

## LA FUNCION REAL EN LA MITOLOGIA TARTESICA. GARGORIS, HABIS Y ARISTEO

*José Carlos Bermejo Barrera*

Es un hecho bien conocido que Justino, el epitomador de Trogo Pompeyo, nos ha conservado la narración del único mito conocido de las religiones de la Hispania Primitiva, mito que es clasificado por algunos autores como no indoeuropeo porque pertenece a la Cultura Tartésica<sup>1</sup>. Dejando a un lado los problemas enormemente complejos que plantea una clasificación de los mitos en grupos de indoeuropeos y no indoeuropeos<sup>2</sup>, conviene destacar que el criterio utilizado para llevar a cabo esta clasificación (un supuesto previo al análisis del mito, partiendo de consideraciones tomadas de la cultura a la que pertenece) es el que se ha aplicado en la mayoría de los casos al análisis del mito que vamos a tratar, por lo que la mayor parte de sus interpretaciones son de naturaleza euhemerística y se limitan a deducir el tránsito de un estadio cultural a otro más avanzado, partiendo del examen del texto de Justino.

---

1. Por ejemplo, J. M.<sup>a</sup> Blázquez: *Religiones Primitivas de Hispania. I. Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid, 1962, p. 223. El mito es narrado por Justino en XLIV, 4, 1.

2. En efecto, ¿qué condiciones debe cumplir un mito para poder ser llamado indoeuropeo? Puede exigirse, en primer lugar, que describa la estructura trifuncional indoeuropea. Pero si aplicamos este criterio con carácter excluyente, entonces la mayor parte de los mitos griegos y romanos no serían indoeuropeos, lo que, evidentemente, es falso. Por otra parte, si aceptamos que estos mitos son indoeuropeos, ¿puede afirmarse que cualquier otro similar a ellos también lo es? Si la cultura a la que pertenece es indoeuropea, la respuesta es indudablemente afirmativa, pero si no lo es la cuestión reviste mayor complejidad, como se podrá ver en este caso, y esa misma complejidad constituye casi una prueba de la escasa validez de tales clasificaciones.

Entre estas interpretaciones cabe destacar la elaborada por J. Caro Baroja, expuesta en diversas ocasiones a través de sus distintas obras. Partiendo en todas ellas del principio que afirma que «las leyendas sintetizan la Historia»<sup>3</sup>, interpreta el mito, señalando sus semejanzas con los mitos de otros reyes históricos o legendarios, como un esquema de evolución económica similar al de Dicearco, según el cual la humanidad pasó por tres fases: recolectora, pastoril-recolectora y agrícola con arado. Dentro de este esquema el mito de Gargoris y Habis representaría el paso de una cultura primitiva a otra superior, situable hacia el final de la Edad del Bronce. Esta interpretación ha sido retocada por su autor en otro trabajo posterior en el que desarrolla una comparación con otras monarquías legendarias, entre las que incluye alguna griega, como la de Teseo, indicando que es un hecho común a muchas de ellas el origen divino, a través de la figura de un rey, del empleo del arado y de la yunta de bueyes, así como el cultivo de ciertas plantas. La institucionalización de estos usos agrícolas, señala Caro Baroja, está asociada muchas veces al establecimiento de las leyes y la ordenación de la sociedad<sup>4</sup>. Igualmente, en un primer momento Caro Baroja relacionó el incesto que aparece en el mito con el recuerdo de un antiguo matriarcado<sup>5</sup>; sin embargo, en sus últimas interpretaciones él mismo ha abandonado tal hipótesis.

También ha tratado el problema de las dinastías divinas tartésicas J. Maluquer<sup>6</sup>, quien sitúa a Gargoris y Habis como miembros de una segunda monarquía tartésica que, en su opinión, «parece corresponder a una tradición más antigua en el Próximo Oriente, anterior a la aparición de los pueblos indoeuropeos»<sup>7</sup>, y que contrastaría con la dinastía de Gerión, similar a las indoeuropeas con-

3. *La «realeza» y los reyes en la España Antigua*, Cuadernos de la Fundación Pastor, 17, Madrid, 1971, p. 108.

4. El primer estudio al que hacemos referencia es el expuesto por Caro Baroja en *Los Pueblos de España*, Barcelona, 1946, pp. 121-122; posteriormente ha vuelto a tocar el tema en *La «realeza»...*, pp. 103-108 y 119-120, donde niega con gran acierto toda validez histórica al mito de Gerión.

5. Compartió esta opinión Pia Laviosa Zambotti, *España e Italia antes de los Romanos*, Madrid, 1955, p. 232, y posteriormente la admitió Blázquez, *op. cit.*, p. 6, y *Tartessos y los orígenes de la colonización fenicia en Occidente*, Salamanca, 1975, p. 56. En ambas obras admite, en líneas generales, la teoría de Caro Baroja (véase sobre todo la primera de las citadas, en la que recoge opiniones de algunos otros autores en este mismo sentido).

6. *Tartessos. La Ciudad sin historia*, Barcelona, 1970, pp. 37 ss.

7. J. Maluquer, *op. cit.*, p. 43.

tinenciales<sup>8</sup>. La unión del mito indoeuropeo y el oriental correspondería, para Maluquer, a la realidad cultural y social tartésica.

Hasta ahora hemos examinado una serie de interpretaciones del mito caracterizadas por el rasgo común de que todas ellas lo analizan desde un punto de vista exterior al mismo, y sin centrarse para nada en su estructura. En este sentido ha significado una gran aportación para el estudio de nuestro mito el trabajo que sobre él ha realizado J. M. Pérez-Prendes<sup>9</sup>, el cual, a pesar de lograr algunos aciertos en el análisis mitológico, incurre en una serie de imprecisiones por utilizar directamente para la realización de sus comparaciones el material mítico analizado por C. Lévi-Strauss en sus *Mitológicas*. Así, por ejemplo, al realizar la tabla de las oposiciones binarias que constituyen la estructura del mito no se preocupa de comprobar si algunas de las oposiciones que describe son propias de la estructura del mito o se hallan únicamente en la mente del autor que lo analiza, como es el caso de la oposición 5 // 20, o «Gargoris manda asesinar a su arbitrio // Habis prohíbe los trabajos propios de esclavos»<sup>10</sup>. Según Pérez-Prendes, aquí se contraponen la esclavitud de sus súbditos por parte de Gargoris, que los asesina a su antojo, con la liberación que de ellos lleva a cabo Habis al prohibirles los trabajos propios de los esclavos. Esta oposición es artificial y no se encuentra en modo alguno especificada en el texto de Justino, pues si bien es cierto que el autor latino señala que Habis estableció las leyes, afirma, al referirlo, que el rey *barbarum populum legibus uinxit*, lo que indica una relación de fuerza del monarca con respecto al pueblo. Por otra parte Justino no afirma que Gargoris asesinase a sus súbditos, ni que los esclavizase, sino solamente que quería deshacerse de aquel hijo suyo producto de un incesto.

La contraposición entre el rey arbitrario y tiránico y el rey legislador no es por lo tanto válida al realizar el análisis de este mito, y lo mismo puede decirse de la contraposición que realiza entre la

8. En este punto Maluquer sigue a A. Schulten, *Tartessos*, Madrid, 1945, pp. 73 ss., quien euhemeriza el mito griego de Gerión para aplicarlo a Tartessos. La validez de esta interpretación fue ya justamente criticada por Caro Baroja, como indicamos. Por otra parte, la hipótesis de Maluquer en favor de la filiación oriental del mito de Gargoris, basándose en una comparación con el mito de Ciro —comparación que ya realiza el propio Justino—, no es válida, como luego veremos.

9. *El Mito de Tartessos*, Revista de Occidente, mayo, 1974, pp. 183-203.

10. *Op. cit.*, pp. 188-189 y 192.

miel y su recolección y la agricultura. En efecto, esta última oposición se basa en la idea histórica, compartida por Pérez-Prendes, que hace de la recolección y la producción de alimentos dos estadios culturales sucesivos y contrapuestos, como queda claro cuando afirma que Habis «es la encarnación del neolítico transformador»<sup>11</sup>, y que el invento de Gargoris es «de una mecánica próxima a la del cazador y lejana»<sup>12</sup>, aun cuando la realidad es que, si atendemos al texto de Justino, en cierto modo debemos calificar también a Habis como cazador, pues es criado por una cierva y, en la primera fase de su vida, vive en el bosque y es respetado por los animales salvajes, al igual que otros muchos héroes y divinidades cazadoras, como, por ejemplo, Artemis.

A nivel general Pérez-Prendes afirma que «en cuanto a su estructura real, el mito tartésico describe y valora el tránsito del estado de naturaleza al estado de cultura»<sup>13</sup>, siendo la naturaleza lo no elaborado (la miel, por ejemplo, a nivel culinario), y la cultura lo elaborado. Esta distinción sin embargo es demasiado tajante, puesto que ni en la mitología americana estudiada por C. Lévi-Strauss ni en otra mitología mucho más próxima a la tartésica, la griega, la miel es un producto totalmente natural, sino que lleva ya en sí un cierto grado de elaboración, pues, como ha señalado Marcel Détéienne al tratar este problema, «entre la terre sauvage et la terre cultivée, la ligne de séparation n'est pas seulement dessinée par la culture des plantes. La vie cultivée ne peut s'instituer que dans les limites déjà tracées par un partage plus ancien, qui s'opère entre plantes crues et plantes cuites. En autres termes, l'agriculture ne peut «adoucir» que les plantes déjà préalablement sujettes á coction, elle ne peut cultiver que les espèces qui, d'une certaine manière, font déjà partie de la culture»<sup>14</sup>. Y esto es lo que ocurre en realidad con la miel, ya que es un producto natural no

11. *Op. cit.*, p. 193. Califica igualmente a la figura de Gargoris como antineolítica (*ibid.*, p. 194), y realiza una comparación con un mito brasileño, llegando a contraponer «humanos que se portan como animales // animales que se portan como humanos», a pesar de que Justino no califica como animal la conducta de Gargoris ni como humana la de los animales que actúan en el mito. Este caso concreto ilustra claramente un trasplante de las ideas del autor que estudia el mito a la estructura del mismo, en la que están realmente ausentes.

12. *Op. cit.*, p. 193.

13. *Op. cit.*, p. 201.

14. *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, 1972, p. 32. Conviene señalar que Pérez-Prendes recurre al método estructural, pero sin tener en cuenta los análisis de las mitologías del Mundo Antiguo —mucho más próximas a la tartésica que las americanas— realizados mediante dicho método.

crudo, pues no necesita de cocción para su consumo, por lo que en dicho sentido es mucho más cultural que el cereal sembrado<sup>15</sup>.

Queda claro entonces que para realizar un análisis estructural del mito es necesario, en primer lugar, partir del contexto económico, social y cultural en el que se inscribe el mito, y en segundo lugar, y consecuentemente, que no debemos buscar en la estructura del mito ideas y conceptos elaborados a priori a partir de una teoría histórica o antropológica, sino tratar de analizar los elementos que constituyen el mito y sus agrupaciones, teniendo en cuenta el hecho de que están inmersos en las coordenadas generales de una mentalidad diferente a la nuestra.

Partiendo de estos principios, ¿cómo es posible analizar el mito de Gargoris y Habis? En realidad el problema es bastante complejo porque el mito narrado por Justino está incompleto. En él aparecen dos tipos de reyes opuestos, aunque también complementarios y más semejantes entre sí de lo que hasta ahora se ha venido afirmando<sup>16</sup>, pero no una teoría completa de la realeza; se menciona igualmente un insecto, la miel y diversos animales (perros, cerdos, una cierva y diversas fieras), pero sin indicar nada acerca de su naturaleza, citándolos únicamente de un modo incidental. Y lo mismo ocurre con el arado y el cultivo del trigo, a pesar de que aparecen en relación con las leyes, la cocción de los alimentos, la división en *urbes* y la institucionalización de la esclavitud, por todo lo cual no es posible profundizar directamente en el análisis del mito.

Ahora bien, si consideramos algunos hechos míticos griegos, presentes en la mente de Justino, como lo indica su mención de los Curetes, podremos comprender mucho más ampliamente el sig-

15. En este mismo sentido Pérez-Prendes (*op. cit.*, p. 200) califica el incesto de Gargoris como una vuelta a la naturaleza, basándose en la teoría de Malinowski, que afirma su incompatibilidad con la cultura, a pesar de que Justino tampoco indica nada en este sentido.

16. En efecto, Gargoris es un rey de los curetes: *Saltus uero tartessorum... incoluere Curetes, quorum rex uetustissimus Gargoris*. Estos seres viven, como Habis, en los bosques, practican la caza, y en tanto que están sujetos a una iniciación, se asemejan a los animales salvajes, con los que se cría el rey que instituirá la agricultura cuando abandone los bosques.

Sobre los Curetes como adolescentes guerreros y sus iniciaciones, vid. Henri Jeanmaire, *Couroi et Couretes, Essai sur l'education spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, 1939, y Angelo Brelich, *Paidés e Parthenoi*, Roma, 1969. J. Caro Baroja (*La «realeza»...*, p. 104, n. 11) indica que para Diodoro (V, 65, 1-4) los Curetes, que vivían en bosques, fueron los primeros, entre otras cosas, en recoger la miel y practicar la caza con arco; no obstante, no desarrolla en absoluto el tema y se limita a indicar que, «en todo caso, la leyenda nos lleva al mundo cretense», lo que, evidentemente, es muy vago.

nificado del mito. Ya hace algún tiempo Schulten indicaba la semejanza entre la figura de Gargoris y la de Aristeo<sup>17</sup>; partiendo de esta indicación expondremos a continuación una serie de hechos que aclararán el significado de nuestro mito.

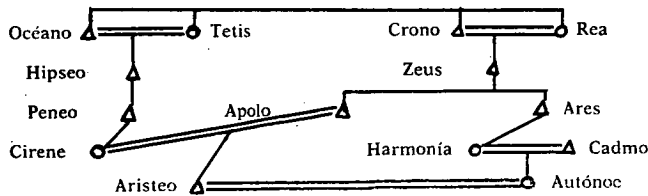
Dentro de la historia mística de la casa real de la ciudad griega de Tebas nos encontramos con que, después que el fundador de la ciudad ha establecido la realeza y la función soberana tras realizar una serie de pruebas, recurre a realizar una alianza matrimonial entre una de sus hijas, Autónoe, y un rey muy especial, Aristeo, hijo de Apolo y de la ninfa Cirene. Este matrimonio se incluye dentro de una serie de alianzas que realiza la familia real tebana con otros reyes y con distintos personajes de las demás funciones sociales<sup>18</sup>, y morfológicamente consiste en una unión entre un tío y su sobrina, al igual que la llevada a cabo por Apolo y Cirene<sup>19</sup>.

Dejando a un lado los problemas del parentesco mítico, de poco interés en el presente estudio, nos centraremos en la figura de Aristeo. Su caso no es nada simple, pues aunque su pertenencia a la Función Soberana es muy clara —es educado por las Musas o las Horas, personajes íntimamente ligados a la realeza de Zeus, que es la realeza por excelencia—, también posee relaciones con las demás funciones, puesto que las Ninfas le enseñaron el cultivo de la vid, el aprovechamiento de la leche y la apicultura, y él enseñó

17. *Tartessos*, pp. 213. A pesar de que su tratamiento de todos los mitos es exclusivamente euhemerístico, Schulten logró algunos aciertos parciales en sus análisis, como ocurre en el presente caso y en la comparación de la exposición de Habis con la de otros reyes; no obstante, cerró dos posibles vías de investigación de este mito al limitarse a afirmar que la miel era un producto importante en Turdetania y que la cierva era un animal sagrado para los Iberos y los Lusitanos, pueblo que mantuvo intensos contactos con la Turdetania (sobre este último punto, vid. A. Schulten, *Sertorio*, Barcelona, 1949, pp. 80-81). Ambas cosas son, claro está, ciertas, pero con afirmarlo simplemente no se explica su significado.

18. Sobre la historia de esta familia y sus alianzas matrimoniales véase Francis Vian, *Les Origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963, y nuestro libro: *Mito y Parentesco en la Grecia Arcaica*; Madrid, 1979, pp. 39-44. Sobre Aristeo vid. también: M. Détienné: *Orphée au miel*, en: *Faire de l'histoire III*, Paris, 1974.

19. En efecto, la genealogía es la siguiente:



Este matrimonio y su equivalente, el matrimonio entre primos, es utilizado constantemente a lo largo de la historia de dicha familia real y en el Ciclo Tebano; puede verse un tratamiento de este tema en mi libro citado.

estas artes a los hombres. A su muerte fue divinizado, como los demás miembros de la familia de Cadmo, y se le atribuye también la fundación de colonias tras la muerte de su hijo Acteón, el cazador<sup>20</sup>; la fundación de colonias por reyes y sus descendientes está ampliamente difundida en el mito griego y se aplicó también al caso tartésico con Norax, el hijo de Gerión, fundador de la ciudad de Nora, en Cerdeña<sup>21</sup>.

Pero Aristeo no sólo fue el inventor de esas técnicas agrícolas, sino también de algunas otras relacionadas con la caza a través de su madre Cirene; por ello será conveniente desarrollar ampliamente el mito de este rey y el de su madre. Una extensa narración del mismo la encontramos en Apolonio de Rodas (*Argonáutica*, II, 502/524), según el cual Cirene, cuando era doncella, guardaba el ganado de su padre (actividad anormal en una doncella; su práctica da a Cirene el status de *koré*). Un día Apolo la vio y se enamoró de ella, la raptó y se la llevó a Libia, donde dio a luz a Aristeo, llamado el *cazador* y el *pastor*, que fue criado primero por Quirón, lo que es característico de los *kouroi*, puesto que este centauro vive en el bosque y por sus conocimientos representa el papel de mediador entre la naturaleza y la cultura; y tras completar su educación con él pasó Aristeo a ser criado por las Musas. Al finalizar su educación llegó este héroe a conocer el arte de la *adivinación* y la *iátrica*, y se dedicó a cuidar de su ganado hasta que, por orden de su padre, dejó Ftia y se estableció en Ceos.

Según Nono, Aristeo fue el primer marido de una de las hijas de Cadmo, quien lo aceptó como yerno porque Aristeo conocía el arte de alimentar a muchos (*Dionysiaca*, V, 218/219): οὐ μὲν Ἀγηνωρίδης πολυφερβέος ἴδιμονα τέχνης | γαμβρὸν ἔχειν ἀπέειπε, βιοσσοῦν υἱεᾶ Φοίβου. Aristeo, dice Nono, conocía todas las técnicas de la caza, y sabía buscar la presa tan hábilmente como un perro; con su matrimonio aportó a los hombres la *apicultura*<sup>22</sup>, un invento suyo que desarrolló al crear la técnica de ahuyentar a las abejas

20. Para el primero de estos puntos véase Pausanias VIII, 2, 4, y X, 17, 3 acerca del segundo de ellos.

21. Ver Schulten, *Tartessos*, p. 215; Maluquer, *Tartessos*, p. 40, y J. M.<sup>a</sup> Blázquez, *Tartessos*, p. 57. Todos ellos interpretan el mito euhemerísticamente. Ahora bien, dado que, como correctamente ha señalado Caro Baroja, *La «realidad»...*, pp. 119 ss., el mito de Gerión no tiene nada de tartésico, sino que es únicamente un mito griego localizado en el Occidente, considerar a Norax en nuestro análisis carecería de sentido.

22. *Dionysiaca*, V, 225-229 y 242-258.

con fuego para extraer la miel del panal; fue además el inventor del *aceite de oliva*, al ocurrírsele exprimir la aceituna. Poseía un control sobre la prosperidad del ganado, así como grandes rebaños, aceite y miel, que incorporó al pueblo de Tebas con su matrimonio <sup>23</sup>. Inventó también la flauta de Pan, y poseía la capacidad de curar la peste.

De él y Autónoe nace, tras la boda descrita por Nono <sup>24</sup>, Acteón, un joven demasiado apasionado por la caza hasta que encontró la muerte a manos de Artemis, quien, como castigo por haberla visto desnuda en el baño, lo transformó en un *ciervo*, al que devoraron sus propios *perros* <sup>25</sup>.

Según Nono (*Dion.* XIII, 300/305) el poder mántico de Aristeo se lo había concedido el propio Apolo, su padre, quien le había dado asimismo su arco y la capacidad de manejarlo. El uso del arco es también característico de los curetes, y se halla vinculado a la práctica de la caza en el bosque. En el mito tartésico no aparece asignado a ninguno de los dos reyes, pero es lógico asociárselo a ellos, dado que Gargoris y los Curetes practican la caza, práctica que aparece indicada por Justino al afirmar que Habis fue cazado a lazo (*ad postremum laqueo captus regi dono datus est*), y entregado como regalo a Gargoris.

La caza con lazo es un tipo especial de actividad, pues supone la utilización del *engaño*. Esta actividad fue también propia de Aristeo, quien llegó a cazar incluso sin armas porque había aprendido los ardidés del *perro*: *καὶ δολίης δεδάηκε πολύπλοκά δίκτυα τέχνης καὶ σταλίκων τύπον ὀρθόν* <sup>26</sup>. El cazador y el *kouros* que vive en el bosque se asocian entonces también con el perro; Gargoris utiliza al perro en la caza, y este animal alimenta a Habis al ser excluido del grupo social.

Por su capacidad de inventar técnicas agrícolas y cinegéticas Aristeo aparece como un personaje dotado de *mētis*, y esta cualidad se verá obligado a utilizarla en otro episodio de su mito relacionado

23. *Dion.*, V, 258-267.

24. *Dion.*, V, 280-286.

25. Estos *kouros* y *korai* cazadores aparecen siempre asociados con el ciervo, al igual que Artemis. Pausanias (X, 30,5) describe a Acteón y Cirene unidos con un ciervo al explicar una pintura de Polignoto.

26. Nono, *Dionysiaca*, V, 233-234.



con la miel<sup>27</sup>, episodio que se encuentra en Virgilio<sup>28</sup> y Servio<sup>29</sup> y pone a Aristeo en estrecha relación con las abejas. Dicen estos dos autores que Aristeo quiso un día amar a Eurídice, la esposa de Orfeo, pero ella no accedió a su propuesta e inició la huida; en su carrera resultó mordida por una serpiente y encontró la muerte, lo que enfureció a las Ninfas, que mataron entonces a todas las abejas de Aristeo. Este pidió a su madre, que lo remitió a Proteo, que le ayudase, y este último personaje, después de ser atrapado mediante un *engaño* por parte de Aristeo, le indica el medio por el que puede recuperar sus abejas. Lo pone así en práctica y sacrifica cuatro toros, de cuyos costados nacen nubes de abejas que forman un enjambre en un árbol.

Aristeo está pues estrechamente unido a las abejas, como lo estaba a las Musas, quienes a su vez se encontraban también asociadas a estos insectos. Este rey pertenece pues a la Iª Función por su asociación con el canto, con la actividad oracular y por su cometido de gobernante, así como por sus facultades iátricas, pero pertenece también a la IIIª por su relación con la fecundidad. Ahora bien, la fecundidad con la que se relaciona Aristeo es de un tipo muy especial, ya que no se trata de la fecundidad de los campos, la *agrícola*, sino únicamente de la de los animales: los distintos tipos de ganado por una parte, y las abejas por otra. Para el desarrollo de estas riquezas no es necesario el trabajo, como en el caso del cereal, sino únicamente la protección de los dioses.

Aristeo es un rey que da la fecundidad, un rey similar a Cronos, el rey de la Edad de Oro hesiódica; concede una fecundidad gratuita y no utiliza nunca el trabajo, sino que fundamentalmente es un inventor que actúa con gran astucia. También en este sentido podemos asociar a Gargoris con Aristeo, pues en su reinado cazan con trampas los curetes y obtienen, es de suponer que mediante alguna astucia, la miel, pero nunca aran la tierra. Esto no se debe a que

---

27. El mito de Aristeo es bastante antiguo; se halla ya ampliamente desarrollado por Píndaro (*Pyth. IX*), el cual nos describe a Cirene como una joven *anormal*: no le gustaba tejer ni permanecer en el hogar, sino manejar la espada y la jabalina y cazar las fieras que atacaban a los rebaños de su padre; narra igualmente la historia del rapto libio y el nacimiento de Aristeo, que pasará a ser arrebatado por Hermes y criado por Ge y las Horas, que lo alimentarán con el néctar y la ambrosía y le concederán la inmortalidad. Y termina Píndaro por describirlo como protector de pastores y cazadores.

28. *Geor.*, IV, 317-566.

29. *Ad Verg. Georg.*, IV, 317.

Gargoris sea anti ni preneolítico, sino a que su reinado supone en cierto modo un estado ideal, utópico, del grupo social<sup>30</sup>, y expresa un elemento importante de la estructura social: la *iniciación*, a través de las figuras de los curetes y de la caza. Ahora bien, conviene matizar esta afirmación. Gargoris no se inicia ni los curetes tampoco, pues ellos indican constantemente la figura del joven que se somete a ese rito, pero ambos expresan ese estadio de la vida humana dentro de un tipo de sociedad que no es cazadora, sino agrícola, pues sería absurdo que una sociedad de cazadores marginase al cazador, por el hecho de serlo, tal como el mito griego y el tartésico marginan a los *kouroi*<sup>31</sup>.

El *kouros*, al estar temporalmente segregado del grupo social, debe abstenerse de toda actividad sexual, y si la practica lo hará de un modo desordenado y con consecuencias funestas. Así, por un exceso sexual encuentra la muerte Acteón, el *kouros* hijo de Aristeo, y del mismo modo resulta desordenada la actividad sexual de Gargoris, debido a su naturaleza curética. Este es el sentido de su incesto y no el indicado por Pérez-Prendes; y a partir de este acto nacerá un nuevo rey que instituirá otros elementos de la estructura social, complementarios de los descritos hasta ahora. Pero antes de pasar a examinar los aspectos de la realeza descritos por la figura de Habis es conveniente completar, mediante la figura de Aristeo, el análisis de la figura de su predecesor, Gargoris.

Aristeo utiliza la *mētis* en casi todas sus actividades y este uso lo define como perteneciente al grupo de los Soberanos de la Primera Función<sup>32</sup>, pero a la vez es un *kouros* temporalmente, que se integra en la sociedad, al contrario que su hijo Acteón y su madre Cirene, y por ello su misión mítica, como la de Gargoris, rey y

---

30. Ya Caro Baroja, *Los Pueblos de España*, p. 122, gustaba de compararlo con Saturno.

31. Sobre el *kouros* como cazador y guerrero marginado y anti-agrícola ver P. Vidal-Naquet, *Le Philoctète de Sophocle et l'éphébie*, *Annales E.S.C.*, 1971, pp. 623-628, y Alain Schapp, *Représentation du territoire de Guerre et du territoire de Chasse dans l'oeuvre de Xénophon*, en *Problèmes de la Terre en Grèce Ancienne*, Paris, 1973, pp. 37-321, además de la bibliografía citada. El segundo de estos autores analiza el significado social de la caza, que aparece concebida en esta obra como una guerra contra los animales situados fuera del espacio civilizado, del espacio cultivado.

32. Sobre esta cualidad en la mitología griega y su asociación con el poder real, ver J. P. Vernant y M. Détienne, *Les ruses de l'intelligence. La métis des grecs*, Paris, 1974.

*kouros* a la vez, es integrar en la Cultura, a través de la astucia, productos naturales, como, por ejemplo, la miel, el aceite y parcialmente la caza<sup>33</sup>. Conviene centrar nuestra atención por un momento en uno de estos productos, la *miel*, pues es un artículo muy especial que posee una gran cantidad de aplicaciones médicas y de otro tipo<sup>34</sup>.

Además de por sus propiedades curativas la miel se halla asociada a la Primera Función en tanto que es un producto elaborado por las abejas, animales de las Musas<sup>35</sup>, que son quienes, además de cantar el poder de los reyes divinos, conceden a los humanos —sobre todo a los reyes— la capacidad de apaciguar a la Asamblea con sus dulces palabras, como indica Hesiodo al hablar del buen rey<sup>36</sup>. La palabra dulce del rey concilia los ánimos en la Asamblea, y constituye así un elemento fundamental para poder ejercer un buen gobierno. Por esta razón el producto dulce por excelencia, la miel, poseerá una representación muy especial en el mito griego.

En primer lugar, la miel era considerada como el mejor y el más dulce de los alimentos que posee el hombre<sup>37</sup>: τῶν καρπῶν τὸν ἄριστόν τε καὶ γλυκίστον ἐν ἀνθρώποις παρασκευάζον, τὸ μέλι. La abeja que es quien la suministra, es un animal que nace de la *putrefacción* de la carne de un animal agrícola, el animal de labor por excelencia: el buey. Esta forma de nacimiento es común entre los insectos, no sólo para Virgilio y Eliano, sino también para Aristóteles (*De gen. anim*, I, 16 [721a]). La abeja nace de lo pútrido, de la corrupción de la carne del buey muerto, y, sin embargo, es un animal casi sagrado, pertenece a las Musas y, como ellas y las cigarras, forma coros y ama el canto. La abeja es un animal trabajador<sup>38</sup> que aborrece la indolencia, ama y practica la geometría, siendo además adivina-meteoróloga, y socialmente muy ordenada: regula el número de miembros de sus grupos y, si en ellos se produce un

33. Por ello no puede considerarse a Gargoris como representación de la Naturaleza, sino como mediador entre ésta y la Cultura.

34. Citadas por Dioscórides, *De mat. medica*, II, 74. La miel, como otros productos, es térmica, posee la propiedad de facilitar la cocción interna que realiza de distintas formas el organismo, y mezclada con la planta *Iris recompone la carne*.

35. Ver W. F. Otto, *Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens*, Düsseldorf, 1955 (reed. Darmstadt, 1961), pp. 60 ss.

36. *Theog.* 84: τοῦ δ' ἔπει' ἐκ στοματος ρεῖ μελιχα.

37. Eliano, *De nat. anim.*, II, 57.

38. Eliano, *De nat. anim.*, V, 12.

crecimiento excesivo, una determinada parte de insectos se disgrega para formar colonias<sup>39</sup>.

Las abejas poseen un rey<sup>40</sup>, que es indispensable para mantener el orden de su grupo, y tras cuya muerte se siembra la confusión general<sup>41</sup>. De la abeja se dice que es muy casta, aunque *καὶ μελίττας δέ τινας ἐροτικὰς εἶναι πέπυσμαι, εἰ καὶ αἱ πλείους σωφρονοῦσιν*<sup>42</sup>.

La abeja, claramente asociada a la Primera Función, nace de la putrefacción, pero recompone la carne y concede su fruto —la miel— mediante el fuego, que es lo más opuesto a la putrefacción por estar asociado en el mito griego a lo seco, lo cálido y lo incorruptible<sup>43</sup>. El animal pasa entonces, unido a su producto, de lo podrido a lo quemado, y por ello la miel, fruto nacido de un animal y producto elaborado por la propia Naturaleza y en el exterior del grupo social, posee un status muy especial, ya que no es ni seca ni húmeda, ni las dos cosas a la vez, como muchos frutos, sino que nacida de lo podrido, categoría que no abarca ningún producto natural, pasa a lo quemado, categoría a la que le ocurre lo mismo. Y, al contrario que las plantas, no es ni cruda ni cocida<sup>44</sup>.

La miel, como la abeja, posee un status ambiguo y especial por sus propiedades naturales, y por ello ocupa un lugar excepcional, apareciendo unida al poder real<sup>45</sup>. La abeja y la miel se hallan asociadas a la realeza de forma doble, pues por una parte se unen a un tipo de rey, Aristeo o Gargoris, y por la otra llevan implícita en el conjunto de sus propiedades otra concepción del poder real que se opone, aunque también se complementa, con la representada por estos reyes. La asociación del rey y las abejas no es arbitraria,

39. Eliano, *De nat. anim.*, V, 13.

40. Eliano, *De nat. anim.*, V, 10.

41. Eliano, *De nat. anim.*, V, 11.

42. Eliano, *De nat. anim.*, XII, 37. No está, pues, ausente del todo en las abejas cierta sexualidad desordenada.

43. Más detalles sobre estos puntos pueden verse en Eliano, *De nat. anim.*, I, 9, 10, 11 v 58/60; entre ellos cabe destacar la enemistad abeja//serpiente (Eliano, *De nat. anim.*, I, 58), presente también en Virgilio. Sobre estas propiedades, M. Détienné, *Les Jardins d'Adonis*, p. 30 y passim.

El fuego utilizado en la cocción de los alimentos por Habis, es usado también por Aristeo para la extracción de la miel, lo que puede ponerse en relación con el status de producto no crudo que posee la miel.

44. M. Détienné, *op. cit.*, p. 35.

45. Dicho status no es exclusivo de la mitología griega, pues en la mitología suramericana este producto ocupa un lugar clave en las definiciones de Naturaleza y Cultura, Crudo y Cocido, sin aparecer unida al poder real, ya que en estos pueblos no hay reyes. Ver C. Lévi-Strauss. *De la miel a las cenizas*, México, 1972 (trad. *Du miel aux cendres*, Paris).

sino que muestra cómo el código personal y el código natural del mito coinciden, al tener el rey y el insecto las mismas propiedades. Ambos, en efecto, curan, y los dos expresan el tránsito del individuo excluido y segregado del grupo al individuo integrado en él y el paso de la Naturaleza a la Cultura, respectivamente.

Pero la abeja posee también las propiedades de la realeza opuestas a las de Aristeo y Gargoris, y que en el mito tartésico corresponden al rey Habis. Bajo su soberanía, efectivamente, se instituye el *trabajo*, que se asigna a los esclavos, lo que concuerda con la naturaleza trabajadora y enemiga de la indolencia de la abeja; y Habis somete a leyes al pueblo incivilizado, con lo que logra el orden social, propio también de la sociedad de las abejas. El rey tartésico distribuye a la población en siete ciudades, y las abejas, como ya hemos visto, regulan el número de miembros de sus grupos y fundan colonias, al igual que otros reyes. Por último, tanto en esta sociedad animal como en la tartésica, el orden depende de la figura del rey.

La teoría de la soberanía que expresa nuestro mito es, pues, doble. Se articula a partir de dos modelos de poder y de sociedad opuestos, pero que se complementan entre sí, constituyendo la expresión de una sociedad y una cultura únicas. Esta sociedad es agrícola, ordenada y está regida por un poder real, correspondiéndose con la cultura tartésica.

Acerca del segundo modelo del poder real cabe hacer algunas indicaciones. En primer lugar es conveniente analizar si la exposición de Habis en el bosque a merced de diferentes animales puede ser interpretada como una iniciación, en cuyo caso su figura tendría un nuevo carácter en común con la de su padre y la de los curetes. La respuesta a esta pregunta es negativa, pues Habis pasa sólo a ser amamantado sucesivamente, en principio por distintas fieras; a continuación por unas cerdas, y por último por una cierva, siendo además respetado por las reses y los perros; pero, tras todo ello, lo único que consigue es una gran velocidad, puesto que *inter ceruorum greges diu montes saltusque haud inferior uelocitate peragrauit*.

Habis no es, pues, un joven en período de iniciación, sino únicamente un niño salvaje, y si bien es cierto que se encuentra constantemente protegido en sus diversas exposiciones por la voluntad divina, también lo es que no llega a ser rey por su cuenta, ni elimi-

na a su padre, sino que éste *admiratione deinde tot casuum periculatorumque ab eodem sucesor regni destinatur*. Habis comienza a reinar un cierto tiempo después de este hecho y sucediendo legalmente a su padre, lo que indica la existencia de una cierta continuidad entre ambos.

La exposición de un niño que va a ser rey es un tema común a diversas mitologías, y por ello, ya a partir del propio Justino, comenzó a compararse a Habis con otros reyes, como Rómulo o Ciro, y con héroes como Télefo y Atalanta<sup>46</sup>. Este tema mitológico no es únicamente oriental, como afirma Maluquer<sup>47</sup>, sino que se halla también presente en el mito griego<sup>48</sup>. La exposición de Habis podría ser interpretada, si seguimos a G. Glotz, como una ordalía, y como un episodio más de la carrera de un héroe hacia la realeza si aceptamos también las opiniones de Marie Delcourt. No obstante, en el caso de Habis existen algunos hechos que lo distinguen de otros reyes expuestos, como, por ejemplo, Edipo. Pues, al contrario que en aquellos casos, en el de Habis la exposición más que una ordalía constituye casi una ejecución, debido a los grandes peligros que comporta; y, por otra parte, una vez superados los peligros, no se ve nada claro que Habis tenga que ser rey, como ocurre en el caso de Edipo, sino que su acceso al poder es un producto de la voluntad de su padre, y sólo tras un cierto período de su reinado se llegó a comprender por qué la sabiduría divina lo había preservado de tantos peligros: *nomen illi inpositum Habidis, qui ut regnum accepit, tantae magnitudinis fuit, ut non frustra deorum maiestate tot periculis ereptus uideretur*.

La exposición de Habis no es pues ni una iniciación ni una ordalía, sino un retroceso desde la vida curética a la puramente natural o salvaje, puesto que Habis no conoce los ardidés de la caza de los curetes y Gargoris, sino que corre únicamente entre los rebaños de ciervos. Asociar simplemente a Habis con la cultura, como lo hace Pérez-Prendes, es erróneo, pues en un primer momento está mucho más próximo a la naturaleza que su padre.

46. Ya Schulten, *Tartessos*, p. 213, n. 1, había apuntado tales semejanzas.

47. *Tartessos*, p. 43.

48. Ya lo había indicado Schulten. Un estudio del tema en el mito griego puede verse en G. Glotz, *L'Ordalie dans la Grèce Primitive. Etude de droit et de mythologie*, París, 1904, y en Marie Delcourt, *Oedipe ou la légende du conquérant*, París, 1944, pp. 12 ss. Muy relacionado con este problema se halla el de la exposición de los niños considerados maléficos por su nacimiento; sobre él puede verse M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité Classique*, París, 1938.

Ahora bien, ese retroceso a la Naturaleza que lleva implícito el abandono de las normas culturales del grupo de los curetes va a permitir a Habis crear un nuevo tipo de cultura, la agrícola, que supone el trabajo con los bueyes, las leyes y la cocción de los alimentos; estos nuevos elementos no estaban, por lo demás, totalmente ausentes del orden anterior, puesto que el trabajo, la ley y el buey —del que nace la abeja— estaban relacionados con este insecto, que a su vez se asociaba con Gargoris y Aristeo a través de la miel.

La asociación del trabajo del cereal en el campo con las leyes y la preparación de los alimentos no es un hecho aislado y que sólo aparezca en la narración de Justino, sino que esta idea, como ocurría también con las figuras de Gargoris y Aristeo, se encuentra también desarrollada en el mito griego. En efecto, según Diodoro Sículo (V, 5, 1/3), Demeter además del trigo concedió a la humanidad otros grandes beneficios: las formas de cocinarlo, la introducción de las leyes y la práctica de la justicia, razón por la que recibe el epíteto de *Thesmophóros* o legisladora; y este mismo hecho es señalado también por Calímaco, que destaca igualmente su papel de dadora de leyes<sup>49</sup>.

La asociación del cultivo de los cereales con la cocción está muy difundida en el pensamiento griego, y se debe en parte a que «la culture céréalière remplaçant la consommation de produits crus, est par excellence celle des produits destinées à la cuisson»<sup>50</sup>. Sin embargo, esto no significa que todos los productos no cultivados, como, por ejemplo, la miel, sean considerados crudos, sino más bien lo contrario: el cereal es lo que es totalmente crudo e inconsumible directamente, y por ello es necesario introducir la cocción con su uso, cocción que en la etapa anterior no era necesaria, como tampoco era necesario el trabajo.

Esta nueva cocción artificial se añade a las que ya existen en la propia naturaleza, que por sí misma establece una gradación entre plantas más o menos crudas por su naturaleza propia, como

49. En su *Himno a Demeter*, 18. En el *Himno Orfíco a Demeter* (XL, Quandt) el autor del poema pide a la diosa que le conceda εὐρήνην y εὐνομίην, por lo que podemos afirmar que también comparte esta concepción.

50. P. Vidal-Naquet, *Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odysée*, en *Problèmes de la terre...*, p. 273.

ya hemos visto, y se asocia, además de al cultivo cerealícola, al trabajo, a la ley y a la ordenación de la sociedad en grupos bajo el poder real. Todo este conjunto cultural suele ser introducido de golpe por un rey, como ocurre, por ejemplo, en varios casos de las dinastías áticas, y la sociedad surgida de estas reformas corresponde en el mito griego al reinado de Zeus en los cielos, en el que se instituyen para el hombre la cocción de los alimentos, la siembra del cereal y el trabajo de la tierra<sup>51</sup>. Por otra parte, la introducción de estos cambios supone también la instauración de un modelo de soberanía opuesto y complementario con el del orden anterior.

Tenemos, pues, que si Gargoris se corresponde con Aristeo en el mito griego, Habis encuentra también sus semejantes en otros reyes áticos, como Cécrope y Teseo<sup>52</sup>. Los reyes del primer grupo representan en las formas de su Soberanía el complejo problema que plantean los curetes en relación con la caza, la miel, la *mētis* y la iniciación, y los del segundo instituyen durante su gobierno los aspectos restantes del poder real y de la estructura social que se complementan con los anteriores, creando de este modo un reino en la tierra que se corresponde con el gobierno de Zeus —y de esos otros dioses de nombre desconocido que protegen constantemente a Habis— en la sociedad de los dioses y en el cielo.

El mito tartésico que hemos examinado no expresa, pues, ninguna transición de una economía recolectora o ganadera a otra de tipo agrícola, sino dos actividades que coexisten y se complementan dentro de una misma cultura. Esto es lo que a la economía se refiere. Desde el punto de vista social no hay en él tampoco huellas de ningún «matriarcado», pues el incesto no se institucionaliza en los sistemas matrilineales, y por otra parte tanto Gargoris como Habis establecen la filiación y la herencia por vía masculina. Los datos sociológicos que suministra el mito nos muestran dos modelos de cultura, representados por los reyes padre e hijo, que constituyen, como ya hemos indicado, diversos aspectos de una estructura social única.

Políticamente considerado el mito, tampoco muestra una rea-

51. Sobre este tema y el problema del fuego culinario véase J. P. Vernant, *Le mythe prométhéen chez Hésiode*, en *Mythe et Société en Grèce Ancienne*, Paris, 1974. No podemos entrar ahora en el desarrollo de todos estos problemas en el mito griego; como ya han sido convenientemente tratados por los citados autores, remitimos a sus trabajos.

52. La semejanza entre Teseo y Habis ha sido indicada ya por J. Caro Baroja, *La «realiza»...*, p. 106.



leza de tipo primitivo en la que la fecundidad de las tierras, las cosechas y la productividad de los animales dependan «de un poder taumatúrgico en virtud de la concepción del *mana*»<sup>53</sup> del rey, sino una teoría compleja del poder real basada en la unión de dos modelos de soberanía opuestos que reflejan una serie de aspectos complementarios que constituyen la vida social de la cultura tartésica. La descripción de esta teoría no puede realizarse de un modo completo debido a que el mito transmitido por Trogo Pompeyo es muy fragmentario, siendo además el único conocido de la mitología tartésica.

Por esta razón ha sido necesario recurrir para su análisis a establecer un paralelo con el mito griego, paralelo que ha proporcionado unos resultados bastante positivos. Partiendo de ellos, aún es posible realizar otra consideración estrictamente histórica: no pueden deducirse por medio de este mito conexiones entre Tartessos y el Próximo Oriente, puesto que, más que con los mitos orientales, el mito de Gargoris y Habis encuentra sus paralelos en los mitos griegos. ¿Qué conclusiones podemos deducir de ello? Fundamentalmente tres.

En primer lugar podría deducirse, teniendo en cuenta lo tardío de la fecha de la obra de Trogo Pompeyo y sus predecesores (Posidonio y Asclepiades), que este mito no fuese tartésico, sino el trasplante de unos hechos míticos griegos a Occidente, como ocurrió con los casos de Gerión, Glauco, Menesteo y Heracles. Sin embargo, esta hipótesis es muy poco probable porque los personajes protagonistas del mismo no son griegos, sino autóctonos<sup>54</sup>. Debemos considerar entonces a este mito como perteneciente al complejo cultural tartésico.

53. C. Viñas y Mey, *Apuntes sobre Historia social y económica de España*, Arbor, XLIII, 1959, p. 43. Este autor interpreta a los dos reyes tartésicos, partiendo de este mito, como dos reyes mágicos primitivos, tales como los descritos por J. G. Frazer, y los coloca en relación con los «héroes culturales», personajes míticos que tras diversas peripecias sientan las bases de la organización social.

54. Para A. Schulten, *Tartessos*, p. 214, los nombres de los dos reyes eran ibéricos. Pero hoy en día Tovar, que acepta por otra parte la interpretación más tradicional del mito, señala la semejanza entre el nombre de Gargoris y los términos vascos *gari* (trigo) y *garagar* (cebada). ¡dos nombres de cereales!, lo que apoya en cierto modo nuestro argumento de la semejanza en algunos puntos del carácter de los dos reyes, y va en contra del supuesto carácter anti-neolítico de Gargoris. El nombre de este rey, señala Tovar (*Iberische Landeskunde. Baetica*, Baden-Baden, 1974, p. 19, n. 10), posee paralelos en las lenguas semíticas, hamíticas e indoeuropeas, por lo que no se le puede asignar un grupo lingüístico concreto. Únicamente podemos afirmar con seguridad que no es ibérico y que perteneció a la lengua o lenguas habladas en el área tartésica o turdetana.

Partiendo de este último supuesto, caben dos posibilidades. La primera consiste en que se trate de una adaptación de un mito griego a la cultura tartésica. Esto es poco probable, pues para que tal hipótesis fuese válida, el mito completo, en toda su estructura y sus detalles, debería poseer un equivalente griego, lo cual no ocurre; el mito tartésico posee, por el contrario, una articulación propia. Queda sólo entonces una última opción: el mito es tartésico. Creemos que es la más acertada, y en consecuencia podemos afirmar que este mito describe en primer lugar una serie de rasgos de la teoría del poder real de la cultura tartésica que poseen unos paralelos exactos en el mito griego, y de un modo secundario algunos aspectos de la expresión mitológica de esta sociedad que coinciden también con algunos otros de la sociedad helénica.

El método que hemos utilizado, aunando la comparación con el análisis estructural, ha permitido, como se puede apreciar, realizar el estudio de este mito con mayor precisión que la alcanzada con los métodos aplicados hasta ahora.

Santiago de Compostela,  
Noviembre de 1977.