

IDENTIDAD Y MITOLOGÍA. APUNTES SOBRE EL EJEMPLO GRIEGO PARA UNA REFLEXIÓN

Carlos García Gual. Universidad Complutense de Madrid

«Herodotus states in his preface to his Histories that he is publishing his researches so that the memory of what men have done shall not be destroyed by time, and that the great and wonderful actions of the Greeks and the barbarians should not lose their due fame. «It is possible that the Persian wars themselves were the catalyst for the development of historiography (as we would call it). The wars changed the political configurations of Greece and did much to influence the formation of Greek identity. It was perhaps only once the Greeks had a recent and largely communal achievement that ranked in Greek consciousness as equal to the Trojan Wars and was an important factor in inter-state rivalry that they began to realize recent memories were fading and that recent history was worthy of literature. Herodotus' Histories set themselves quite consciously in the Homeric and poetic tradition of recording and giving fame (kleos). But it was only now that this could be done outside the realm of poetry and oral tradition».

Rosalind Thomas. *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge, 1995 (1992), p. 110

Según escribió Hermipo y repite Diógenes Laercio (I,33), Tales de Mileto decía estar agradecido a la Fortuna, «en primer lugar por haber nacido humano y no animal; en segundo, por haber nacido hombre y no mujer; y en tercero, por ser griego y no bárbaro». Ser *ánthropos*, *anér*, y *Héllén*, eran pues grandes motivos de satisfacción para el sabio, que quería por ello dar gracias, no a los dioses, inocentes al respecto, sino a la *Tyche*, esa divinidad muda que personifica la fuerza cósmica o caótica del Azar.

Se atribuye pues a Tales, el primero de los Siete Sabios y de todas las listas canónicas de filósofos, una sentencia que cualquier griego habría refrendado. Dejando a un lado la felicitación por haber nacido humano y no animal, consideraremos los dos últimos títulos: el ser hombre –es decir, de sexo masculino– y griego. Comencemos por este último rasgo de la identidad de Tales de Mileto como griego. Es un rasgo parecido a lo que podríamos llamar, con notable imprecisión, su «identidad nacional», rasgo ambiguo que refleja una conciencia de la helenidad, un sentimiento de nacionalidad de base más cultural y lingüística que política, puesto que Grecia como nación no existió hasta muchos siglos después. Pero, como señala la cita introductoria, la victoria sobre los persas bien pudo ser el catalizador de ese sentimiento que llevaba a superar distinciones locales de origen y patria chica.

1. *Unas pocas consideraciones generales*

Los pronombres personales de plural: «nosotros» y «vosotros», mantienen, tanto en castellano como en catalán: «nosaltres», «vosaltres», una explícita referencia al enfrentamiento con esos «otros» o «altres», que resulta esencial a cualquier proclama de identidad. También nuestro «yo» se define por la oposición a los demás, así como lo propio se define por contraste con lo ajeno. La identidad necesita de la alteridad para presentarse y definirse. La conciencia de una diferencia es lo que funda la identificación como pertenencia a un grupo o una nación con características propias. Pero caben varios grados de alteridad y de extrañeza. Los otros son los extranjeros, que pueden presentarse como amigos o enemigos, están los próximos y los lejanos, y se distingue entre aquellos con los que es posible el trato y la confianza, y aquellos con los que no es posible el entendimiento ni el acercamiento directo, los radicalmente extraños.

En el mundo griego hay claras distinciones entre los próximos y familiares, *oikeioi* y *philoí*, y aquellos extraños que pueden convertirse en huéspedes, los *xenoi*, los que se presentan como hostiles, los *echtroí*, y finalmente en una categoría más amplia, los *bárbaroi*. Los extranjeros –que pueden ser vistos, tratados como o convertidos en «huéspedes» o en «enemigos»– son vistos en su caso extremo y desde una perspectiva de conjunto como «bárbaros». Esa alteridad radical de los que farfullan otra lengua y tienen, al parecer, otro modo de pensar y ser, nos distancia e identifica.

Frente a los de nuestro grupo, los civilizados, los humanos dotados de *lógos* (palabra y razón), los bárbaros aparecen como seres incompletos, en algunos casos como seres de figura humana, menguados de cultura, exóticos, un tanto salvajes y próximos a los animales, los *áloga*. Luego, al final de un cierto proceso histórico, son vistos como seres inferiores por los griegos, cuya lengua parece la más adecuada a expresar con precisión ese *lógos* que es característico de la humanidad avanzada. El ser humano se distingue justamente por ese *lógos*, por ser esencialmente, como escribió Aristóteles, un viviente racional, *zoon lógon échon*. Los bárbaros tienen un cierto grado de *lógos*, pero no queda claro si su razón, como su lenguaje, consigue la perfección. No parece, viendo sus atrasos, de calidad semejante al *logos* griego.

Cabe luego, evidentemente, advertir muy distintos niveles de civilización e inteligencia también entre los bárbaros. Caben bárbaros próximos a los salvajes, como los escitas, y otros de cultura muy refinada, como los egipcios o los persas. Queda claro en la perspectiva de un historiador sereno, en la óptica de un viajero griego de mente abierta, curioso y sabio. Heródoto es un buen ejemplo. De modo mucho más explícito que otros escritores posteriores muestra su admiración por esas culturas más antiguas que la griega, y señala que los griegos han aprendido mucho de esos pueblos de gloriosa tradición cultural. Muchos siglos después, Plutarco acusa al viejo historiador jonio de ser *philobárbaros*.

Es muy interesante rastrear la historia de esta variación en la estimación de los bárbaros en el pensamiento griego. La distinción entre unos y otros todavía no existe en Homero: los troyanos y sus aliados no son bárbaros frente a los aqueos. Desde Esquilo y Heródoto a Aristóteles y los estoicos pasando por los trágicos, los oradores áticos, y los historiadores del período más clásico podemos seguir esa valoración cambiante y significativa, determinada por el preciso contexto histórico, y muy

expresiva de la ideología y la política helénica. Es curioso anotar que los griegos nunca tomaron como rasgo distintivo ni la raza ni el color de la piel, nunca fueron racistas; en cambio dieron por supuesto el alcance universal de su propia lengua, como si el idioma griego pudiera monopolizar la expresión de lo racional, y la cultura ciudadana de la libertad y la democracia como logros de una civilización superior.

Fue la repetida victoria sobre los persas en las guerras médicas lo que permitió esa concepción de lo griego frente a lo bárbaro, una visión que luego explotaría muy bien la propaganda ateniense. (Esto se ha subrayado repetidamente. Cf., p.e., el claro libro reciente de A. Dihle). Allí –oportunidad definitiva y memorable– estuvieron unidos los griegos, de ordinario políticamente dispersos y a menudo peleados entre sí, contra la amenaza del invasor asiático. Luego la victoria en Salamina y en Platea, sorprendente y magnífica, pudo ser interpretada como el triunfo de un modo de ser, el éxito que corroboraba la *areté* y la *paideía* helénicas, que expresaba la superioridad de un modo de vida político y ético. Los defensores de la independencia griega se caracterizaban por su solidaridad cívica, su amor a la ley y la libertad de palabra y a la razón, frente a los bárbaros sometidos a un déspota. Si los dioses apoyaron a los griegos, era porque éstos se lo merecían por su *areté*.

La consideración de la otredad de «los otros» está cargada de prejuicios, en todas las culturas. Los bárbaros son vistos, en general, como inferiores. Aún más en otras culturas, como la china, por ejemplo. Los bárbaros resultan, no obstante, muy útiles en dos aspectos: primero para definirse uno mismo como no bárbaro. Es decir, conviene establecer esa categoría para identificarse por contraste, en oposición a ellos, como los no bárbaros, los civilizados. Ellos ignoran el sentido del mundo, son un ejemplo de aberraciones, de extravíos pintorescos, de falta de lógica. En segundo lugar, porque los bárbaros, una vez sometidos y domesticados, pueden venir a convertirse en nuestros siervos, y trabajar mecánicamente a nuestras órdenes. Como son inferiores, su servidumbre, en un ámbito civilizado, puede resultar incluso en su propio provecho, y ser así beneficio mutuo.

Así es *grosso modo* la teoría que defiende Aristóteles en su *Política*, subrayando que la esclavitud de los bárbaros está bien naturalmente y es acorde a la naturaleza. Los esclavos bárbaros salen, según él, beneficiados de esa servidumbre, pues esta convivencia con los civilizados les permite adquirir cultura y vivir mejor, en un mundo superior al suyo. El libro I de la *Política* aristotélica, que trata también de la conveniente y natural sumisión doméstica de las mujeres en el buen orden social, es muy instructivo. Es la síntesis ideológica de un sociólogo conservador.

Pero conviene no dar por sentado que las tesis políticas de Aristóteles representan la opinión general de los griegos sin más. Lo que el conservador filósofo de Estagiro dejó escrito en su famoso texto de la *Política*, texto de tan enorme influencia posterior, no representa más que una idea extendida en cierto momento histórico (a partir del siglo IV a.C.), pero no era una concepción indiscutida en la Atenas clásica.

Alejandro Magno no obedeció, como se sabe, los consejos de su preceptor Aristóteles respecto al trato distinto que debía dar a griegos y bárbaros. No trató a los primeros como a parientes y a los otros como siervos. Por su trato igualitario fue elogiado más tarde por el sabio Eratóstenes. Y el helenismo, cosmopolita y filantrópico, se mostró abierto a la admisión de los otros, con tal de que se «humanizaran» mediante la inmersión en la cultura helénica. La *humanitas* resultaba accesible a

todos, sin distinción de orígenes ni naciones, puesto que se cultivaba sobre la base de una cierta educación, liberal y filosófica. Ser bárbaro o griego es cuestión de educación. Esa *paideia* helénica humaniza e identifica al ciudadano en el mundo postalejandrino. Por otro lado, ya los cínicos y algunos estoicos, con su cosmopolitismo, habían atacado en la teoría esa división tajante de griegos y bárbaros, en libres y esclavos.

2

En el proceso de toma de conciencia de la identidad griega, en oposición al talante bárbaro de otras gentes y pueblos, podemos distinguir, por lo tanto, ciertas etapas:

En Homero, y en la épica griega en conjunto, no se distingue al griego del bárbaro. No se plantea el problema de las distintas lenguas y costumbres. (Aunque Homero califica de *barbarophónoi* a los carios en *Ilíada II*). Todos se entienden –aqueos y troyanos– en griego. Tampoco existe aún un término genérico, como *Hellenes*, para designar a todos los griegos. (La primera vez que aparece es en el título de *Hellano-dikai*, en Olimpia, hacia el 600 a. C.).

Las guerras médicas, y la gran victoria de los griegos unidos sobre el ejército bárbaro de Jerjes son un factor decisivo o un fermento catalizador de la conciencia de una identidad helénica. Es todo el mundo griego, y no sólo una ciudad, sea Esparta o Atenas, quien asume la gloria de ese inaudito éxito bélico. Contra los pronósticos de Delfos, el ejército común de los griegos no sólo resistió el tumultoso asalto de los invasores asiáticos, sino que derrotó al gigantesco poder del imperio persa. Como se ha subrayado, esa victoria bélica del 480 supone un cambio en la conciencia helénica. Y es la democrática Atenas quien mejor capitaliza ese sentimiento de victoria. Una victoria que fue vista como ofrecida por los dioses, no tanto debida a una superioridad de hombres y armas, técnicas bélicas, adiestramiento y coraje guerrero, sino expresión de un triunfo moral de un modo de ser sobre otro.

En los *Persas* de Esquilo aparece una visión con ligeros tonos «orientales» de los persas. Pero el trágico no rebaja de ningún modo la esencial dignidad humana de esos guerreros venidos de Asia. De ningún modo demoniza a los enemigos de Atenas derrotados en 480, de modo mucho más completo y resonante que diez años antes en Maratón. (Los *Persas* se representó en el 472 y el corego fue –casual pero significativamente– el joven Pericles). Esquilo parece haber tenido una cierta atracción por representar a los bárbaros en sus dramas. También en las *Suplicantes* se nos presentan unos bárbaros míticos, las hijas de Dánao, fugitivas de Egipto y perseguidas por sus primos egipcios.

Heródoto ya divide a los humanos en griegos y bárbaros en el famoso párrafo inicial de su *Historia*. Pero con ello no suscribe ningún sentimiento de superioridad de los primeros sobre los segundos. (Muchos siglos más tarde el piadoso Plutarco le acusará precisamente de haberse mostrado «amigo de los bárbaros»). Está claro, sin embargo, que prefiere la conciencia cívica de los griegos libres, con leyes propias, a la sumisión ciega de los bárbaros a un déspotico monarca. La polis impone carácter y educa al conjunto de sus ciudadanos para el sacrificio en defensa de la libertad. El espartano Demarato se lo explica bien a Jerjes.

Como los sofistas, el historiador se interesa mucho por las costumbres de los bárbaros, a la vez que se hace eco de las tesis sofísticas sobre la distinción entre

pueblos por sus *nómoi*, leyes y costumbres, y no por la *physis*. Al advertir que las diferencias de unos y otros pueblos son debidas a la tradición y las costumbres; hechos de convención y no de naturaleza, Heródoto adopta las tesis democráticas, opuestas a la versión aristocrática de que hay diferencias de naturaleza entre los humanos.

También admite Heródoto la teoría, muy de su época, acerca de la influencia del entorno geográfico en el carácter de los pueblos. Una idea que encontramos en el tratado hipocrático *Sobre aires, aguas y lugares*.

En la escena trágica (y también en las comedias) hay frecuentes y variadas figuras de bárbaros, que son especialmente interesantes en algunas piezas de Eurípides. En *Ifigenia entre los Tauros*, y sobre todo en *Medea*, y en las *Bacantes*. La postura del ilustrado trágico es muy compleja al respecto. Conviene meditar cómo ha recreado la figura de la terrible y rebelde Medea, y la del dios Dioniso y su coro asiático en *Bacantes*.

Es más tarde, en el siglo IV, como subraya A. Dihle, cuando la política de las ciudades griegas ya deriva a una agónica decadencia, pero la cultura griega puede jactarse de muchos logros –en filosofía, matemáticas, pero también en ciencias, técnicas aplicadas, etc.–, cuando surge el sentimiento de la superioridad sobre los bárbaros, que algunos oradores áticos, como Isócrates y Demóstenes, saben explotar con enorme talento retórico. Esa ideología sirve bien a los intereses de Filipo de Macedonia, que se proclama caudillo de todos los griegos y prepara su «cruzada» panhelénica contra Persia, enemigo tradicional de los griegos.

Pero la actuación de Alejandro superará, después de su marcha victoriosa, todo ese planteamiento, y abrirá el helenismo a todas las gentes que quieran integrarse en su cultura y su lengua.

3

Son muchos los estudios sobre la posición de la mujer en el mundo griego. En general, hay que decir que su condición social en Grecia no era muy distinta a la que tenía en otros pueblos antiguos, de Oriente y del Mediterráneo. En una sociedad patriarcal, como la griega, la mujer estaba sometida al servicio familiar, al retiro doméstico, y excluida de lo público, es decir, de la política, la guerra, la gloria, la historia y la palabra. Todo ese ámbito era del dominio masculino. Aristóteles, en su *Política*, consideraba natural, y no un mero efecto de convención o costumbre, la sumisión tradicional de la mujer a la autoridad masculina. Esa autoridad la ejercían el padre primero y el marido después. Recluida en el hogar y apartada del poder cívico, la mujer estaba condenada al silencio. No dar que hablar era su mejor elogio. No era ciudadana con plenos derechos, pero como madre de ciudadanos gozaba de una consideración notable. Cuidar de la casa, del esposo y de los hijos era su función más elogiada al servicio de la vida en común. (Cf. los conocidos trabajos de S. Pomeroy, Cl. Mossé, E. Cantarella, A. Iriarte, etc.)

Frente a esa realidad histórica, la mitología clásica reflejaba sesgadamente esa misma ideología patriarcal, de oscuras raíces indoeuropeas, de manera muy sutil, y con un cierto distanciamiento. Como ha analizado con agudeza N. Loraux, en su análisis de los mitos del Atica y Atenea, en *Les enfants d'Athéna*, ciudadanos de

Atenas eran sólo los hombres, y su famosa autoctonía mítica refleja bien sus prejuicios contra las mujeres del Atica. Atenea, diosa virgen, guerrera y sabia, ofrecía una imagen de mujer ideal extraña y poco femenina. Es decir, nada parecida a las mujeres del Atica. No era madre, sino virgen, y no tenía que ver con las pulsiones y pasiones derivadas de la sexualidad femenina. Con todo, esa bella y sagaz diosa acorazada, hija sólo de un padre, nacida de la cabeza del dios celeste, sin madre, era la patrona de la ciudad –y por ello había competido con un dios tan importante como Poseidón– y la protectora de los más grandes héroes.

Pero la femineidad de Atenea resulta a la vez significativa y ambigua: la diosa fulgurante reunía belleza, elegancia, inteligencia, pero carecía de los aspectos esencialmente femeninos relacionados con el sexo y la maternidad. Es muy curioso advertir cómo en la mitología griega encontramos un plantel de importantes figuras femeninas que representan de modo simbólico importantes dominios divinos: Hera, Afroditá, Deméter, Artemis, Perséfone, Hécate. Esas diosas son figuras indispensables del universo mítico, y son muy poderosas. Sólo están subordinadas al poder supremo del Dios padre, Zeus. No hay aquí un paralelismo entre el mundo de las diosas y el de las mujeres. La mitología permitía a esos seres femeninos –diosas, reinas, princesas míticas– una amplitud de movimientos mayor que la realidad cotidiana de al polis democrática a las mujeres históricas. Si el ser humano se definía como un *zoon politikón*, según la fórmula de Aristóteles, la mujer sólo podía alcanzar su humanidad de forma menguada, ya que ni era ciudadana ni podía actuar directamente en la política. Entre sus oficios posibles –reinas, madres, rameras, esclavas– no estaba el de ciudadanas con derechos iguales a los hombres. (Cf. Apéndices)

Pero lo característico de los griegos fue ser críticos con sus propios prejuicios. Distinguían entre griegos y bárbaros, esos otros, que, por contraste, permitían una imagen clara de la esencia de lo helénico. Pero la línea divisoria definitiva para ellos era cultural, de lengua y de educación, no de raza ni de origen, de *nómos* y no de *physis*, por lo que al final resultaba fácil de superar. Tenían esclavos, ciertamente, como los tuvieron todos los pueblos antiguos, pero los griegos fueron los únicos en plantearse el problema de si era justa la esclavitud. (Cierto que no triunfó la consideración de la igualdad natural de todos los seres humanos, pero algunos pensadores griegos –algunos sofistas, cínicos y estoicos– la formularon y defendieron en su teoría).

En su sociedad patriarcal mantenían sometidas y recluidas a sus mujeres, pero Platón admitió –en su propuesta de una Ciudad Ideal– que merecían ser educadas como los hombres, porque eran, al menos potencialmente y por naturaleza, tan inteligentes como los hombres. Y en época helenística las mujeres recobraron algunas libertades y consiguieron una más amplia educación. Algo que, en cierto modo, la mitología ya había mostrado. Pues sus espléndidas heroínas míticas tenían una grandeza y una inteligencia sorprendentes, como los autores trágicos habían mostrado sobre la escena con frecuencia.

No voy a insistir en estos rasgos y no entraré en el comentario detallado de ese proceso histórico. Son temas conocidos de todos. Quiero tan sólo tratar de cómo en la mitología aparecen algunas imágenes que, en su reinterpretación trágica, nos ofrecen nuevas facetas de ese contraste. Me detendré, tomándolas como ejemplos, en dos famosas figuras míticas. (En dos figuras míticas trasladadas a la escena ática en una

versión trágica, en Medea y Dioniso, tal como nos las presenta Eurípides).

4

Un mito se presta a múltiples relecturas e interpretaciones a lo largo de su tradición. La manipulación política de los mitos entra en ese juego de evocaciones. No es que sea un fenómeno frecuente, pero sí una posibilidad abierta y aprovechada oportunamente alguna vez. Creo que el caso más claro de politización de un héroe mítico es el de la figura de Teseo en la propaganda política ateniense a partir de finales del siglo VI.

El héroe ático, hijo de Egeo y de Poseidón, según las conveniencias, el vencedor del Minotauro cretense, fue visto como el liberador de Atenas, el refundador de la ciudad, el instaurador de las fiestas y el precursor de la democracia, a la vez que el defensor de la civilización, al luchar contra los brutales centauros y expulsar a las amazonas asiáticas del suelo griego, modelo para la ciudad que luego había expulsado a los persas. Magnánimo con los suplicantes y afectuoso con otros héroes en apuros, como Heracles o Edipo, Teseo –cuyo esqueleto fue muy oportunamente encontrado y traído oficialmente a Atenas para ser enterrado junto al ágora– ofrecía así al imagen del ateniense ideal. Fue algo así como un «héroe nacional» *avant la lettre*.

Pero también sirve la mitología para cuestionar ciertos prejuicios. Fue Eurípide, el inquietante discípulo de los sofistas, y «el más trágico de los trágicos» según Aristóteles, quien aprovechó en ese sentido crítico algunas tramas míticas. En sus *Troyanas* mostró que los griegos vencedores en Troya actuaron del modo más cruel y bárbaro. Usa el epíteto «bárbaro» para referirse a esa conducta feroz de los griegos, dando así un sentido interior a la barbarie.

En su *Medea*, la protagonista es una *mujer bárbara*, una princesa en el exilio, sabia y orgullosa, opuesta a Jasón, que está presentado aquí como un héroe un tanto mezquino, un tipo trepador y egoísta, como hay tantos, legalmente correcto. Medea se venga del esposo que la abandona, matando a su nueva esposa, a su padre el rey de Corinto, y a sus propios hijos. No sabemos hasta qué punto Eurípides innova en esta versión del mito. Pero lo que quiero subrayar es que en la tragedia Medea defiende su actitud con claras razones. Se hace portavoz de los injustos tratos y los sufrimientos de las mujeres y convierte su propio caso en un ejemplo de esa amarga condición femenina. Ella, la bárbara, la que abandonó su hogar por amor a un griego, fiada en sus promesas, expresa con impresionante hondura sus quejas femeninas. Esta bárbara asesina se alza como la inolvidable y dolorida heroína a la que mueve la pasión y el orgullo, pero que, frente a la mediocre actitud de Jasón, revela una patética grandeza de ánimo. El drama escandalizó a los atenienses, con toda razón.

Pero es en sus *Bacantes* donde el gran dramaturgo arremete a fondo contra los prejuicios fundamentales del ciudadano griego. Recordemos la trama: A Tebas llega el dios Dioniso para difundir allí sus fiestas y cultos. Viene como un extranjero de pintorescos hábitos, acompañado por su cortejo de bacantes asiáticas, que danzan frenéticas al son de una música orgiástica. Las mujeres de la ciudad, en delirio, convertidas a su vez en bacantes, se van al monte a celebrar sus ritos nocturnos y agrestes. Penteo, el joven rey, se opone escandalizado al extranjero, y quiere apresar al pérfido gurú y sus festivas secuaces. Dioniso se deja capturar y conducir ante él. Se

escapa de su prisión y, en un segundo encuentro, seduce a Penteo con la idea de conducirlo para que vea los juegos de las bacantes en el bosque. Le propone que, para su papel de *voyeur*, se disfrace de mujer. Luego lo guía hasta allí y lo entrega a la furia de las ménades, que caen sobre él y lo descuartizan. La propia madre de Penteo, Agave, que dirige el tropel de las delirantes fieles de Baco, es quien le arranca la cabeza. Penteo es así el cazador cazado, la víctima del *sparagmós* o descuartizamiento animal que se ofrecía en el ritual de Dioniso.

Dejemos los detalles del drama, una de las últimas tragedias de Eurípides, pero tal vez la más arcaizante y de estructura más clásica entre todas las suyas. Lo que me importa subrayar es que en la tragedia se presenta un conflicto de ideas que son esenciales a la mentalidad griega. Lo bárbaro frente a lo griego, lo femenino contra lo masculino, la fiesta religiosa ante la obligación cívica, el *thiasos* (o grupo religioso) frente a *oikos* (la familia), el monte y la vida selvática frente a la polis y su orden, etc. Penteo es el defensor de lo tradicional de forma obstinada, de modo rígido, como típico tirano de tragedia. Tiresias y Cadmo, los viejos, se lo advierten. Se precipita así en su propia catástrofe. Se discute aquí qué es la ley verdadera *-nómos-*, qué es la piedad auténtica *-hosiótes-*, qué es la sabiduría *-sophía-*. Triunfa Dioniso, como estaba ya predestinado, el dios más amable, pero también el más cruel. La lección dramática comporta cierta ambigüedad. De ahí la larga discusión de los estudiosos sobre ella.

Esta es la única tragedia conservada donde aparece Dioniso. Nietzsche extrajo de su lectura, como es bien sabido, una serie de ideas sobre el drama trágico. Esas ideas nos parecen ahora, en su conjunto, erróneas, pero, por otra parte, y a un nivel no filológico, han sido muy estimulantes para reflexionar sobre «lo dionisiaco» en contraste y oposición a lo apolíneo. Y este es el punto que quisiera ahora destacar: cómo lo dionisiaco abre un horizonte inquietante y transgresor en la visión de la identidad tradicional griega.

Bárbaro y un tanto femenino aparece Dioniso. Sin embargo, él ha nacido de una princesa tebana y vuelve así a su tierra natal. La paradoja es que venga con su pintoresco y afeminado atuendo y con su cortejo de bacantes claramente asiáticas. No es que sea, pues, por su origen un dios extranjero, sino uno al que le gusta aparecer como un Extraño, con aires de oriental. Su culto no se originó en la nórdica Tracia, ni en Asia, sino que es un dios mediterráneo, ya existente en la Creta minoica.

No en vano es el dios de la máscara y del teatro, además del dios alegre del vino, del entusiasmo y del delirio. Lleva consigo la invitación a la fiesta nocturna y montañesa, y el desorden en la ciudad. Es perturbador y escandaloso, y trae consigo una alegre libertad que significa ruptura con lo cotidiano. Las mujeres poseídas por el entusiasmo báquico dejan sus tareas domésticas, dejan olvidados a sus niños, abandonan sus casas, y corren, en grupos, a danzar al bosque. Penteo se imagina esas orgías de las mujeres dominadas por los placeres del sexo y del vino, pero es su imaginación calenturienta de puritano la que colorea así esos ritos.

Sobre Dioniso y su culto tenemos conocidos y buenos estudios *-de W. Otto, de H. Jeanmaire, de K. Kerényi, de J. P. Vernant, de M. Detienne, y finalmente de María Daraki-* que han destacado los varios aspectos de este dios singular en el panteón helénico, y, en cierto modo, opuesto no sólo a Apolo, sino a los olímpicos en su conjunto. Dios que no distingue entre pobres y ricos, popular en ese sentido,

está más allá de los márgenes políticos, si bien recibe culto de toda la ciudad. Y Pisístrato y los demócratas han estimulado en Atenas esos cultos, justamente por su énfasis comunitario. Pero Dioniso recuerda que la dicha auténtica está más allá de las normas de la polis, de ese respeto forzado que Penteo defiende a ultranza. La barrera entre griegos y bárbaros y entre hombres y mujeres, queda abolida en esas fiestas báquicas. Que proclaman, en cambio, un evangelio de felicidad en la comunión con la naturaleza salvaje y una unión con lo divino que exalta al individuo y al grupo de fieles por medio del delirio báquico y de la fiesta ritual. En contraste con la intransigente actitud de Penteo, las ciudades griegas e incluso un santuario apolíneo como el de Delfos admitieron al dios del evohé con enorme respeto, concediéndole un espacio oportuno en el ámbito sagrado y ciudadano.

Para entender el mundo religioso del hombre griego –y no sólo en un sentido estricto, sino como pauta de conducta social– conviene meditar la función que Dioniso, el Perturbador, tiene en él. Eurípides ha aprovechado ese aspecto del dios enmascarado como Representación del Otro para mostrar cuán limitada y catástrofica podía resultar una postura como la mantenida por Penteo, aferrado a las convenciones tradicionales, acérrimo defensor de una identidad apolínea en exceso. En su desprecio de lo bárbaro y lo femenino, en su menosprecio de lo irracional y lo nuevo, el joven rey tebano se muestra un celoso defensor de una moralidad tradicional que la religiosidad báquica hace estallar, y esa cerrazón le arrastra a la muerte. La razón de Penteo es demasiado limitada, y la ferocidad de Dioniso encuentra en él una excelente presa para su caza salvaje. Quienes se encierran en su sabiduría orgullosa y en una fe ciega en la razón y desdeñan los dones de Dioniso acabarán –según canta el coro– como Penteo, y no gozarán, como los más humildes, como las mujeres del tíaso dionisiaco, de los dones amables de Dioniso, esa dicha festiva de los devotos simples.

5

El rasgo distintivo entre griegos y bárbaros, en la concepción tardía del helenismo, fue la educación, la *paideía*, la *humanitas* ciceroniana, fundamentada en el manejo familiar de la tradición cultural griega, teñida de nostalgias clásicas. Esa comunidad de estudios ofrecía a todos los iniciados una base común, una herencia de saber y de sentir, que llevaba a superar otras diferencias de origen, clase social, raza, color de la piel, etc. Esa concepción es, desde luego una idealización de la realidad, sin duda, mucho más compleja y mucho más susceptible de modificaciones concretas en la realidad histórica y de condicionantes diversos en contextos muy variados. Pero ésta resulta, a la postre, la lección más interesante y más progresista del mundo antiguo. Al resaltar la importancia de la educación y la cultura, la *paideía*, como rasgo esencial de la identidad nacional, abrió las puertas a todas las gentes que quisieran incorporarse a ese helenismo de infinitas fronteras. Aunque muchas ciudades mantuvieran aún sus trabas cívicas, la teoría filosófica y el pragmatismo de Alejandro fundaron con su ideal fraterno y humanista la bella imagen del cosmopolitismo.

Apéndice I

La superioridad del varón griego se expresa también en la plástica que idealiza los

bellos cuerpos desnudos de los jóvenes ciudadanos. Este rasgo general del arte griego arcaico y clásico encuentra su expresión más acabada en la época clásica en los monumentos de la Atenas democrática. Por poner un famoso ejemplo, en los relieves del friso del Partenón. Esos cuerpos atléticos y perfectos de los atenienses, en lucha contra los centauros y las amazonas, o bien enfrentados a otros bárbaros menos mitológicos son un reflejo de los cuerpos de los ciudadanos entrenados en los gimnasios y palestras, y bien dispuestos para las luchas cuerpo a cuerpo en los campos de batalla.

Los bárbaros, en cambio, suelen presentarse vestidos con sus característicos ropajes. Del mismo modo también las mujeres van siempre muy arropadas en sus largos vestidos. Contrasta la desnudez masculina, que permite la exposición del cuerpo bien trabajado por los ejercicios, resultado notable de una cultura física espléndida, al servicio de la ciudad, con las figuras femeninas bien cubiertas de trapos y velos. También aquí se expresa plásticamente la oposición entre el mundo masculino, volcado hacia el exterior, y el femenino, doméstico y encubierto. Por otra parte, según los médicos griegos, la sangre del hombre era más cálida, y la de la mujer más frígida. Ellas necesitaban, por motivos de salud y de decencia, taparse y abrigarse. Los hombres, en la plenitud de su vigor y su belleza, mostraban su perfección física con orgullo y sin ningún recato. El cuerpo masculino desnudo era el mejor emblema de salud, fuerza viril y honrosa civilidad.

Como ha señalado Richard Sennet en su libro *Carne y piedra* las piedras de la ciudad eran el abrigo ideal del cuerpo perfecto de los ciudadanos atenienses. «El griego civilizado —escribe en p. 35— había convertido su cuerpo descubierto en un objeto de admiración. Para el antiguo ateniense, la exhibición de su cuerpo afirmaba su dignidad como ciudadano. La democracia ateniense daba gran importancia que sus ciudadanos expusieran con libertad sus opiniones, al igual que los hombres exponían sus cuerpos». Tal vez resulta discutible mucho de lo que dice R. Sennet, en su paralelismo forzado de la libertad de palabra y la desnudez del cuerpo, pero me parece muy claro el valor simbólico de esas representaciones de los bellos cuerpos desnudos. Siempre, cuando son figuras humanas, de héroes y hombres griegos, pero no de mujeres ni de bárbaros. En esas imágenes se reconocían los atenienses. Esas bellas figuras servían a la propaganda de su ciudad, en su proyección idealizada. El ideal de belleza clásico está en esos desnudos masculinos. Sólo más tarde se difunde el desnudo femenino, ya con un valor erótico y sin trasfondo político.

Apéndice II

Quisiera comentar brevemente un texto referente a la figura de Medea, la bárbara por excelencia, no en el drama de Eurípides, sino en el poema helenístico de Apolonio de Rodas, *Argonautiká* o *El viaje de los argonautas*. El poema reelabora sutilmente la antigua trama épica, colocando en el centro del relato épico el amor de Medea por Jasón. Recordemos que, escrito en época helenística, en el siglo III a. C., después de Alejandro y en la cosmopolita Alejandría, el autor no pone énfasis en la distinción entre griegos y bárbaros. (Tampoco Homero lo hacía, por otras razones).

Los dos pasajes que voy a exponer revisten una importancia singular, si atendemos a sus efectos irónicos (están en III 997-1005, y 1096-1101). En ellos Jasón, para convencer a Medea, evoca la figura de la mítica Ariadna, pero muy ladinamente

silencia o encubre el final de su relación con Teseo. Tras comentar que él le dará todo su afecto y una hermosa gloria, y todos los griegos, los héroes y sus familias, mostrarán su gratitud y celebrarán su benévolo socorro, añade el ejemplo:

«Ya en cierta ocasión también a Teseo lo libró de sus funestas pruebas una doncella hija de Minos, la bondadosa Ariadna, a quien alumbrara Pasífae, hija de Helios. Pero ella además, una vez que Minos hubo calmado su cólera, abandonó su patria con él a bordo de su nave. A ella incluso los propios inmortales la amaron y en medio del éter, como signo suyo, una corona estrellada, que llaman de Ariadna, gira toda la noche entre las constelaciones celestes. Así mismo tú obtendrás la gratitud de los dioses, si salvas tamaña expedición de hombres notables. Pues en verdad, por tu belleza, pareces brillar con amables bondades».

Más adelante, cuando ya Medea ha prometido su apoyo, seducida por la bella presencia y las promesas de Jasón, vuelve él a insistir en el ejemplo de Ariadna, de comprobada eficacia, puesto que Medea se ha interesado expresamente por el caso de esa prima suya cuya historia ignora: «Háblame de esa joven que nombraste, nacida de Pasífae, que es hermana de mi padre»(1075-6).

Le cuenta él entonces la primera parte del mito, abreviado y suavemente manipulado, concluyendo: «Pero, ¿por qué te hablo de todas esas cosas vanas, de nuestra morada y de la famosa Ariadna, hija de Minos, -con ese ilustre nombre llamaban a aquella doncella amable por la que me preguntas-? Pues, ojalá que, como entonces Minos se puso de acuerdo con respecto a ella, así tu padre con nosotros acorde estuviera.» (1097-1102)

Replica Medea ingenuamente que su padre no respeta pactos y será mucho más agresivo que el prudente Minos. Pero queda subyugada por las promesas del héroe de llevarla consigo a su patria y convertirla en su esposa. Para engatusar a Medea Jasón cuenta a su favor con un detalle decisivo. La princesa de la Cólquide no sabe el final del relato mítico ignora cuán parecida va ser su historia a la de Ariadna. Como ella traidora a su familia, causante de la muerte de su hermano para salvar al extranjero, también ella será mucho más tarde abandonada por él, como Ariadna lo fue rápidamente por el astuto Teseo. Jasón se ha aprovechado de su ignorancia para manipular arteramente el relato mítico propuesto como un ejemplo fascinante. Es una muestra más del talante cínico de este hábil seductor de mujeres.

Pero, por otro lado, la ignorancia de Medea nos parece muy indicativa: revela, en efecto, su condición de extranjera al mundo griego, puesto que lo que define en principio a un griego es el conocer su lengua y *su mitología* común. Que Medea ignore el mito de Teseo y su salvadora cretense, a pesar de tratarse de una historia de su prima, muestra que es una ingenua bárbara. Y ese desconocimiento del final mítico, que la lleva a caer en la trampa, revela su marginación de la tradición cultural mítica, tan esencial en la educación antigua. El final de Medea será semejante al de Ariadna, cuyo destino repite. Pero mucho más trágico, puesto que Jasón la abandonará, como hizo Teseo con su prima, la hija de Minos, pero no en el viaje de regreso a la patria, sino mucho más tarde, en Corinto. Jasón es un personaje épico muy distinto de Teseo, héroe mucho más afortunado y decidido, pero en esta relación con la princesa enamorada y fugada con él de la Cólquide, se comporta de modo paralelo, al abandonarla para conseguir un trono, sólo que lo hace con un retraso muy perjudicial. Tanto para él como para Medea.

Si Medea se hubiera sabido el mito de Teseo y Ariadna, no se habría dejado engastar por Jasón. En su desconocimiento de la mitología revela su condición de bárbara, y de ahí su debilidad frente al artero héroe griego. La mitología formaba parte de la *paideia*, lo que, en definitiva, marca –a los ojos del poeta helenístico– la distinción entre griegos y bárbaros. Medea, la joven ingenua, la bella enamorada, es en ese respecto, una pobre bárbara.

Nota bibliográfica

- Bacon, Helen, *Barbarians in Greek Tragedy*, New Haven, 1961
 Baldry, H.C., *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, 1965
 Bartra, Roger, *El salvaje en el espejo*, Era, México, 1992
 Basles, Marie-Françoise, *L'étranger dans la Grèce antique*, Les Belles Lettres, París, 1984
 Cantarella, Eva, *La calamidad ambigua*, Clásicas, Madrid, 1991
 Cassin, Barbara, (ed.), *L'animal dans l'antiquité*, Vrin, París, 1997
 Daraki, Maria, *Dionysos et la Déesse Terre*, París, Arthaud, París, 1985
 Dhile, Albrecht, *Die Griechen und die Fremden*, Beck, Munich, 1994
 García Gual, Carlos, «La visión de los otros en la Antigüedad clásica» en *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, I, Siglo XXI, 1992
 García Gual, Carlos, «La utilidad de los bárbaros», en *Claves*, 5, 1990
 García Gual, Carlos, «Las últimas tragedias de Eurípides», *Figuras helénicas y géneros literarios*, Mondadori, Madrid, 1993
 Hall, Edith, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Clarendon Press, Oxford, 1989
 Iriarte, Ana, *Las redes del enigma*, Taurus, Madrid, 1990
 Kristeva, Julia, *Etrangers à nous-mêmes*, Fayard, París, 1988
 Loraux, Nicole, *Les enfants d'Athéna*, París, Maspéro, París, 1981 (2a, 1990)
 Moreau, Alain, *Le mythe de Jason et Médée. Le va-nu-pied et la sorcière*, Les Belles Lettres París, 1994
 Mossé, Claude, *La mujer en la Grecia clásica*, Nerea, Madrid, 1990
 B. Pomeroy, Sara, *Diosas, rameras, esposas y esclavas*, Akal, Madrid, 1990
 Reverdin, Olivier, (ed.), *Grecs et barbares*, «Entretiens de la Fondation Hardt», 8, 1962
 Ribeiro Ferreira, José, *Hélade e Helenos. Génesis e Evolução de um Conceito*, Coimbra, 1992
 Sala, Rosa, *Civilización y barbarie en Medea*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Barcelona, 1998
 Schofield, M., *The Stoic Idea of the City*, Cambridge, 1992
 Sennet, Richard, *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Alianza, Madrid, 1997
 Tyrrell, W.B., *Las amazonas. Un estudio de los mitos atenienses*, FCE, México, 1994
 Vernant, Jean Pierre, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre dans la Grèce ancienne*, Gallimard, París, 1989
 Wulff, Fernando, *La fortaleza asediada*, Universidad, Salamanca, 1998