crono se encuentra pues en la isla de Bienaventurados²⁸.

En la *Odisea*, VII 323-324, según cuenta Alcínoo, algunos feacios fueron a llevar a Radamantis a Eubea, a ver a Ticio, hijo de Gea. Radamantis era un personaje del mundo subterráneo, hijo de Zeus y de Europa, hermano de Minos, perteneciente por tanto a las genealogías marginales entre los descendientes de Zeus (*Iliada*, XIV, 321-322). Pausanias, VIII 53, 3, lo hace hijo de Hefesto y se refiere a su papel en la vida de los Bienaventurados en los Campos Elisios. Se define como una figura protectora de los muertos y presente en la vida de ultratumba. Por su parte, Ticio era torturado en el Hades, donde lo vio Odiseo (*Odisea*, XI 576-581), por su agresión a Leto cuando se dirigía a Pito en la amplia Panopeo, en la Fócide. Según Apolodoro (III 1, 2), Radamantis había tenido que huir a Beocia, donde se casó con Alcmena. El mismo autor (II 4, 11) dice que eso había ocurrido después de la muerte de Anfitrión y que había vivido como exiliado en Ocaleas. Plutarco, *Vida de Lisandro*, 28, 9, dice que la tumba se encontraba en Haliarto, donde los espartanos habían excavado en la época de la ocupación de la Cadmea, según el mismo Plutarco, *Moralia*, 578A= *De Genio Socratis*, 5; según Pausanias, VII 3, 7, los eretrios cuentan que llegaron allí desde Creta con Eritro, hijo de Radamantis, como *oikistés*. La isla, de gran actividad en el proceso colonial en lo que se refiere a via-

28. GANTZ, 47.

jes a Occidente, fundamenta su tradición en el cretense Radamantis, que asentará sus actividades en esa región, vinculadas al mundo de los muertos.

También las acciones de Heracles en Occidente se ponen habitualmente en relación con los muertos²⁹. Odiseo va del mismo modo a Occidente y se encuentra con Circe en los límites. La divinidad de la liminalidad o la marginalidad, representada como divinidad ctónica y de la naturaleza, es el punto de referencia de las hazañas del héroe, por la que supera las pruebas que lo llevan a la integración³⁰. El mundo marginal representa el eje de los caminos de ida y vuelta en la integración. Los héroes se van a los extremos en la definición de su funcionalidad social.

En Atenas se celebraban las fiestas de Crono. En ellas se ponen de relieve algunas de las facetas ctónicas que se han visto en sus representaciones míticas. Según Pausanias, I 18, 7, en un períbolo, está el *vaós* de Crono y de Rea, en el *témenos* de Gea Olimpia, cerca de Zeus Olímpico en el Iliso, con un *édaphos* para el agua de Deucalión, donde arrojan harina mezclada con miel, ofrenda propia de las divinidades de la fecundidad. En Macrobio I 10, 22 (=Filócoro, *FGH*328F97), se mencionan las fiestas de Ops y Saturno, *pro Iove terraque, honores servorum*. Se trata por tanto de una forma de inversión primitiva, que se atribuye a una tradición pelásgica³¹, que se identifica con las fiestas Cronias, celebradas antes del año nuevo.

Crono aparece en la *Teogonía* como el eje del cambio de la situación, entre Titanes y Olímpicos, pero es también, en los *Trabajos y días*, quien acoge a los héroes en las regiones de la marginalidad, tras haber sido excluido él mismo, apartado por Zeus hacia occidente. De este modo, occidente se define como el lugar de la exclusión. Ahora bien, los procesos por los que se organiza la sociedad de la *pólis* arcaica revisten una extremada complejidad, y la exclusión va acompañada de procesos de integración, que se llevan a cabo en general a base de crear redes de dependencia que permiten la reintegración de los excluidos. Los deposeídos aparecen luego formando parte de las redes clientelares encabezadas por los poderosos que controlan la comunidad y los vehículos para su formación. De este modo, el mundo mítico, organizado en el imaginario de modo paralelo a la formación de la ciudad, contiene un auténtico panorama de situaciones en que cada personalidad se introduce por diversos caminos en las entidades integradas. La literatura mítica en general refleja dicha estructuración, presente en las alusiones homéricas a Crono o Tártaro, o incluso a Hefesto. También en las odas pindáricas, que resaltan el protagonismo de los poderosos en el mundo real y en el mundo mítico, sobre el apoyo del complejo social del conjunto de los mencionados. Pero, posiblemente, es en el mito de las Edades de Hesíodo, que pretende reproducir el proceso formativo de las comunidades, entre dioses y humanos, donde las alusiones a ello son más patentes. La sucesión de nacimientos jerarquizados y sus modos de proceder

29. JOURDAIN-ANNEQUIN, C. *Héraclès aux portes du soir*, París, Les Belles Lettres, 1989.

30. MARINATOS, Circe.

31. DOWDEN, K. *The Uses of Greek Mythology*, Londres-Nueva York, Routledge, 1992.

a la integración en el conjunto, sobre todo a través de las relaciones con los dioses, hace que los seres de las sucesivas edades vayan configurando un panorama representativo de las organizaciones jerárquicas que componían una sociedad clientelar. La integración y la exclusión pasan en ésta siempre por el establecimiento de relaciones donde se reconoce la superioridad de los protectores, que en diversos planos son los dioses y los *basileîs*.

Por ello el mundo mítico de los griegos ofrece un panorama tan rico y bien articulado y, al mismo tiempo, tan dinámico. Integración y exclusión constituyen los elementos vivos por los que se distinguen los héroes y las divinidades ctónicas de los olímpicos, aunque siempre, por esa misma dinámica, sea posible clasificar los casos concretos sobre diferentes parámetros según circunstancias concretas, que permiten la ambigüedad de casos como el de Dioniso o Ártemis, o el de los héroes que terminan convertidos en dioses, como los mortales pueden transformarse en héroes.

BIBLIOGRAFÍA

- ANTONACCIO, C. M.: «Lefkandi and Homer». ANDERSEN, O.; DICKIE, M. *Homer's World. Fiction, Tradition, Reality. Bergen Papers from the Norwegian Institute at Athens*, 3, 1995, 3-27.
- BERGREN, A. L. T.: *The Fundamental Etymology of peîrar in Early Greek Poetry. A Study in the Interrelationship of Metrics, Linguistics and Poetics*, Nueva York, American Philological Association, 1975.
- BUXTON, R.: *Imaginary Greece. The Contexts of Mythology*, Cambridge University Press, 1994.
- GANTZ, T.: *Early Greek Myth. A Guide to the Literary and Artistic Sources*, Baltimore-Londres, The Johns Hopkins University Press, 1993.
- JANKO, R.: *The Iliad: a Commentary. General Editor G. S. Kirk, Volume IV: Books 13-16*, Cambridge University Press, 1992.
- LÉVÊQUE, P.: *Bêtes, dieux et hommes. L'imaginaire des premières religions*, París, Messidor, 1985.
- MARINATOS, N.: «Circe and Liminality. Ritual Background and Narrative Structure», ANDERSEN, O.; DICKIE, M.: *Homer's World. Fiction, Tradition, Reality. Bergen Papers from the Norwegian Institute at Athens*, 3, 1995, 133-140.
- MAZARAKIS AINIAN, A. J.: «Reflections on Hero Cults in Early Iron Age Greece». HÄGG, R. (ED.): *Ancient Greek Hero Cult*, Estocolmo, Aströms, 1999, 9-36.
- *From Ruler's Dwellings to Temples. Architecture, Religion and Society in Early Iron Age Greece (1100-700 B.C.)*, Jonsered, Aströms, 1997.
- PAKKANEN, P.: «The Toumba Building at Lefkandi: Some Methodological Reflections in its Plan and Function», *ABSA*, 95, 2000, 239-252.

- PLÁCIDO, D.: «La definición de los espacios sacros en la formación de la ciudad griega: el caso de Atenas», *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 0, 1995, 207-215.
- «*Païdes* y *hebôntes*: los diferentes tratamientos de cautivos en las guerras entre ciudades», en MYRO, M^a. M.; CASILLAS, J. M.; ALVAR, J. y PLÁCIDO, D. (eds.): *Las edades de la dependencia durante la Antigüedad*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2000, 91-99.
- «Le vie di Ercole nell'estremo occidente», *Ercole in occidente*, Trento, Dipt^o. di Scienze Filologiche e Storiche, 1993, A. Mastrocinque, 63-80.
- RICHARDSON, N. J.: *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, Clarendon Press, 1974.
- ROCCHI, M.: «Le mont Hélicon: un espace mythique», en HURST, A.; SCHACHTER, A. (eds.): *La montagne des muses*, Ginebra, Droz, 1996, 15-25.
- WEST, M. L. *Hesiod. Works and Days*, Oxford, Clarendon Press, 1978.
- WHITLEY, J.: «The Monuments that Stood before Marathon: Tomb Cult and Hero Cult in Archaic Attica», *AJA*, 98, 1994, 213-230.