

GEOGRAFÍA MÍTICA DE LA GRECIA ANTIGUA (I)

Máximo Brioso Sánchez

El tema de la geografía mítica¹ no es precisamente de los más estudiados por los mitólogos. Es más, no abunda la bibliografía sobre él, y libros como los recientes de A. Ballabriga (*Le Soleil et le Tartare*, París 1986) y el colectivo editado por F. Jouan y B. Deforge (*Peuples et pays mythiques*, París 1988) -éste como producto de un coloquio auspiciado por el Centre de Recherches Mythologiques de la Universidad de París X-, por no mencionar el titulado *Mythologie et géographie* de J. Ramin (París 1979), muestran con su escaso número que, al menos al nivel de un público relativamente restringido, al que va más dirigido este tipo de libros monográficos que los artículos en revistas especializadas, esta parcela del mundo mítico es de las que menos se frecuentan. Sólo el contagioso entusiasmo de la que cabe llamar escuela francesa de mitólogos ha sido capaz de despertar en estos últimos tiempos una mayor atención hacia ella, dentro del amplio espectro de sus intereses investigadores, pero en general la geografía mítica no suele pasar de ser objeto de esporádicos y breves artículos, sobre puntos muy concretos, o de menciones de paso en estudios de geografía o historia antiguas o, en todo caso, de estudios en el marco de temas como los viajes de Odiseo o la nave Argo. De hecho podemos observar que ya en los propios textos antiguos que constituyen nuestras fuentes míticas la geografía usualmente es un ámbito secundario, como marco de sucesos míticos, y no un fin en sí misma como materia de elaboración autónoma. Textos como la *Odisea* o, en especial, los tratamientos más antiguos que podemos imaginar de una materia como la citada del viaje de los Argonautas no son de lo más corriente. Y aun así los datos geográficos están también ahí sólo en función del contexto de un relato. Lo cual nos puede inducir a temer que esos mismos datos y, sobre todo, tras su sistematización, al ser extraídos del marco del relato tradicional, den lugar a una mera abstracción nuestra. Es decir, por poner un ejemplo significativo, que la Esqueria de los Feacios no tenga sentido fuera de las aventuras de Odiseo y que su estudio por separado vaya contra la propia naturaleza, básicamente narrativa, del mito.

¹ Las páginas que siguen, así como su continuación en el próximo número de *Philologia Hispalensis*, son el desarrollo ampliado y más documentado de una conferencia pronunciada el 11 de marzo de 1991 en Sevilla ante un auditorio constituido principalmente por alumnos universitarios y profesores de Filología Clásica en la enseñanza secundaria. El autor desea hacer constar su agradecimiento al Dr. Antonio Villarrubia por sus amables sugerencias.

No es un azar, por otro lado, que hayamos de recurrir a un autor como Heródoto como fuente básica y razonablemente antigua, a pesar de que su obra no tenga en absoluto como fin prioritario el informarnos de lo que para nosotros es la geografía bajo la perspectiva del pensamiento mítico. Frente a la sistematización que pueden ofrecer las cosmogonías, como dominio privilegiado del mito, o las genealogías divinas o heroicas, o el cúmulo de detalles con que se nos presentan, en forma de relatos poéticos, los avatares por que pasan los dioses o los héroes o los humanos afectados por el hecho mítico, los datos de la geografía mítica se nos aparecen generalmente dispersos, cuando no por supuesto también borrosos o contradictorios. Y lo peor es que, justamente quizás por esa misma carencia de una elaboración ya antigua, la geografía mítica puede con facilidad convertirse en el objeto de interpretaciones poco razonables o nada respetuosas con una metodología mínimamente rigurosa, como si sus autores se viesan mentalmente afectados de la misma nebulosidad que ya posee el mito, y en particular en este ámbito, o fuesen tan sagaces como para poder descifrar unas claves que para la mayoría siguen estando ocultas. Así, no son raras las elucubraciones alambicadas, con el cómodo recurso a una simbología sutil e incontrolable, echándose en falta la búsqueda de sistemas tan simples como coherentes, cuando no vemos que todo se explica en función de supuestos orígenes rituales o, con el no siempre oportuno apoyo de datos comparativos, se remonta con agilidad el vuelo hacia regiones aun más oscuras todavía, como es el caso de la que cabe denominar la mitología indoeuropea, con hipótesis como la de la "religión cósmica" de J. Haudry², o se nos dibuja una "topografía" detallada, según ha ocurrido tantas veces respecto al texto de la *Odisea*. Unos procedimientos ante los que por lo menos nosotros reaccionamos con extremo recelo, cuando no con un rechazo radical, habida cuenta sobre todo de que, si bien el principio dominante que aceptamos es el de que tras el mito siempre hay un cimientado de hondas y concretas realidades (es más, unos intereses, tomado este término en sentido amplísimo, ante cuyas exigencias la imaginación colectiva desarrolla una respuesta mítica y de un modo paralelo muchas veces a cómo genera también una respuesta pragmática, sin que entre la una y la otra podamos trazar un preciso límite y menos aun ver un infranqueable abismo), en este sentido admitimos que el mito sea una "cristalización", por utilizar el término favorito de W. Burkert³, es decir una derivación imaginativa de ese cimientado vital, real, y que cuaja en la forma de una estructura narrativa y en imágenes con frecuencia complejas y variopintas, cuando no extraordinarias, como en el acertado ejemplo, del propio Burkert, del dragón como cristalización, en los cuentos, de la figura del adversario. Del mismo modo, los pueblos exóticos, los hábitats que aparecen como diferentes del propio marco geográfico familiar, pueden cristalizar en la forma de pueblos de dimensiones míticas. Y es en este sentido

² Cf. su libro *La religion cosmique des Indo-Européens* (París-Milán 1987) y su contribución al libro colectivo ya citado (pp. 21-30). Por esta vez estoy plenamente de acuerdo con M. L. West, cuya reseña del libro de Haudry en *CR* (N. S. 39, 1989, 144 s.) señala los disparates metodológicos sobre los que se basa este tipo de publicaciones.

³ *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley-Los Angeles-London 1979) 18 ss. Cf. también su clarificadora contribución al libro colectivo, editado por J. Bremmer, *Interpretations of Greek Mythology* (London-Sydney 1987) 10-40.

también que aceptamos, aunque matizadamente, la definición del mito del mismo autor⁴ como "a traditional tale, with secondary, partial reference to something of collective importance", ya que esa referencia la entendemos justamente no como secundaria sino como esencial, como un factor típico e imprescindible del "saber de la tribu", de su campo de intereses. Y este hecho mismo de que tras el mito está oculta la realidad, que tomamos como principio directriz, nos reclama la necesidad de rastrear la existencia de algún sistema de pensamiento, por esquemático que sea, al que se sujeten todos o parte de los datos míticos y que justifique y explique el mito como un bien común, aunque sin que tal necesidad presuponga que sea imperativo que encontremos esa supuesta coherencia, que bien puede escapársenos o porque nos falten elementos de juicio o por las debilidades metodológicas de nuestra misma indagación. De modo que suscribimos con todas sus consecuencias las palabras de Ballabriga (*op. cit.*, p. 243) que se refieren justamente a esta posibilidad: "D'une façon générale un systhème de représentations -dans une aire culturelle et à une époque déterminées: ici la Grèce archaïque et classique (VII-V s. a. C.)- n'est pas absolument monolithique et exclusif. En conséquence la tâche du philologue ou de l'historien -quant il s'agit par exemple d'économie et/ou de société- ne consiste pas à intégrer tout les faits, quitte à les manipuler, dans un modèle unique, mais à tenter de dégager le ou les modèles dominants". Unas palabras que, sin embargo, en el caso de este autor no pasan de ser la exteriorización de un buen propósito, puesto que él mismo, en el mencionado libro, se esfuerza con aparente brillantez en reducir la geografía mítica de los griegos, y de muy distintas épocas, a un único sistema coherente, lo que no siempre consigue de modo satisfactorio. Esto es especialmente difícil en lo que atañe a aquellas noticias que implican una contradicción geográfica, por más que esté convencido de que, más allá de tales desajustes, existe una convergencia (p. 10). Nosotros, insistimos, operamos sobre datos dispersos, cuando no, como es corriente, sobre elementos al menos aparentemente inorgánicos y sobre la materialidad de múltiples versiones, y el supuesto sistema, por convencidos que estemos de la capacidad ordenadora del pensamiento mítico, siempre podrá aparecer ante una sana crítica como sospechoso de ser una mera imposición nuestra, desnaturalizadora a la vez que simplificadora de una realidad rica y compleja, y aun más si se presenta como una "topografía" precisa y basada en criterios tan resbaladizos como las leyendas locales o las indicaciones descriptivas de los poetas⁵. El mismo Ballabriga en ese brillante pero muy polémico libro ya citado (p. 9) llega a calificar, por ejemplo, de simplista el esquema triádico tradicional, en el que se conjugan un nivel superior o celeste, otro intermedio o terrestre y un tercero inferior o Tártaro, que sin embargo está bien atestado en los textos arcaicos, así como también la propia concepción anular del

⁴ *Structure and History* citado, 23.

⁵ No debería olvidarse que el *aedo* homérico opera con clisés formularios y epítetos de valor "universal" (en el sentido de Vivante). Datos como el uso del término "celebrado" (κλυτός, así en *Od.* 10.87 para el puerto de los Lestrígones) o el carácter urbano "a la griega" de determinadas comunidades míticas, que son aprovechados por un autor como R. Dion (*Aspects politiques de la géographie antique*, París 1977, 105 s.), creemos que no tienen validez alguna. Por no hablar de las leyendas locales: basta recordar la de origen corcireño sobre la patriótica localización allí de Esqueria o las innumerables de las estaciones que jalonaban la ruta argonáutica.

Océano, su relación con las aguas todas y su confluencia mediterránea, un tema sobre el que también volveremos luego y que en verdad es mucho menos claro de lo que habitualmente se cree.

Se debe, pues, oponer a la excesiva confianza en nuestras conclusiones una razonable desconfianza, puesto que es con gran frecuencia evidente que son nuestras deducciones las que aparecen reciamente organizadas frente al, por lo menos aparente, asistematismo de las concepciones antiguas y las míticas en general⁶. De ahí también nuestro profundo recelo ante la metodología estructural, aplicada de manera implacable a la jungla mítica, y que, partiendo honradamente de una necesidad de orden y síntesis y del convencimiento razonable de que las construcciones míticas deben estar vinculadas a los entramados mentales y sociales, lleva con facilidad sin embargo a la formulación de unos dogmas esterilizadores o a hipótesis escasamente verosímiles, en buena parte por insistir al fin, de modo exagerado según creemos, en la autonomía del sistema frente a los hechos de los que pueden haberse generado los mitos⁷.

Ningún poeta antiguo parece haber sentido la necesidad de reflejar en un texto las bases esenciales de la geografía mítica. Ni siquiera los relatos de los grandes viajes, los mencionados de Odiseo o de los Argonautas, y suponemos que los expuestos en los *Nostoi*, incluso los que subyacen en los catálogos de los "Trabajos" de Heracles o Teseo, parecen haber pretendido sino ofrecernos visiones parciales de un mundo real o imaginado. Ejemplos muy ilustrativos de lo que queremos decir pueden ser, de un lado, los frs. 150 y 153 (M.-W.) del *corpus* hesiódico o, de otro, la descripción del Tártaro en *Teogonía* 717 ss. En el primer caso leemos, con todas las dificultades de la fragmentariedad, un catálogo de pueblos de trazas fantásticas ("Semiperros", "Cabezudos", "Pigmeos"), en un texto que parece responder a la ruta seguida por las Harpías y sus perseguidores los Boréadas (como parte del libro III de las *Eeas*), lo que significa que, como tantas veces en la geografía mítica, estamos inmersos en un viaje, en una ruta, cuyos datos no obstante son tan imprecisos que se nos antoja estar en el reino de la antigeografía, y en que importan más los elementos paradoxográficos que cualquier intento de sistematización. En cuanto al segundo ejemplo, hallamos la descripción del Tártaro y del lugar al que fueron relegados los Titanes: es soterráneo y situado a inmensa profundidad (bajo "las raíces de la tierra y del mar": v. 728), con un cercado de bronce, pero al tiempo es el confín de la tierra y la morada de la noche; allí Atlas sostiene el cielo y es el punto de encuentro de la noche y el día. En un texto como éste, del que ha podido decirse que es el único que nos ha legado la literatura arcaica griega sobre el Más Allá que sea verdaderamente sistemático y sobre el que habremos de volver, nosotros podemos intentar descubrir ahí, incluso tomando datos de otras fuentes si se quiere, el esbozo de tal sistema y ofrecer interpretaciones. Podemos observar un principio de síntesis de nociones polares, de coincidencia de opuestos, en que se funden el día y la noche y se aproximan el cielo y el hondón de la tierra (Atlas es a su vez una especie de nexo de

⁶ Este aspecto ha sido desarrollado de modo atractivo por G. E. R. Lloyd en su obra *Polarity and Analogy* (Cambridge 1966), en especial 43 ss.

⁷ Véase una crítica demoledora del método en Burkert, *Structure and History*, 10 ss.

unión entre ambos)⁸, hasta si se desea, siguiendo las deslumbrantes explicaciones de Ballabriga, una doble conjunción, vertical y horizontal (p. 78). Pero no estaremos seguros de que tales coordenadas, puramente dialécticas, estuviesen presentes en la imaginación mítica creativa que generó esta amalgama descriptiva. La misma presentación frecuente de los datos mítico-geográficos en forma de ruta, a la que ya hemos aludido, dentro del relato de un viaje, se presta a esa visión geográfica parcial e informativamente parca. Pero el viaje mítico, salvo excepciones, tampoco suele ofrecer una ruta propiamente dicha, en que se encadenen de modo preciso todas y cada una de las sucesivas estaciones, sino que recoge aquéllas en que tienen lugar eventos míticos ("Trabajos", génesis de ritos, fundaciones, etc.), o bien, como en el caso de las expediciones heracleas, no forman sino una constelación dispersa, al servicio de unas aventuras en lugares muy diferentes. En el caso de Heracles una ruta como la llamada "via Heraclea" de occidente (por España, Francia, Italia), con el transporte de la vacada de Gerión, parece ser una elaboración difícilmente muy antigua, trazada como una especie de contrapeso occidental de la ruta oriental de los Argonautas, y es sin embargo, y quizás por ello mismo, su ruta más compleja y sistemática. Pero el obstáculo más grave, al que ya hemos aludido al señalar la nota de la parcialidad, es sin duda que el seguimiento de una ruta, por preciso que sea, no es sino un modo de descartar todos los ámbitos ajenos a esa ruta, por lo que su capacidad informativa en el mejor de los casos es siempre escasa. Un caso como el de la ruta argonáutica es bastante excepcional y sus nutridas informaciones en la forma de un largo periplo, aunque con muchas variantes, se deben sin duda a sus reelaboraciones y a su estrecha y directa vinculación con el fenómeno colonial.

Otro aspecto en que conviene detenernos es el del valor que pueden tener para nosotros los datos mitológicos que encontramos en los textos, es decir nuestras propias fuentes. Plantear este tema puede parecer una pura paradoja, pero no debe olvidarse que en el fondo sólo tenemos **ciertas** versiones de los mitos, no por supuesto una imaginable versión **única y original**, y para colmo generalmente versiones literarias, adaptaciones actualizadas en diversos momentos, o meros resúmenes tardíos; por tanto no los mitos, como seguramente sería deseable, en la forma de antiguos relatos populares fijados en el folclore, que es como se les encuentra en otras culturas. Esto lo ha expresado de un modo un tanto provocativo D. Konstan⁹, al decir que mitos son los que están incluidos en un manual de mitología, significando que aquello de lo que disponemos son sólo y justamente las versiones ahí recogidas. Aquí, además, la riqueza, que debería mostrar que el mito es materia viva y propiedad común, puede tornarse en escollo y motivo de desorientación para el investigador, puesto que las diferentes versiones son otro reducto contra la sistematización.

Pero no sólo se trata de que haya diferentes versiones, sino de un rasgo que perturba a fondo la transmisión mítica, como es el ya señalado del frecuente carácter literario, poético,

⁸ Nos parece un tanto ingenua la conclusión de Ballabriga (*Le soleil*, 77) de que el cielo, inmensamente alto, debe estar a la vez cercano "puisque Atlas peut le soutenir". La talla de Atlas no debió ser un problema para quienes imaginaron esta situación.

⁹ "Comparative methods in Mythology", *Arethusa* 19 (1986) 90.

de estas versiones. No es un caso aislado éste desde luego, pero ello no lo libera de esa grave dificultad de ofrecer, como dice G. S. Kirk¹⁰, una "literate mythology", con una notable combinación de mito ancestral y de elaboradas aportaciones de autores profesionales, lo que conlleva que un mito en una versión determinada pueda aparecer como puesto ideológicamente al día, tal como vemos que sucede usualmente, por ejemplo, en la tragedia ática. En este sentido una gran parte de la mitología griega podría ser tachada de anacrónica o simplemente de muy reciente y por tanto de ser más válida como testimonio para una indagación histórica que prehistórica, si se nos permite decirlo de este modo. En esa misma línea, y con una fácil conexión entre ambos hechos, se podría poner otro aspecto señalado por Kirk (pp. 80 ss. sobre todo), como es el bajo grado de esa típica fantasía (que Kirk llama "inconsequential fantasy"), ingenua y hasta radicalmente absurda para un pensamiento lógico, que se da en proporciones superiores en otras mitologías y cuya mengua podría deberse precisamente a la reelaboración poética, tantas veces moralizante y moderadora de la expresión primitiva. Esto quizás en principio no pueda negarse, pero sin duda Kirk exagera, al no tener en cuenta el papel de la propia subjetividad en una apreciación semejante, y, por lo demás, él mismo cita algunos ejemplos griegos de esa clase de imaginación. En todo caso, el ámbito geográfico-mítico no es justamente de los más parcos o podados en esta dirección concreta.

Pero hay aún otra cuestión espinosa, ya aludida, pero que no debemos soslayar. Aparentemente, en este campo de la geografía mítica el investigador debería excluir por razones metodológicas un criterio como el de Lévi-Strauss, para quien el mito ha de contemplarse en su devenir narrativo, o sea como una secuencia de acontecimientos, y esto por la sencilla razón de que el dato geográfico parece que por su propia naturaleza estática tendría que ser diferenciable del acontecimiento que en él pueda tener lugar. Pero la separación entre el suceso mítico y su ubicación geográfica, como ya hemos sospechado, responde más bien a nuestra actitud mental, según la cual geografía e historia son contempladas como disciplinas hasta cierto punto autónomas. La forma del relato domina en el mito y somos nosotros los que la mayoría de las veces, como se ha señalado, abstraemos del relato el marco geográfico. Es más, no hay duda de que los elementos geográficos del mito sólo deben entenderse en función del relato precisamente, por más que por pura razón metodológica procedamos a la separación. Los mitos geográficos, si cabe utilizar este concepto parcelador, deben estar integrados, por emplear términos de Konstan, en un "campo de representación", es decir en un área que se revela como "the source or content of myth" (*ibid.*), y deben también constituir un "master plot", o sea un nivel privilegiado que permita explicarlos como un conjunto. Si la integración en el relato nos plantea problemas, podemos entonces proceder a la integración bajo la óptica de tal "master plot" unitario, reemplazando, si se quiere expresarlo de este modo, una visión diacrónica por otra sincrónica. Una visión en que difícilmente el resultado puede ser otro que la vinculación a un trasfondo de relaciones histórico-sociales e ideológicas, acordes en principio con los postulados interpretativos de Lévi-Strauss o Dumézil. Sin que ello deba implicar,

¹⁰ "Greek Mythology: Some New Perspectives", *JHS* 92 (1972) 77.

insistimos, que haya esperanzas de poder reducir todo el cúmulo desordenado de datos transmitidos a un sistema único, o, lo que es lo mismo, a una única concepción ideológica o a una única trama de relaciones histórico-sociales.

Pero es hora ya de plantearnos el tema del mito mismo, de sus contenidos, y sobre todo por lo que se refiere a su dimensión geográfica. En la concepción del mito se ha pasado por etapas diferentes, en las que o se ha creído simplemente en él o se le ha tomado por un fenómeno aparte, no integrado en la mentalidad de la correspondiente actualidad. Así, ya en Cicerón es evidente que el mito o *fabula* está diferenciado de la historia, con una perspectiva que será expresada taxativamente mucho más tarde en la tan citada definición de San Isidoro, según la cual "fabulae sunt quae nec factae sunt nec fieri possunt, quia contra naturam sunt" (*Orig.* 1.44.5). Ésta ha sido por siglos la concepción racionalista o académica, en la que fácilmente podía incluirse el corolario de que la única realidad o valor del mito era su aprovechamiento como materia artística y literaria. Todavía a fines del siglo XVIII, en una actitud novedosa y francamente más avanzada que la de autores como Voltaire, como es la de Heyne, en la que el mito se distingue expresamente de la *fabula* o ficción poética, la expresión mítica es ubicada en la aurora de la humanidad, como forma de lenguaje preracional. La Ilustración separaba de este modo una etapa a-histórica o mítica de la humanidad de la etapa histórica, que sería la de la historia humana propiamente dicha, cuya culminación, no hacía falta decirlo, era la propia Ilustración. Una perspectiva para la que ya el hombre griego antiguo era recuperado como hombre histórico, heredero a lo sumo de míticos relatos preexistentes, y que imponía al sabio estudioso la necesidad de orientarse hacia culturas realmente primitivas, en las que, como etnólogo, podría descubrir las huellas del auténtico mito. Esta concepción mucho nos tememos que se mantenga subyacente en una perspectiva como la de M. Eliade¹¹, para quien el mito es "sacred history...that took place in primordial time", una evocación de un orden primigenio y de su poder creativo, una nostalgia en cierto modo del paraíso primordial, lo que parece implicar no ya la creencia soterrada en una etapa ancestral, separada por un abismo del presente, sino también el que para ese presente colectivo siga teniendo validez el contenido del mito de aquel orden primario, sin que pueda explicarse bien ese otro nivel de la creación de mitos referidos a tiempos relativamente próximos, como, por ejemplo, entre los griegos, los que narran la guerra troyana. El concepto de "primordial time" lo impone sin duda el investigador actual, que distingue entre tiempo mítico y tiempo histórico. Y de hecho, como ha mostrado J. Poucet¹², es sólo en fecha tardía cuando aparece tal precisión. Es más, la conciencia antigua responde, más bien al contrario, a la idea de que esos tiempos míticos están ahí cercanos, aunque una afirmación tan taxativa como la de poner el límite entre el tiempo mítico (μυθικόν) y el tiempo histórico (ιστορικόν) en la primera olimpiada (así en Varrón y en sus desconocidas fuentes griegas) no puede por menos de ser reciente. Hoy, a la vez que

¹¹ *Myth and Reality* (New York 1963), 5. Cf. también los desarrollos de su postura en *Le mythe de l'Éternel Retour* (París 1949) y *Mythes, rêves et mystères* (París 1957).

¹² "Temps mythique et temps historique. Les origines et les premiers siècles de Rome", *Gerión* 5 (1987) 69-85.

reconocemos el audaz paso franqueado por Heyne¹³, que quebró estrepitosamente una herencia de muchos siglos, y a la vez que debemos considerarnos como sus herederos directos, podemos contemplar el fenómeno mítico como un hecho mucho más familiar, con el que convivimos todavía hoy a diario. Es decir, el mito no es ya exclusivamente una remota herencia y un remoto objeto de estudio, sólo accesible para el etnólogo y expresión de la infancia de la humanidad; es un producto psicológico, una posibilidad mental, un modo o método de pensamiento, que pervive junto a la técnica avanzada y la conciencia racionalista. El mito aparece, así, como una expresión colectiva, tal como ya lo entendía Heyne, no como ficción individual (de un sacerdote o de un poeta), a la vez que como reacción, siempre renovada, frente a la naturaleza y la vida, como intento de explicación del misterio, y al tiempo como una manifestación de obsesiones, de aspiraciones y de intereses vitales. Otra cuestión es que el análisis de mitos de culturas primitivas pueda desvelarnos mecanismos aprovechables en un estudio comparativo, tal como pueden ser igualmente aprovechables los descubrimientos en psicología infantil, en el terreno del psicoanálisis o en el estudio en general de la conducta. Es más, como suele reconocerse, han sido justamente las exploraciones en los dominios simbólicos y rituales de ciertas culturas muy primitivas las que han permitido mayores avances en el estudio de la propia mitología clásica. Y de ahí que el método comparativista se haya impuesto, por más que se alcen también algunas reservas ante sus aplicaciones sistemáticas.

Un problema vinculado a éste es el que cabe plantear así: ¿cuál era la función del mito ya en la época arcaica griega o incluso todavía en plena época clásica? O, en términos más crudos y remedando el título del libro de P. Veyne, ¿creyeron los griegos en sus mitos?¹⁴. Sería tan estúpido dar una respuesta simplemente afirmativa como el darla simplemente negativa. Por lo pronto cabe decir que los griegos tardaron bastante en poder plantearse el problema de este modo, disociando el mito de otras formas de la realidad. Como nos recuerda el propio Veyne y como hemos subrayado hace poco, el griego tenía incorporado el mito a su historia y no nos puede sorprender ni que todavía Tucídides tomara a Minos por el detentador histórico de un poderío talasocrático ni que se buscara tan afanosamente entonces la ubicación de Esqueria como entre algunos filólogos modernos. Hay que esperar a un Heródoto (7.152.3) para ver expresada la idea de que no es lo mismo recoger una tradición que creer en ella, y sólo en autores muy posteriores como Eratóstenes, Polibio o Pausanias se concreta taxativamente la desconfianza hacia tales tradiciones ancestrales. La práctica misma del método alegórico implica el reconocimiento de un valor, aunque sea simbólico, del mito. Como señala igualmente Veyne, se desconfía ya de la letra del mito, pero se acepta la validez de su espíritu, del arcano significativo que en él subyace: incluso Lucrecio (2.598 ss.) interpreta todavía el mito de la Gran Madre como una alegoría de la naturaleza, y

¹³ Cf. F. Graf, *Griechische Mythologie* (München-Zürich 1985) 15 ss. El propio Profesor Graf ha profundizado posteriormente en el significado metodológico de la obra de Heyne en una conferencia sobre "El mito griego: El modelo de las mitologías" (Universidad de Sevilla, noviembre de 1991), cuyo texto por su interés es de esperar que aparezca pronto publicado.

¹⁴ *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Hay traducción española (Barcelona 1987).

Lucano relegará en su día el mundo mítico al Africa oscura. Cabe, pues, decir que el griego y el hombre antiguo en general creían en cierto modo en los mitos incluso cuando adoptaban una actitud racionalista, lo mismo que cabe afirmar que tal creencia nunca fue desinteresada. El mito, insistimos, tal como formaba parte de la vida, también estaba incorporado a la historia, sin solución de continuidad, y por ello mismo está ligado a ella. Y tal como nosotros estamos impregnados de nuestra propia historia, sin que en la vida corriente nos sintamos obligados a certificar documentalmente cada referencia histórica que mencionamos, el mito era aceptado como parte esencial de su historia por la comunidad, aunque un individuo concreto pudiese dudar de la veracidad de un mito determinado o de algunos de sus detalles. Así, Heródoto ve como una cadena de acontecimientos los mitos de Ío y de Europa, la guerra troyana y el enfrentamiento greco-persa, enlazando de un modo natural el mito ancestral con la historia reciente¹⁵. El mito era en este sentido preciso un capital colectivo, parte esencial de la historia nacional, siendo una de sus condiciones para funcionar como tal aparecer como un elemento de la tradición y poder ser por tanto utilizado tras su creación "as a means of communication in subsequent generations"¹⁶. La contemplación del mito como ajeno a la historia, situado antes de ella y por tanto fuera de ella, es un error metodológico comparable al previo de contemplarlo como pura fábula poética, como simple materia literaria. Y sería además un grave error imaginar que en la antigua Grecia el pensamiento mítico, como si fuese un bloque autónomo, fue desplazado simplemente en determinado momento por el pensamiento racional, que lo sustituyó. Esta es una idea tan abstracta como la de una oposición excluyente entre lo dionisiaco y lo apolíneo. La convivencia, la amalgama, incluso en época avanzada, debió ser lo usual.

Por más que, como se ha señalado, haya hoy una cierta reserva ante la metodología comparativa, es difícil sin embargo sustraerse a esta corriente, y esto sobre todo porque el parangón entre los ejemplos relativamente paralelos en distintas mitologías suele ser muy ilustrativo. Las tendencias dominantes de la geografía mítica parecen ser universales. Responden a un principio general de idealización, tanto en sentido positivo como negativo, e integrable en el concepto del *mysterium*, tal como fuera analizado por R. Otto¹⁷. Un lugar mítico puede ser paradisíaco o terrorífico: en ambos casos será un lugar dotado de cualidades extraordinarias, y el carácter siniestro o atrayente podrá considerarse por tanto secundario. Aparentemente también es relevante el hecho de que el paraje mítico sea desconocido o conocido, pero también esta distinción se muestra como secundaria, puesto que lugares visitados o sobre cuya realidad ahora no caben dudas (ni cabían entonces) pueden ser objeto de un alto grado de idealización mítica. Es el caso de Creta o de Egipto entre los antiguos griegos, como fue al parecer el caso de la isla de Dilmun entre los sumerios, si ésta, como se afirma, es identificable con Bahrein¹⁸. La mitificación es, en principio, ajena a la

¹⁵ Cf. A. E. Wardman, "Herodotus on the Cause of Graeco-Persian Wars", *AJP* 82 (1961) 133-150.

¹⁶ Burkert, *Structure and History*, 2.

¹⁷ En su libro *Das Heilige*. Hay versión española: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid 1980).

¹⁸ Cf. H. Limet, "Dilmun et la mythologie sumérienne des pays lointains", en *Peuples et pays mythiques*, 9-19.

dicotomía realidad/irrealidad, como lo es a la oposición verdad/falsedad; es una perspectiva psicológica, no una metodología científica. "L'inexistence n'est une condition ni nécessaire ni suffisante", dice con toda razón F. Jouan en sus conclusiones del citado volumen colectivo (p. 263). Pero es evidente que un motor muchas veces clave para la idealización mítica es la distancia, si no siempre la inaccesibilidad o el aislamiento, y por tanto una dosis eficaz de ignorancia. El acceso al lugar mítico puede estar dificultado por elementos peligrosos, de modo que el viaje (ida y retorno) se convierta en aventura; incluso, como es usual en el caso de Ultratumba, puede ser un acceso imposible para los humanos en vida (la ayuda de un poder sobrenatural es en este caso una condición no infrecuente), pero la dificultad más típica es la propia distancia, incluso medida en unidades razonables, para lo que vale de nuevo el ejemplo de Creta o Egipto. Sin duda el concepto de distancia no podía ser el mismo entonces y ahora y, por lo demás, la distancia puede ser meramente mental, imaginaria, implicada, por ejemplo, en el borde de un bosque pavoroso o mágico o en la corriente de un río. Lo relevante parece ser más bien el sentimiento del carácter aislado del lugar mítico, como entidad aparte de nuestro mundo, por más que pueda estar incluso a la vista (una montaña, por ejemplo, o la otra orilla de un río). Ese aislamiento está ligado estrechamente al status particular del paraje mítico, que lo convierte en un lugar privilegiado por el hecho de ser ajeno a los rasgos caracterizadores de la cotidianeidad. Insistimos en que el privilegio, el status, puede ser positivo o negativo, ya que podemos asistir, por ejemplo, a la idealización de un lugar como paradisiaco o, negativamente, por ser el cubil de un monstruo antropófago. Los habitantes del lugar mítico, como los del cuento popular, no tienen por qué poseer dimensiones humanas¹⁹ ni tampoco frecuentemente historia; más bien, al contrario, parecen ajenos al tiempo y a toda evolución, de modo que el cambio los desmitifica o anonada. Es bien conocido el fenómeno del paso imposible (Escila y Caribdis o las Planctas odiseicas o Rocas "Entrechocantes" del viaje argonáutico)²⁰ que, en cuanto por primera vez es franqueado, se torna con frecuencia en un acceso normal²¹. En este orden de cosas la petrificación de la nave feacia (*Od.* 13.163 s.) parece ser una variante: el transporte de huéspedes, como función única de los habitantes de Esqueria, cesa desde ese momento, y la existencia de los Feacios deja de tener sentido. A su vez, la intemporalidad puede estar acompañada, como un rasgo más de la idealización, de lo que Ballabriga llama "neutralisation météorologique" (p. 118) y que en realidad no es sino una lógica consecuencia de esa neutralización temporal: de ahí que estemos, por ejemplo, en países de eterna primavera o de perpetua luz diurna, o, lo contrario, de eterna oscuridad. Así ocurre,

¹⁹ Ya hemos visto la existencia de un catálogo de pueblos con denominaciones fantásticas en algunos fragmentos hesiódicos. Por supuesto, no es necesaria la hipótesis de que tales deformaciones imaginativas pudieron llegar a Grecia, vía Persia, desde Oriente, a partir de una mitología como la mesopotámica: cf. J. Forsdyke, *Greece before Homer. Ancient Chronology and Mythology* (London 1956), 89 ss. sobre todo. Los rasgos inhumanos forman parte del folclore universal y los griegos, incluso todavía en época tardía, han sido especialmente curiosos respecto a todo lo que, con base real o sin ella, tenía notas no usuales (θαυμάσια, παράδοξα, ἄπιστα).

²⁰ Sobre éstas cf. K. Meuli, *Odyssee und Argonautika. Untersuchungen zur griechischen Sagen Geschichte und zum Epos* (Berlin 1921) 87 ss. Más adelante volveremos sobre el tema.

²¹ Cf. M. Eliade, *Iniciaciones místicas* (trad. esp., Madrid 1975) 109 ss.

por ejemplo, en el mundo de los Lestrígones (*Od.* 10.80 ss.), donde los días y las noches parecen confundirse, de modo que pueda darse un pastoreo continuado. Pero a la vez y paradójicamente hemos de aceptar que el mito en principio no tiene por qué poseer, ni menos ser en bloque, un elemento fantástico o imposible, como tampoco ser necesariamente, como quisiera Eliade (*loc. cit.*)²², una "historia sagrada", si bien no es anómala en absoluto tampoco esa desviación respecto a la cotidianeidad, con lo que se enmascara precisamente su vinculación con esa realidad que explica la creación mítica.

La idealización como un principio común lleva también a la fácil confusión entre mito y utopía, un género éste que fue especialmente cultivado entre fines del siglo V y los primeros tiempos helenísticos²³. Pero es evidente que las utopías pertenecen a otro nivel, aunque puedan aprovechar materiales míticos²⁴, y, por lo pronto, son creaciones no sólo francamente individuales sino que perduran como tales, y con una intención manifiesta (propaganda ideológica) y una estructura delatora. De ahí que no sean asimiladas como propias por la mentalidad colectiva, sino que usualmente permanezcan vinculadas a su creador como tal aportación individual. La utopía toma del mito elementos, qué duda cabe, como por ejemplo con frecuencia el rasgo del aislamiento (la isla como sede) y la distancia, así como por supuesto la no cotidianeidad de la existencia ahí constatable: un pueblo maravillosamente legislado y dichoso sobre todo. Pero se mueve en otros parámetros, posee unos propósitos muchas veces incluso explícitos, al defender una tesis, y es más bien un ejemplo, en el sentido de ofrecer una entidad ejemplar, digna de imitarse. Es una ficción político-filosófica, si se quiere, y no es un azar que suela aparecer, en la forma de una alegoría o paradigma metafórico, en las obras de los filósofos y los ideólogos políticos²⁵, es decir como una forma de literatura culta. De ahí también el reforzamiento, intencionado sin duda, de su parentesco con el mito, que puede en cierto modo ser definido, como se ha hecho, como metáfora²⁶, una definición que implica, en ambos procedimientos por igual, la existencia de un referente, la realidad misma, cuyo conocimiento sólo se nos da a conocer por vía analógica. Pero en la utopía, además, el hecho mismo de tener un propósito definido, incluso muy circunstancial, suele ir asociado, a diferencia de lo que corrientemente ocurre en la construcción mítica, a una estructuración muy cuidada, como si pretendiera atribuir a una perfecta y simétrica armonía una superior capacidad de persuasión.

La idealización, compartida por el mito y la utopía culta, es sin embargo algo más que un ingrediente de casual coincidencia. El autor de una utopía quiere convencer de la

²² Cf. las razonables reservas de Burkert, *op. cit.*, 22.

²³ Sobre el tema cf., por su rica información, E. Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer* (se cita, como es más habitual, por la reedición de Leipzig, 1914), 226 ss., así como el trabajo más reciente de J. Ferguson, *Utopias of the Classical World* (London 1975).

²⁴ Es sabido, por ejemplo, que el autor utópico Hecateo de Abdera, del siglo IV, retomó el tema de los Hiperbóreos míticos, pero situándolos convenientemente en una isla nórdica, "frente a la tierra de los celtas". Véase más adelante sobre este tema.

²⁵ Cf. Chr. Gill, "Plato's Atlantis story and the birth of fiction", *Philosophy and Literature* 3 (1979) 64-78.

²⁶ Según la afortunada expresión de P. Munz, *When the Golden Bough Breaks: Structuralism or Typology* (Wellington, New Zealand, 1973) 54.

excelencia de su modelo y, por contraste, de la perversidad de su opuesto, que suele ser el estado de las cosas humanas, la desnuda realidad. En este sentido la idealización mítica, incluso cuando ofrece un rostro negativo, es también sospechosa de obedecer a un propósito, aunque no esté manifestado explícitamente por supuesto. O, dicho de otro modo, las apariencias separan el mito de la utopía, pero no podemos estar seguros de que en el fondo no obedezcan a finalidades y necesidades semejantes. Un lugar de la topografía mítica no es raro que aparezca como un "Dorado" y sus cualidades como atractivos económicos frente a la dura y precaria realidad. Esto es especialmente claro en el caso griego en que tantos mitos tienen una relación estrecha con la etapa de la expansión colonizadora. Así, la mísera Beocia del campesino hesiódico frente a la sempiterna fiesta de la corte feacia o de la isla de Eolo. Si el mito forma parte de una variedad cultural y la cultura de un pueblo es la expresión de sus experiencias e intereses, no se comprendería que el mito fuese radicalmente ajeno a esos intereses. El principio del "omne ignotum pro magnifico" no puede ser inocente. Las andanzas de un viajero mítico pueden llevarle a un riesgo mortal, pero también al paraíso, a un lugar donde haya, por ejemplo, hasta tres cosechas al año²⁷, o al hallazgo de un maravilloso tesoro: unos y otros son el reflejo agigantado de la vida y sus avatares; unos y otros forman parte de la aventura y de las vías ensanchadas del conocimiento. Idealizar un país remoto, convertirlo en un "Dorado", quizás soñarlo, si se quiere, como el refugio donde la Edad de Oro no degeneró y por tanto donde el tiempo se detuvo, es convertirlo a la vez en una meta, en el término de un anhelo de mejora y dicha; si la ruta implica un riesgo, como es lo más natural, también esto ha de señalarse en el mapa, también han de marcarse en él las trampas y los abismos. Y a su vez el abismo, el foco del peligro (la "Mar Tenebrosa", por poner un ejemplo), puede transformarse dando paso a una meta deseada (el "Dorado"): donde antes se adivinaba la propia perdición ahora se ve una ruta hacia la riqueza y la felicidad. Heródoto todavía muestra esta perspectiva idealizadora²⁸, a pesar de sus reservas racionalistas, cuando nos dice (3.116) que "las regiones extremas, que rodean y encierran el resto del mundo, parece que poseen los productos que en nuestra opinión son los más bellos y raros", o cuando, al referirse a Arabia (3.113), utiliza el entusiasta calificativo "divino" (θεσπέσιον) por ser la cuna de maravillosos perfumes. No hay duda de que tras una visión como ésta había un respaldo real (el ámbar y el estaño nórdicos, la plata tartésica, etc.), pero también se ha de contar con un rescoldo del espíritu mítico, que seguirá operante incluso mucho más tarde en un autor como Ctesias de Cnido, que nos informa, evidentemente de oídas, sobre la India (*cod.* 72 de Focio) con prodigios como "un río de miel", manantiales donde fluyen metales preciosos, la extraordinaria longevidad de ciertos pueblos, o nos describe animales de tales características que apenas cabe adivinar que se trata seguramente de monos o de tigres. La proliferación de los escritos paradoxográficos en plena época helenística y durante el Imperio, o el gusto por tales noticias en el género novelesco e incluso en los libros científicos no fue una simple moda del tiempo, como indicio de que la

²⁷ Cf. Hesíodo, *Op.* 173.

²⁸ La obra clásica sobre el tema sigue siendo la de A. Riese *Die Idealisierung der Naturvölker in der griechischen und römischen Literatur* (Frankfurt a. M. 1875).

imaginación popular respondía entonces especialmente a semejantes estímulos, sino también la perseveración de una cierta actitud mítica que parece haber dominado en la antigüedad y que, aun más allá, es una constante humana. Con frecuencia se produce una especie de concentración de lo extraordinario en determinados pueblos: es el caso en la antigüedad griega de lo que se ha llamado "el milagro egipcio", por ejemplo, estudiado por C. Froidefond²⁹, o incluso, pero en tono mucho menor, "el milagro escita"³⁰.

Hemos dicho que una de las marcas típicas de la topografía mítica suele ser su aislamiento, muchas veces más mental que real, que coadyuva a su carácter distinto y autónomo, a lo que cabe añadir también que no es raro que esa **extrañeza** o heterogeneidad se presente en forma incluso de inversión, como veremos después en algunos casos concretos. E igualmente que la distancia, entendida de un modo muy elástico, parece bastante imprescindible para la consideración de un lugar como mítico. Pero la geografía mítica, sentida como distinta y remota, funciona usualmente a la vez como complementaria de la geografía propia, que lógicamente y en principio por oposición puede ser conceptuada como normal, como no mítica. Esta complementariedad no es incompatible en absoluto con las otras tendencias descritas: también el otro sexo puede ser percibido con un cierto halo mítico, por diverso e incluso inverso, y sin embargo como claramente complementario. Es más, la geografía mítica comienza ahí donde se termina la geografía aceptada como normal y propia, sin que sea necesaria otra transición que el paso de lo bien conocido y habitual a lo oscuro y desacostumbrado. Es, para entendernos, como la linde entre la tierra y el mar, que no es raro sea percibida como el límite entre dos mundos, el uno cotidiano, extraño el otro. Así, en el famoso "mapamundi" babilónico se suman la geografía conocida y la mítica, sin transición³¹, y la misma falta de transición se da en la *Odisea* en el paso de una geografía a la otra. Del mundo extraño, ignorado, podemos hacer una exploración, simplemente penetrando en él y asimilándolo gradualmente como normal, apropiándonoslo, pero también podemos hacer una proyección imaginativa, creando un mito. El mito geográfico puede aparecer, por tanto, como una especie de hipótesis de trabajo, naturalmente creída como realidad desde el momento en que no se percibe nítidamente la distinción entre las impresiones de la geografía vivida y de aquella otra imaginada. El vacío de conocimientos se llena de datos, progresivamente enriquecidos, pero cuya provisionalidad no se siente como tal, y cuyo origen puede ser diverso: o bien son interpretables como el puro fruto de la imaginación, lo cual, si se da, suele ser infrecuente, o bien emanan de algún tipo de noticias indirectas y confusas. Cualquier entidad sobre cuyo desconocimiento se cree un cúmulo de expectativas puede generar un mito. Que en ocasiones el mito parezca haber nacido en el vacío, sobre un objeto totalmente inexistente, no suele ser las más veces sino un espejismo nuestro, un error de apreciación o el producto de la simple ignorancia de los hechos. La convivencia del mito y la realidad tangible supone una simple continuidad, el paso a lo

²⁹ *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote* (Univ. d'Aix en Provence 1971).

³⁰ Cf. E. Lévy, "Les origines du mirage scythe", *Kiema* 6 (1981) 57-68.

³¹ Cf. P. Janni, *La mappa e il periplo. Cartografia antica e spazio odologico* (Università di Macerata 1984) 57 n. 100.

sumo, como hemos dicho, de una frontera. A veces incluso la geografía mítica y la real aparecen amalgamadas. Los países míticos no forman parte de otro mundo, sino de éste: un hecho que comprobamos perfectamente en la *Odisea*, en que la misma nave puede navegar por el familiar Egeo, por un mar ignoto donde se producen encuentros con gentes decididamente míticas o por el propio Océano fabuloso³². Y no parece ofrecer una ventaja metodológica una tesis que sostenga que, en el plano del mito, la invención, lo puramente imaginario, precede a su aplicación a la realidad teniendo como motor la analogía³³. El mismo límite entre la realidad conocida y la otra realidad, al que ya nos hemos referido, es habitualmente un límite tangible o al menos derivado de noticias con un presumible apoyo real: éste sería el caso de los Montes Ripeos, que funcionaron como frontera con el Norte mítico, por no hablar del Sáhara como barrera africana durante milenios o de los estrechos mismos hacia el Ponto Euxino antes de convertirse en un paso habitual y cuyo riesgo posiblemente simbolizaban (véase luego) las citadas Rocas "Entrechocantes". Lógicamente, cuando la hipótesis mítica es sustituida, gracias, por ejemplo, a una exploración afortunada, por un conocimiento directo de un lugar, el borroso límite entre la geografía real y la mítica simplemente se desplaza más allá³⁴. Pero se ha de insistir de nuevo en que la distancia real no es un dato determinante en la conformación mítica y los mitos que afectan a un lugar pueden conservarse adheridos a la imagen de ese punto concreto con el paso del tiempo. Se produce así un anacronismo, pero sólo desde nuestro punto de vista, porque distinguimos con precisión mito y realidad³⁵. Por lo demás, en el caso griego, en que la mitología geográfica estuvo fuertemente asociada, como hemos señalado, al proceso de la colonización, es lógico que la relación entre mito y fundación quedase como una referencia perdurable, en torno a la cual mantener vivo el prestigio de aquel acto entreverado de gesta y humilde realidad. Al menos en nuestras fuentes griegas una gran cantidad de información sobre la geografía mítica forma parte del relato de viajes legendarios. Éste es un hecho que ofrece una serie de consecuencias importantes. La más decisiva puede ser el que la toponimia mítica aparece así organizada a lo largo de rutas, tal como la toponimia real podía aparecer ya en los periplos primitivos, e incluso con una técnica descriptiva muy semejante³⁶. Otra

³² Quizás un caso como el del periplo de Ío en el *Prometeo* de Esquilo (cf. A. Bernand, *La carte du tragique. La géographie dans la tragédie grecque*, Paris 1985, sobre todo 85 ss.) debería ser visto con más precaución al respecto, puesto que lo que ahí leemos, aparte de combinar una geografía imaginaria y "une géographie déjà confuse", puede responder más a una reelaboración poética propia que a una versión mítica antigua. Incluso el desorden de la descripción puede suponerse intencionado. Cf. también B. Deforge, "Eschyle et la terre divine" (en *Peuples et pays mythiques*, 123-132), con cita positiva de las ideas expuestas por Bernand.

³³ Cf. la réplica de Ballabriga (*Le soleil*, 190 ss.) a los postulados de P. Janni en su libro *Emografia e mito. La storia dei Pigmei* (Roma 1978).

³⁴ Un caso de este tipo debió ser la desmitificación de la zona del Tirreno, que todavía en Hesíodo, a pesar de su vecindad a la Grecia propia, tiene una aureola legendaria: cf. al respecto Ballabriga, *Le soleil*, 137 ss. sobre todo.

³⁵ Cf. H. Mathieu en *Peuples et pays mythiques*, sobre todo 140 ss.

³⁶ Sobre este paralelismo del "periplo" poético antiguo y de los periplos utilitarios y técnicos cf. Janni, *La mappa e il periplo*, 120 s. Pero la observación de esta afinidad metodológica no nos autoriza de un modo absoluto a dar por buena la opinión de F. Gisinger ("Geographie", *RE* Suppl. IV -1924- 536) acerca de una real inspiración homérica en periplos previos.

consecuencia es que, por el hecho de que tales viajes suman lugares reales a lugares de características míticas, ciertos estudiosos tanto antiguos como modernos no han sentido con frecuencia muchos escrúpulos a la hora de pretender identificar los últimos también como una estricta toponimia real. De este modo una ruta como la de Odiseo, con un método tan poco fiable como el de los criterios ya citados, se perfila para ellos como perfectamente conocida en todas o casi todas sus etapas, con el convencimiento de haber descifrado las claves puestas por el poeta. Es el resultado pretendido, por reducirnos a los modernos, por autores como G. Baglio³⁷ o L. G. Pocock, por poner unos ejemplos extremos: para el primero el autor de la *Odisea* sería una especie de planificador colonial o guía de las ambiciones expansivas helénicas; para el segundo, el *aedo* de la *Odisea* sería un marino del siglo VII, sospechoso de haber compuesto en realidad una especie de periplo³⁸. La metodología del narrador mítico ciertamente puede ser comparable con la de los autores de esos periplos, por cuanto ponen el uno y los otros en cierto orden los datos geográficos, pero las semejanzas no van mucho más allá³⁹. El narrador mítico jamás parece haber pretendido trazar una ruta inmediatamente aprovechable, según sus indicaciones, por los marinos, comerciantes y colonos. Poco útil podía ser para un navegante el relato del viaje nocturno de los Feacios entre Esqueria e Ítaca en *Odisea* XIII, en que sólo conocemos el punto de llegada (identificada Ítaca con más o menos precisión entre las Islas Jónicas, según es tradicional y tal como se deduce de Homero mismo) y más hipotéticamente aun el de partida, así como la duración aproximada del viaje, una sola noche, pero todo esto en una nave de velocidad portentosa y por tanto incalculable. Entre todos los detalles en que es prolija la narración odiseica el poeta no ha tenido ni siquiera la ocurrencia de darnos la dirección en que navega la nave feacia, de modo que Esqueria puede encontrarse en cualquier punto de un remoto horizonte. Y el hecho mismo de que el héroe haga la travesía dominado por un invencible sueño es ya de por sí altamente sospechoso.

Aún podríamos hacer muchas consideraciones generales sobre el tema de la geografía mítica, pero es hora ya de centrarnos en él, trazando las que nos es lícito intuir que sean sus líneas maestras y estudiando sus aspectos más notables. Y seguramente convendrá que comencemos por la que parece ser la piedra angular de una concepción como la griega: la idea de ser un pueblo geográficamente central. Para el griego, el Mediterráneo, incluso más bien el Egeo, su ámbito familiar y propio, era el indiscutible centro del mundo, y en el propio centro de este centro estaba Grecia, y todo ello según la misma representación de acuerdo con la cual el mundo era el centro del universo. Sin duda es difícil para el hombre no sentir que su mundo es el centro del cosmos, y no ha habido trastorno mental

³⁷ Cf. *Odisseo nel Mare Mediterraneo centrale* (Roma 1957, 2ª ed. ampliada en 1958).

³⁸ Cf. *Reality and Allegory in the Odyssey* (Amsterdam 1959) 87. Del mismo autor son *The Sicilian Origin of the Odyssey, A Study of the Topographical Evidence* (Wellington, New Zealand, 1957), y, posteriormente, "Notes on the Odyssey", *PACA* 3 (1960) 26-28, todos ellos trabajos en la misma línea. Aunque más moderado en sus planteamientos, Dion ve en los "itinerarios" odiseicos "un riche ensemble d'enseignements cohérents" (*Aspects politiques*, 31), lo que se nos antoja cuando menos hiperbólico: cf. también pp. 17 ss., muy clarificadoras sobre su postura ante el tema.

³⁹ Cf. para esta comparación P. Janni, *La mappa e il periplo*, sobre todo 120 ss.

comparable al de la inversión copernicana, pero la citada concepción era particularmente sensible en el hombre antiguo, rodeado de una geografía en gran parte desconocida. En el caso del griego se le suma, además, su carácter de pueblo esencialmente marino, volcado sobre un ámbito de islas y costas, hasta el punto de que su curiosidad hacia las poblaciones y lugares intracontinentales apenas le indujo a lo largo de siglos a ir más allá de contentarse con noticias indirectas. De ahí que al concepto isleño, ya comentado, tan frecuente en la atmósfera mítica en general, haya de sumarse aquí el de la oscuridad misteriosa de las tierras interiores. El griego viajaba, comerciaba y colonizaba en un escenario vital típicamente costero. De las tierras interiores de Europa y de África tiene sólo durante mucho tiempo confusas noticias, y todavía, en razón de su muy escasa penetración África adentro, los romanos tendrán una precaria o casi nula información sobre ese continente, salvo las costas nórdicas, y la "Romana credulitas" se ejercitará largamente en imaginar, tras la barrera sahariana, una tierra ignota y fabulosa.

Los mitólogos modernos (Gernet, Eliade, Vernant, Ballabriga, etc) no dejan de insistir en la importancia del concepto de *méson* (μέσον) o centro, que se convierte en la clave de una perspectiva particular. Es posible, como algunos quieren⁴⁰, que se deba distinguir entre "centro" (ὀμφαλός), en sentido religioso, y el *méson* como centro del espacio humano, como "milieu" cósmico, como centro geométrico o geometrizable del mundo. Pero en el ejemplo griego es difícil distinguir entre ambos conceptos y Delfos parece haber sido sentido, por partida doble, como encarnación de los dos. Así, el centro que es el ámbito helénico se encuentra a su vez en torno a un ombligo místico y geográfico que es Delfos, con su poder oracular y su peso en las directrices de la expansión colonial griega⁴¹. Y la leyenda sobre cómo Zeus determinó el centro de la tierra soltando a la vez dos águilas en sus extremos, las cuales se encontraron en Delfos⁴², es una imagen bien significativa, por más que también sea interpretable como referida al establecimiento del poder cósmico de Zeus⁴³. Delfos en este sentido es comparable a la Jerusalén judía, la Babilonia mesopotámica, la Roma cristiana o la Meca musulmana, si bien en cada uno de estos casos habría que discutir el grado en que domina el carácter de *méson* o el de *omphalós* religioso. Pero cabría concluir más bien que no sólo en el caso griego ambos conceptos están asociados. Cada pueblo, además de sentirse el centro del mundo (China suele ponerse como ejemplo de esta oposición del "nosotros" central frente al resto como periferia), ha buscado a la vez, en este empeño por ordenar el mundo desde la propia perspectiva, su mismo centro como expresión de su ser nacional, localizándolo en algún punto venerable, en el cual sentir en su quintaesencia esa oposición al resto del mundo, en una distinción entre "nosotros" y "ellos" (como, en un nivel histórico y ya político, Helenos frente a "bárbaros")⁴⁴, de un lado, y su

⁴⁰ Cf. una discusión al respecto en el citado libro de Ballabriga, *Le soleil*, 11 ss.

⁴¹ Cf. la obra clásica de J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique* (2ª ed., París 1972).

⁴² Así en los escolios a Píndaro, P. 4.4.

⁴³ Cf. Chr. Sourvinou-Inwood en el colectivo citado *Interpretations of Greek Mythology*, sobre todo 233 ss.

⁴⁴ La concepción etnocéntrica puede reforzarse intensamente en ciertas circunstancias, por ejemplo en los casos de expansión imperial, con la necesidad de fortificar los rasgos tenidos por nacionales frente a los pueblos

oposición también entre este eje familiar y decisivo del universo y lo distante, lo remoto y desconocido, una oposición por tanto entre el "aquí" y el "allá", sentido éste como fuente de lo no familiar y por consiguiente de lo extraño, con frecuencia de lo maravilloso o terrible, de θαύματα que pueden atraer y espantar al mismo tiempo⁴⁵. En esos lugares pulula una turba multiforme y confusa de pueblos, cuya identificación no es apenas relevante, por contraste con el propio autoconocimiento, con la familiaridad del propio país. Una dicotomía espacial que se percibe sin duda como mucho más clara que la dicotomía temporal entre el ahora histórico y el antaño mítico, cuyos límites ya hemos insistido en que no son en absoluto nítidos en época antigua. De ahí seguramente la diferencia entre la búsqueda de unas precisiones cronológicas hasta para tiempos muy remotos, incluso en forma de cronologías y órdenes genealógicos míticos, con una pretensión mayor de control temporal, y el tono borroso de lo geográficamente distante: puede hablarse de "une relative maîtrise du temps"⁴⁶, pero en cambio de la dificultad de un dominio equivalente del espacio.

Se ha dicho más de una vez que entre los griegos el concepto de centro, como tal referente nacional, no es muy antiguo, y de hecho no puede rastrearse con claridad ni en Homero ni en Hesíodo, y que mucho menos lo es el de Delfos como ombligo nacional-religioso. Pero es perfectamente lógico que sea así, dada la tardía conciencia de la unidad helénica, lo cual sin embargo no es un argumento contra el hecho demostrado de que el concepto del centro sea prácticamente universal. Tal demora es, pues, significativa a escala helénica, pero no debe entenderse que afecta también en fecha muy antigua a la conciencia de cada uno de los pueblos componentes de esa unidad posterior, por más que no tengamos constancia escrita de su manifestación. Un giro como el de "ombligo del mar" para referirse a la posición de la isla de Oigigia (*Od.* 1.50) nos muestra que el concepto de "centro" mítico-geográfico existía ya cuando se compuso ese texto homérico.

Pero la ignorancia de los "otros" que cabe llamar mítica tiene una continuidad en la ignorancia histórica. Hay una simplificación etnológica, bien conocida por los estudiosos. Como dice E. H. Minns⁴⁷, Escita, por ejemplo, "was any northern barbarian from the east of Europe", al igual que Gálata "was any such from the west". Para Estrabón (17.3) África muestra una extremada simplicidad geográfica y etnológica: más allá de las costas, el resto en su mayor parte es un desierto o está poblado por nómadas miserables. En Heródoto, como observa G. Lachenaud⁴⁸, se da una curiosa exaltación del perfecto clima del ámbito jónico frente a los rigores atribuidos a los demás países hacia los cuatro puntos cardinales,

dominados. Así, en la Atenas del siglo V, en que el concepto de "bárbaro" adquiere unas connotaciones eminentemente peyorativas: cf. el documentado análisis de E. Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy* (Oxford 1989).

⁴⁵ Cf. F. Frontera, "La geografia dei Greci fra natura e storia: note e ipotesi di lavoro", en P. Janni y E. Lanzillotta, *Geographia. Atti del Secondo Convegno Maceratese su Geografia e Cartografia Antica* (Roma 1988) 200 ss.

⁴⁶ Vd. H. Mathieu, "Mythe et réalité dans la représentation grecque de l'espace géographique", en *Peuples et pays mythiques*, 136.

⁴⁷ Citado por G. B. Bianucci, "La Via Iperborea", *RFIC* 101 (1973) 218 n. 4

⁴⁸ *Mythologies, religion et philosophie de l'histoire dans Hérodote* (Lille-Paris 1978) 432.

por más que no se trate de un esquema tan simple, como hemos visto ya, dada la simultánea tendencia a la exaltación idealizante de lo remoto. Y Aristóteles, que puede llegar a afirmar que el Istro nace en los Pirineos y desemboca en el Mar Negro (*Mete.* 1.13, 350 b 1-5) o que acepta aún que los Montes Ripeos sean un límite nórdico remoto (*ibid.* 6 s.), también asegura que sólo la franja de tierras situada en la tradicional dirección del eje longitudinal del Mediterráneo es habitable, mientras que la dureza del clima, por el extremo calor en el Sur y el riguroso frío en el Norte, hace inhabitable el resto del mundo (*Cael.* 2.14, 298 a 9-12; *Mete.* 2.5, 362 b 13 ss.)⁴⁹. En muchos aspectos, incluso en épocas avanzadas, el hombre antiguo dependió de noticias orales, de fácil deformación y desde luego las más de las veces de imposible constatación, y esto es bien conocido en el caso de un Heródoto⁵⁰, que es una de nuestras más preciosas fuentes en geografía mítica griega. A nosotros, que conocemos la geografía sobre representaciones cartográficas, nos cuesta imaginar cómo se organizaban mentalmente los conocimientos geográficos en el hombre antiguo, que sólo en fecha tardía comenzó a disponer de verdaderos mapas y dependió durante mucho tiempo de simples guías verbales, en el mejor de los casos de una literatura periplográfica de carácter práctico y reducida a la exposición esquemática de rutas de interés económico⁵¹. Las "descrizioni verbose e poco chiare"⁵², tan típicas de las informaciones geográficas antiguas, no fueron privativas en absoluto de los textos míticos. Y el juicio negativo de Estrabón (1.2.20-27) sobre los poetas en este punto⁵³, acusándolos de imprecisión y desorden, podría extenderse a la generalidad de esas descripciones antiguas. Y la razón está en que respondían a un esfuerzo verbal, huérfano del apoyo de un sistema cartográfico. Los escasos mapas de que tenemos noticia en fechas muy antiguas carecían de toda utilidad práctica. Mostraban, sin duda también esquemáticamente, una tierra de superficie redonda u oblonga, con Grecia naturalmente en el centro, y eran más bien un intento especulativo, en cierto modo el producto de hipótesis geográficas. El mapa de Aristágoras de que nos habla Heródoto (5.49 s.) y que, según éste, consistía en "una plancha metálica en que estaban grabados los contornos de la tierra entera y todo el mar y todos los ríos", incluso en el caso de ser

⁴⁹ Todavía para el geógrafo Eratóstenes (cf. Estrabón 1.3.22) el Ecuador marcaba el límite sur de la población humana. De paso, merece la pena señalar que seguramente esta concepción climática fue determinante en el planteamiento del célebre problema de las fuentes del Nilo, al menos hasta que Eudoxo de Cnido apuntó la hipótesis, inimaginable antes, de las lluvias etiópicas como causa razonable.

⁵⁰ Cf. sobre el particular K. H. Waters, *Herodotos the Historian. His problems, methods and originality* (London 1985), sobre todo 76 ss.

⁵¹ O. A. W. Dilke llegó ya a la conclusión razonada de que al menos en la época de las colonizaciones no existían aún mapas propiamente. Pero ha sido P. Janni en su bien conocida monografía ya citada *La mappa e il periplo* el que ha llevado más lejos y con la más convincente documentación esta tesis (véase también Ch. Jacob, "Carte greche", en O. Calabrese y R. Giovannoli, eds., *Geografia fantastica e viaggi straordinari* I, Milano 1983, 24-29). Por otra parte, sólo a partir de Heródoto vemos atestiguado un creciente interés por una geografía no estrictamente periplográfica o de itinerarios, al prestarse gran atención ya al conocimiento y la descripción de espacios y países. Una amplia información y nutrida bibliografía sobre el tema puede encontrarse en la Tesis Doctoral de F. J. González Ponce, *El periplo griego antiguo. Sobre las posibles fuentes griegas de Ora Maritima de Avieno* (Universidad de Sevilla 1991).

⁵² Janni, *La mappa e il periplo*, 17.

⁵³ Estrabón en esta censura exceptúa a Homero: suponemos por supuesto que se está refiriendo al poeta de la *Ilíada* y no al de la *Odisea*.

verídico el episodio, no debió ser más allá de un bosquejo bienintencionado e hipotético, dadas las posibilidades cartográficas del tiempo, y por lo que se refiere a esa especie de mapamundis que también Heródoto (4.36) dice haber visto y que él no toma en serio, serían más bien idealizaciones avaladas sólo por una tradición legendaria (y que nos remontaría al testimonio de *Il.* 18.607 s.)⁵⁴. Y, según comenta el mismo Janni⁵⁵ refiriéndose al mapa de Aristágoras, es evidente que aun así, como representación gráfica, precisaba, según vemos en el texto herodoteo, de una prolija exégesis verbal.

Pero el mundo no sólo se dividía en dos zonas de difícil conciliación. Era además concebido como mucho más reducido de lo que en realidad es, como una consecuencia relativamente lógica de esa oscuridad de las partes alejadas. Todavía cuando contemplamos una reconstrucción verosímil del mapamundi trazado por el geógrafo Eratóstenes nos sorprende esa pequeñez atribuida a las masas continentales, herencia de una muy antigua concepción en que el mismo cosmos, cuyo centro era la tierra, era sentido como un ámbito limitado (vd. más adelante). Tierra y cosmos tenían dimensiones proporcionadas, siendo éste a su vez medido a escala terrestre. Sin embargo, una corriente de matemáticos, de la que se hace eco Aristóteles (*Cael.* 2.14, 298 a 15 s.), llegó al convencimiento de que la esfera terrestre debía poseer unas dimensiones mucho mayores, prácticamente el doble de las hoy reconocidas. Es evidente que en ellos la concepción puramente mítica había ya cedido el paso a otra más racionalista.

El mundo, pues, fue paradójicamente durante mucho tiempo para el hombre griego antiguo más abarcable que el real. No sólo se reducía a tres continentes, incluso más bien a sólo dos⁵⁶, sino que cada uno de éstos era imaginado como mucho menos extenso de lo que es. Pero esta visión seguramente no inspiraba por ello más confianza. Por el contrario, la mayor cercanía de los límites exteriores podía acrecentar el temor a la aproximación a esos límites. Históricamente tenemos cierta constancia de que hubo exploradores decididos que fueron más allá de la cuenca mediterránea, que en cierto modo llegó a ser un lugar seguro por contraste con el ámbito exterior a ella. Las vías empleadas en estas aventuras fueron las marinas. En ocasiones fue sobrepasado el Estrecho de Gibraltar, y tenemos noticias de los contactos con el reino tartésico y de los intentos de control de la ruta del estaño, o si se prefiere, de una de las rutas europeas del estaño. Hoy se discute entre los especialistas el papel que pudo tener en esta cuestión la competencia entre griegos y fenicios, como después entre griegos y cartagineses, y si puede o no mantenerse la vieja tesis de la barrera que

⁵⁴ En ambos casos se trata de un disco plano sin profundidad, según la representación griega más antigua de la tierra: cf. ya J. V. Kopp, *Das physikalische Weltbild der frühen griechischen Dichtung* (Diss., Freiburg/Schweiz 1939). Sólo mucho más tarde aparecerá la concepción del mundo como una esfera inmóvil y todavía en el centro del universo, tal como la describe Aristóteles en el libro segundo del *De caelo*. La consecuencia quizás más notable de esta nueva imagen es la deducida por el propio Aristóteles de que, una vez traspasadas las Columnas de Hércules, una no larga navegación llevaría hasta la India (cf. *Cael.* 2.14, 298 a 9-15, y *Met.* 2.5, 362 b 12-30).

⁵⁵ *La mappa e il periplo*, 44 s.

⁵⁶ África era frecuentemente asociada a Asia. Esta es la concepción que se encuentra aún en Éforo, en la segunda mitad del siglo IV, y en el tratado *De los aires, las aguas y lugares* integrado en el *corpus* hipocrático.

podieron encontrar los navegantes y comerciantes griegos en sus rutas hacia occidente y las consecuencias de este hecho. A nosotros, más que la realidad o irrealdad de ese polémico obstáculo histórico⁵⁷, nos importa sólo la posibilidad de que pudiera en algún momento ser sentido como tal en la forma simbólica de una puerta cerrada hacia el océano exterior: de unas "puertas de Gádeira" habla efectivamente Píndaro en un fragmento (256 S.-M.), por desgracia sin un contexto esclarecedor, aunque suponemos que refiriéndose al mito heracleo de Gerión. Y un escolio a la *Olímpica* 3 (44 s.) nos informa de que Heracles al traspasar ese punto crítico habría encontrado sólo χάος y ζόφος, es decir una especie de oscuridad abismal y sin duda inaccesible para los humanos. Las columnas (στῆλαι, κίονες) habrían sido, desde esa perspectiva, unas marcas prohibitivas, indicadoras de la imposibilidad para el hombre de pasar más allá. Que el mito de ese punto infranqueable pudiese luego ser interpretado más bien como una invitación al comercio tartésico por los Focenses, en función de sus intereses económicos, nos parece secundario. A su vez, el sentimiento durante mucho tiempo de que también hacia el Este existía un límite al hábitat mediterráneo y familiar parece reflejarse en mitos como el de los Argonautas, puesto que el paso hacia el Mar Negro tardó en franquearse, con el desbordamiento colonial subsiguiente. Pero durante mucho tiempo los tres continentes no pudieron ser costeados, y por tanto no hubo medio de hacerse cargo de sus verdaderas dimensiones. La noticia de Heródoto (4.42) de que unos navegantes fenicios al servicio de Egipto habían circunnavegado África tiene todo el aire de ser verosímelmente una fábula⁵⁸. De la expedición de Eutímenes de Masalia no tenemos datos de hasta qué punto llegó. El Cabo Juby parece haber sido el tope de la exploración por esas costas occidentales africanas hasta bastante tarde y el *Periplo* de Escílax termina en la isla de Mogador, muy poco al Sur del límite posterior del Imperio Romano. Y tampoco Piteas, hacia el 330 a. C., llegó a recorrer toda la costa Norte de Europa, aunque amplió los conocimientos de ella hasta 63° Norte y desbarató el prejuicio de la no habitabilidad de aquellas remotas latitudes. La expansión griega, pues, más o menos fácil o difícil, se dio básicamente sólo dentro del Mediterráneo, con su prolongación en el Mar Negro, y, además, siempre en el sentido que convencionalmente podemos llamar horizontal, por donde había accesos marinos, excluyéndose en cambio una seria penetración hacia el interior de los continentes, tanto hacia el Norte como hacia el Sur. En Homero la orientación típica es ésta: Este-Oeste, y todavía Eudoxo de Cnido y Aristóteles conciben como oblongo el conjunto de las tierras habitadas, como mucho más largo, en el sentido de los paralelos, que

⁵⁷ Al parecer hoy es más aceptada ya la idea de que, lejos de significar una barrera, las columnas heracleas serían un hito simbólicamente civilizador y quizás a la vez un signo del límite del mundo, no de unas ambiciones coloniales. Cf., por ejemplo, P. Rouillard, "Les colonies grecques du Sud-Est de la Péninsule Ibérique", *PP* 204-207 (1982), 417-431; C. González Wagner en *In Memoriam A. Díaz de Toledo* (Granada-Almería 1985) 437-460, y más recientemente R. López Melero, "El mito de las Columnas de Hércules y el Estrecho de Gibraltar", en *Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar I* (Madrid 1988) 627 ss.

⁵⁸ R. Mauny ("La navigation sur les côtes du Sahara pendant l'antiquité", *REA* 57, 1955, 92-101) pone en duda con razones de peso las posibilidades del costeo del occidente africano en esos tiempos, pero en cambio admite, sin que en este punto sus argumentos sean muy convincentes, la viabilidad de esa circunnavegación fenicia a partir del Mar Rojo y con arribada al Mediterráneo.

ancho, en el sentido de los meridianos⁵⁹. Ése era aún el mundo propiamente habitable, el de las regiones templadas, por oposición, como ya hemos recordado, a las zonas tórridas y nórdicas, de dudosa o nula habitabilidad. Por otra parte, esa dirección, con mucho preferente, Este-Oeste coincidía con la más fácil orientación, dado que el hombre arcaico dependía en sus desplazamientos, en particular marinos, sobre todo de las referencias solares, del orto y ocaso del sol como puntos decisivos, por más que, como veremos, también ésta fuese una referencia un tanto imprecisa. Se dan así unas coincidencias notables: el eje longitudinal del Mediterráneo como eje de expansión colonial, como signo de la polaridad Este-Oeste y por tanto de los conceptos esenciales de la luz y la oscuridad⁶⁰, tal como se expresa en los conocidos giros homéricos "hacia la aurora y el sol" y "hacia la brumosa oscuridad" (πρὸς ἡῶ τ'ἠέλιον τε...πρὸς ζόφον ἠερόεντα: *Od.* 13.240 s., etc.). Esta geografía unidireccional, como observara ya Völcker⁶¹, es la típicamente homérica sin duda alguna y la interpretación de algunos estudiosos antiguos como Estrabón (cf. 1.28.34 y 10.11-13.454 s.) y aún de algunos modernos de que ciertas referencias épicas apuntan más bien al Norte deben considerarse hoy fuera de lugar.

⁵⁹ De la India a las Columnas de Hércules frente a la dimensión Norte-Sur la proporción era de 5/3 (*Mete.* 2.5, 362 b 20 ss.). Todavía Tolomeo calculaba la longitud del ámbito mediterráneo en un tercio más de lo real, sobrevalorando la extensión del mundo conocido en ese sentido: cf. Janni, *La mappa e il periplo*, 74. Sin embargo, el propio Aristóteles nos confirma poco antes de ese pasaje citado (12 ss.) que todavía en su tiempo la creencia más común, que sin duda respondía a la vieja tradición que hemos comentado, lo era en una tierra circular.

⁶⁰ Cf. N. Austin, "The One and the Many in the Homeric Cosmos", *Arion* 1 (1973) 228-234, y *Archery at the Dark of the Moon: Poetic Problems in Homeric Odyssey* (Berkeley 1975), así como Ballabriga, *Le soleil*, 61 s. sobre todo.

⁶¹ K. H. W. Völcker, *Über homerische Geographie und Weltkunde* (Hannover 1830) 43 ss.

