

Los mitos griegos y la Hispania antigua: consideraciones metodológicas

JOSÉ C. BERMEJO BARRERA *

El estudio de la difusión de la mitología griega a lo largo de la historia de la Hispania antigua debe llevarse a cabo con suma precaución, puesto que es muy fácil caer en alguna de las múltiples trampas que un devenir histórico muy complejo suele ir poniendo continuamente a nuestro paso. El problema no se reduce solamente a la escasez de las fuentes, que no nos permiten seguir las cronologías y las trayectorias de la difusión de estos mitos, sino que también se debe a la confusión metodológica que a veces reina en la mente de algunos historiadores. Por ello, con el fin de evitar este tipo de confusión, será necesario establecer de forma preliminar algunas consideraciones de método.

El estudio histórico de los mitos es enormemente complejo debido a que las concepciones acerca del origen, la esencia y la función del mito, presentes en la mente de cada historiador, le hacen plantearse los problemas de una forma que le será peculiar. Por suerte, las capacidades intelectuales de los historiadores, como las de los demás seres humanos, son bastante limitadas, y por ello las posturas de una gran cantidad de historiadores son fácilmente reductibles a algunos planteamientos comunes.

Comencemos por el principio. ¿A qué llamaremos mitos griegos? La pregunta no es en modo alguno banal, puesto que la riqueza de la mitología griega, sus múltiples manifestaciones —a través del arte, la literatura

* Universidad de Santiago de Compostela.

tura o los cultos— y su extensísima duración en el tiempo, desde la época micénica hasta el Imperio Bizantino, hace su estudio enormemente complejo. En el caso de la Hispania antigua diferentes historiadores han agotado, en efecto, los límites cronológicos en ambos sentidos. Se ha pretendido demostrar, por una parte, la existencia de contactos comerciales entre Hispania y la Hélade en época micénica, tomando como fuentes históricas a los mitos, y por otro lado la pervivencia de los temas mitológicos en el arte hispano-romano se mantendrá hasta que progresivamente sean desplazados por los motivos iconográficos cristianos, aunque no totalmente, ya que muchas de estas iconografías perdurarán en el arte medieval. En relación con este problema nuestros límites cronológicos serán mucho más reducidos. Comenzaremos por la colonización griega de época histórica, es decir en lo que en la Historia griega suele denominarse como época arcaica y daremos por concluido nuestro recorrido en la Hispania romana, al llegar al culto de las divinidades orientales.

La cronología, en este caso, no es algo totalmente inocente, puesto que la fijación de sus límites se establece en relación con una serie de presupuestos metodológicos. Así, por ejemplo, los historiadores que utilizan la mitología griega para demostrar la existencia de contactos culturales pre o protohistóricos sostienen una determinada concepción del mito, según la cual éste podrá conservar recuerdos de acontecimientos políticos o bélicos del pasado de una forma directa. Y por otra parte el establecimiento del final de la vigencia del mito griego se hallará unido a un tema tan cargado a veces de resonancias ideológicas como lo es el de la difusión del cristianismo.

Pero la vida de los mitos en el tiempo no es en modo alguno indisoluble de su difusión en el espacio, y es por ello que los presupuestos metodológicos volverán a manifestar de nuevo su poder al plantear esta segunda cuestión. Muchos historiadores creen que los mitos pueden difundirse de un lugar a otro no sólo dentro de los límites geográficos de una cultura, sino también pasando de una cultura a otra u otras que le son especialmente próximas. En este caso los historiadores y los arqueólogos toman como modelo el proceso de difusión de formas cerámicas, escultóricas, o de innovaciones tecnológicas en los diferentes campos, cuyo trasvase de una cultura a otra puede comprobarse fehacientemente a lo largo de la historia del mundo antiguo. Sin embargo, un mito es una realidad mucho más compleja que una decoración cerámica o la forma de una espada, y por ello será necesario plantearse en primer lugar la siguiente pregunta. ¿Puede difundirse un mito más allá de los límites sociales e ideológicos de la cultura que lo crea?, y si ello es así, ¿cómo se produce ese proceso de difusión?

Partiendo de los límites que nos hemos fijado comencemos por la «colonización griega».

Tras una etapa de contactos esporádicos y exploraciones más o menos sistemáticas, conocida por los historiadores como época precolonial, que abarcaría desde la Edad del Bronce hasta el siglo IX a. C., comenzó la colonización griega de pequeñísimos sectores de la Península Ibérica. En ella, tras una primera etapa en la que la hegemonía la detentaron los rodios, fundadores de Rhode en el siglo IX, y después de un período intermedio no muy bien conocido, nos encontraremos a partir de mediados del siglo VII con la colonización llevada a cabo por los habitantes de Focea, que se instalan en Mainake, una ciudad preexistente y fundan Hemeroskopeion y Ampurias —en el 560-550 la *Paleapolis* y 40 años después la *Neápolis*.

Serán estos colonos griegos, por supuesto, los primeros portadores de la mitología, y es de suponer que, conociesen o no algunos textos épicos, si tuviesen conocimiento de diversos mitos.

El estudio de la mitología tal y como se desarrolló en el siglo XIX estableció un principio, de validez dudosa, según el cual el mito, creación del *Volkgeist* o de algún tipo de alma colectiva, sería conocido y creado colectivamente por los miembros de las culturas más o menos primitivas. De acuerdo con esa concepción, poco podría decirle a un ampuritano Homero, ya que él poseería ya un conocimiento de los mitos griegos que humorísticamente podríamos definir como *a priori*. Hoy en día sabemos, partiendo del análisis de los procesos reales de creación y difusión del mito en los pueblos primitivos, que los mitos son creados y difundidos por especialistas, que al igual que los ideólogos modernos, consiguen con este medio orientarse a sí mismos y a los miembros de su comunidad. No es posible por ello creer que todos los mitos griegos estuviesen presentes en la cabeza de todos y cada uno de los colonos griegos, sino quizás sólo algunos siendo los más relevantes para ellos los de aquellas divinidades a las que rendían culto.

Por desgracia nuestro conocimiento de los «cultos» de las colonias griegas de Hispania es muy reducido. Dado el origen de estos colonos se ha supuesto, con fundamento, que una de las divinidades principales en sus ciudades debió ser la *Srtemis Efesia*¹, una divinidad grecoasiática cuyo culto gozó de gran importancia en Jonia, pero cuyos mitos nos son

¹ Sobre este templo ver GARCÍA Y BELLIDO, A., «Das Artemision von Sagunt», *Madridrer Mitteilungen*, IV, 1963, págs. 87-98.

apenas conocidos. Sabemos que Artemis tuvo un templo muy importante en su época en la actual Sagunto, estando su culto, según Estrabón (IV,1,4/5) difundido en Rhode, Ampurias y Hemeroskopeion a partir del siglo vi. Junto a este culto debió desarrollarse el de otros dioses del panteón olímpico, pero no conocemos otros templos importantes, quizás debido al hecho de que las colonias griegas de la Península no fueron verdaderas colonias, como las de Sicilia o Magna Grecia, sino más bien puntos de trueque e intercambio comercial, carentes de interés agrícola y por lo tanto poco preocupados de asentarse territorialmente.

A través del «arte» conocemos, por ejemplo, el famoso *Asklepios* de Ampurias, o la imagen de una bella cabeza de Afrodita, pero partiendo de esos únicos testimonios no puede sostenerse sin más la existencia de un culto. En este sentido, no deja de resultar llamativa la ausencia del culto a los «héroes fundadores», de capital importancia en las colonias con implantación territorial², pero cuya ausencia podría entenderse si tenemos en cuenta la condición de dependencia de Ampurias, por ejemplo, en relación con Massalia.

Tenemos por tanto, como punto de partida, una realidad histórica poco favorable para que pudiese tener lugar un proceso de difusión masiva de la religión y la mitología griegas en la Hispania prerromana, ya que : 1) el número de colonias es escaso, 2) su implantación territorial pequeña, 3) sus contactos con los indígenas reducidos, 4) la comunicación con los mismos difícil debido tanto a los escasos contactos como a las dificultades lingüísticas. Partiendo de estos presupuestos cabe suponer que los indígenas no debieron conocer textos literarios griegos ni participar, quizás, en cultos comunes con los helenos, por lo que la principal vía de difusión de los temas mitológicos debió ser el «arte», sobre todo a través de las iconografías cerámicas o escultóricas. ¿Pero, puede afirmarse que la difusión de una iconografía supone la difusión de un culto o el conocimiento de un mito? Creemos que no y un ejemplo tomado de la Hispania antigua puede servirnos de modelo.

La ESFINGE es un tema mitológico e iconológico de larga vida a lo largo de la Historia de la Antigüedad. Si seguimos marcha atrás en el tiempo su historia tendremos que remontarnos al Imperio Antiguo egipcio donde nace como símbolo del faraón. Conservará este significado hasta el Imperio Medio y con el Imperio Nuevo se difundirá hacia Mesopotamia,

² La importancia de estos cultos y de la religión en el proceso de colonización ha sido destacada recientemente por MALKIN, Irad, *Religion and colonization in Ancient Greece*. Brill, Leiden, 1987.

donde por otra parte había surgido paralelamente una iconografía similar, pero cuya significación nos es desconocida. Partiendo de Mesopotamia llegará a Siria y Capadocia.

Por otra parte, en el Egipto del Imperio nuevo cambiarán tanto la iconografía como el significado de la esfinge, puesto que por una parte se introduce el tema de la esfinge femenina, a partir del reinado de Hatsepshout, y por otro lado deja de asociarse exclusivamente al faraón. De Egipto se trasvasa a Creta durante el minoico medio II, donde adquiere una significación que desconocemos, y en ese momento también llega al país de Mitanni, donde se creará un nuevo tipo, una de cuyas formas será la esfinge como *potnia theon*.

Pero de entre sus muchas evoluciones únicamente nos interesará ahora destacar cómo llega al continente griego en el Heládico reciente II, difundándose en el Heládico Reciente III, de modo que en Micenas tendremos dos tipos de esfinges: masculinas y femeninas, que suelen estar guardando un árbol sagrado, un altar o una columna, y en cuya configuración se suman a los influjos minoicos otros egipcios, tomados directamente, y algunos elementos sirios. Partiendo de esta iconografía micénica se desarrollará la Esfinge del arte griego arcaico, incorporando nuevos influjos asirios y sirios, llegados al Ática y Laconia a través de Chipre y Creta respectivamente; pudiendo detectarse también una influencia neohitita en los talleres protocorintios³.

A lo largo de todo este recorrido, tanto en el tiempo como en el espacio, una misma imagen con sus variantes fue tomando significaciones diversas, la mayor parte de las cuales nos son desconocidas. El motivo fue copiado por artistas y artesanos más, quizás, por cualidades formales que por sus significaciones simbólicas o mitológicas, pues de otro modo, ¿cómo podrían, por ejemplo, comprender la compleja simbología de la figura del faraón, con sus componentes teológicos y políticos, quienes no fuesen sus súbditos? ¿Y cómo sería posible que un mismo significado se mantuviese superando barreras lingüísticas y culturales durante tantos siglos y en tantos lugares diferentes?

Si nos situamos al final de este recorrido podremos observar como en la Grecia Arcaica un personaje mitológico que en la teogonía hesiódica es conocido con el nombre de *Phix*, y cuyas características somáticas no son detalladamente descritas por el poeta llegará a asociarse con una

³ Sobre este tema ver mi libro: *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana*. Madrid, Akal, 1982, págs. 43-60, donde se hallarán todas las referencias oportunas.

iconografía a la que hemos hecho referencia, la de la Esfinge, creando así de nuevo un tipo mitológico destinado a conocer un gran éxito dentro del marco de la mitología griega. Ese mismo proceso de asociación de un personaje mítico a una iconografía determinada pudo tener lugar numerosísimas veces a lo largo de la historia de la difusión de ese tema iconográfico, y probablemente se repitiese de nuevo en el caso de la Hispania antigua.

La Esfinge fue introducida en la Península Ibérica por los semitas tomando como modelo la de los marfiles de Nimrud, versión fenicia de la esfinge masculina egipcia. Posteriormente, junto a la esfinge de tipo oriental tendremos otra de tipo griego, que se introduce en la Península a partir de fines del siglo vi, pero tanto en un caso como en el otro los arqueólogos e historiadores no dejan de insistir en que se trata de motivos artísticos o decorativos. No parece en principio que tuviesen por lo tanto significado religioso alguno. Sin embargo, a partir de esos motivos los indígenas debieron buscar nuevos significados, puesto que pasaron a utilizar la esfinge como emblema, por ejemplo, en diferentes monedas, como las de Cástulo, Illiberis y Ursone⁴. Tendríamos, pues, un nuevo proceso de semantización cuyo contenido se nos escapa.

«Las formas y los motivos tienen mucha vida, como los *topoi* literarios», decía el historiador del arte Jan Bialostocki y por ello ni será posible predecir sus significados, una vez que una imagen adquiera una vida propia, ni consecuentemente podrán utilizarse los testimonios iconográficos para estudiar la difusión de los cultos y, mucho menos de las creencias míticas⁵.

Si no disponemos de textos que nos permitan estudiar cuáles eran los mitos más importantes para los colonos griegos de Iberia o analizar su difusión entre los pueblos indígenas. Y si por otra parte concluimos afirmando que los testimonios iconográficos, más bien escasos, ya que no hay talleres importantes de producción de cerámicas pintadas griegas en esas colonias, no nos dan un acceso directo, en estos casos, al conocimiento de los mitos, deberíamos abandonar ya el estudio de este tema. Sin embargo, no lo haremos porque algunos historiadores han querido explorar todavía otras posibilidades que será necesario considerar.

⁴ Para las referencias oportunas ver mi libro citado, págs. 59-60.

⁵ La referencia de Bialostocki corresponde a su libro: *Estilo e Iconografía. Contribución a una ciencia de las artes*. Barcelona 1973 (Dresden 1966), pág. 111.

Comenzaremos por la primera de ellas, que es a la vez la más aventurada, y a la que designaremos con el nombre de «Hispania en la geografía mítica helénica».

Todas las mitologías conocidas llevan implícita una determinada concepción del espacio. Los mitos se sitúan en un tiempo, normalmente diferente del tiempo histórico y del tiempo presente, que unas veces se llama el tiempo primordial, y otras, como entre los australianos, el «tiempo del sueño». Del mismo modo los personajes e historias que el mito crea no suelen situarse en los espacios domésticos ni en los espacios civilizados, sino más bien en espacios marginales: bosques, pantanos, espacios subterráneos en la Grecia Antigua, o entre pueblos y países lejanos, como, por ejemplo, los Hiperbóreos. El espacio del mito es un espacio simbólico y los desplazamientos de los personajes míticos en el mismo suelen poseer unos significados que hay que situar dentro de la lógica de esos espacios. Por ello, no tiene ningún sentido pretender seguir en un mapa viajes o navegaciones mitológicas, puesto que el espacio del mito difícilmente coincidirá con el espacio cartográfico.

Sin embargo, numerosos historiadores y arqueólogos han dedicado improbables esfuerzos ya sea a situar en los mapas y sobre el terreno viajes como el de Odiseo o los de los Argonautas, o a pretender establecer algún tipo de vinculación histórica entre algún paisaje mítico, como las Islas de los Bienaventurados y determinadas realidades geográficas, como en este caso las Islas Canarias. Seguir sus pasos puede llevarnos a extraviarnos en unos caminos no siempre presididos por el sentido común, no en vano decía ya el filólogo alejandrino Aristarco que todos los insensatos de la Hélade parecían haber querido identificar las diferentes etapas del viaje de Odiseo, y por ello no vamos a seguir sus pasos. Pero sí será necesario, al menos, señalar cuáles son esos caminos que no se deben seguir.

A partir de la Teogonía de Hesiodo tenemos a una serie de personajes míticos que los griegos gustaban de situar en los extremos del mundo conocido. Se trata de la descendencia, por una parte de Jápeto y Clímene, y por otro lado de la descendencia de una segunda pareja titánica, compuesta por Forcis y Ceto, de la que descenderán, las Greas, las Gorgonas, Crisaor, Gerión y Orto ⁶.

No vamos a entrar ahora en el análisis de estos mitos, puesto que su relación con la Península Ibérica es bastante remota, ya que su situa-

⁶ Para el análisis de todos estos mitos puede verse mi libro citado, págs. 101-216.

ción geográfica es simplemente el lejano Oeste, cuya localización irá variando con el conocimiento que los griegos vayan teniendo de la geografía del Mediterráneo, y dado que su estudio requeriría un amplio espacio, pero si haremos referencia a uno de ellos, el de Crisaor y Gerión con el fin de poner de manifiesto su lógica y su no necesaria vinculación con un territorio geográfico en concreto.

Ambos nacen de Medusa y se sitúan geográficamente en el Extremo Occidente, estando asociados al Oro y la riqueza, ya sea en su forma metálica o animal. Su morada se sitúa en la isla situada en el extremo occidente, en el reino de la Noche, y más allá del Océano. Podemos destacar tres caracteres que son comunes a todas las versiones de sus mitos: 1) Gerión, que es míticamente mucho más importante que su padre Crisaor, vive en una isla situada en el lejano Oeste y posee una gran riqueza en vacas y caballos; 2) por su situación y naturaleza se asocia al *génos* de los Titanes: Atlas y las Hespérides; 3) posee tres cuerpos de cintura para arriba, es decir que es «guerrero» con gran capacidad de combate gracias a sus numerosos brazos, pero a pesar de ello será derrotado por un héroe olímpico: Herakles.

Píndaro (Istmica, I, 15) nos dice además que poseían unos perros terribles y señalaba que murió en un combate defendiendo justamente sus ganados del intento de robo por parte de Herakles.

Es sabido que Estésicoro compuso un poema, hoy perdido, dedicado a Gerión, del que se conservan fragmentos a través de Estrabón (III, 2, 2, (148)), en el que el geógrafo afirma que su isla se llamaba *erytheia* y se hallaba situada frente a Tartessos y Gadeira, y de la que surgirían las raíces de plata del río Tartessos. Este pasaje dará lugar a numerosísimos comentarios históricos en los que no será procedente detenernos si queremos analizar el mito.

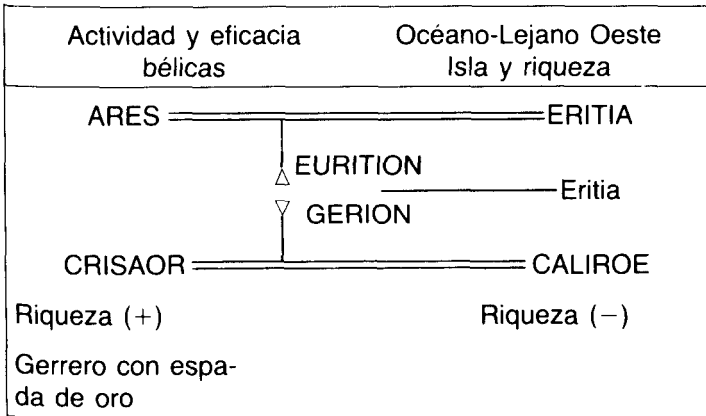
Junto a Gerión y su perro Orto, Hesiodo situaba al boyero Euritón, hijo de Eritia y del dios Marte, según Servio (*Ad Verg. Aeneid*, VIII, 300). Eritia posee diferentes genealogías, siendo en alguna hija incluso de Gerión⁷, pero en cualquier caso está clara su vinculación con las Hespérides, lógica debido a que su hijo guardará con ellos una riqueza muy semejante en un lugar común; siendo además Eritia una isla, semejante por ello también al lugar en el que se sitúa el jardín de las Hespérides.

Las propiedades bélicas de Euritón se explican muy bien si tenemos en cuenta su ascendencia, ya que es hijo de Ares, un dios que encarna

⁷ Ver mi libro citado, págs. 198-199.

los aspectos más violentos y menos racionales de la guerra, un dios que simboliza la *hybris* militar, y que tanto a través de su historia personal como a través de la de sus descendientes se verá abocado constantemente a ser derrotado por otros dioses olímpicos, e incluso por héroes y hombres, como ocurre en la *Iliada*.

Euriti3n y Geri3n son dos personajes equivalentes, y por ello su alianza es totalmente natural. Ambos reciben sus caracteres tanto de la parte paterna como de la materna, aunque predominan las propiedades heredadas del padre, debido a la importancia que la filiaci3n patrilineal posey3 en el mito y la sociedad griegas. En el caso de Geri3n la riqueza se hereda por el lado paterno, pues proviene de Crisaor, raz3n por la cual la esposa de Crisaor carecer3 de riqueza, mientras que en el de Euriti3n como no existe riqueza del lado paterno se hereda del materno. Podr3amos sintetizar el mito de la forma siguiente:



Euriti3n y Geri3n son dos personajes equivalentes. Nacen para guardar un objeto que los Ol3mpicos desean por su valor, pero que est3 en manos de los Titanes y sus descendientes, lo que suele ocurrir en numerosas ocasiones en la mitolog3a griega, y nacen por lo tanto para ser derrotados, en este caso, por un h3roe ol3mpico, Herakles, que derrot3ndolos dar3 un nuevo paso adelante en su carrera heroica.

Personajes de este tipo son perfectamente comprensibles dentro de la l3gica de la mitolog3a griega. No hay, pues, ninguna vinculaci3n entre ellos y otras realidades hist3ricas que sean diferentes a la de la propia mitolog3a griega. Nada tienen que ver con el reino de Tartessos ni con la

protohistoria del Sur de la Península Ibérica, ni nada con algunas instituciones como el chamanismo, con el que W. Burkett quiso relacionarlos.

Podríamos ir estudiando uno a uno todos estos supuestos mitos griegos enraizados en los paisajes o la realidad histórica de la Iberia prerromana, pero nuestra conclusión siempre sería la misma. No hay relación alguna entre esos mitos y esas otras realidades. Si se los situó en esos lugares es porque en determinados momentos históricos la Península fue para los griegos el lugar más lejano del Occidente, y por lo tanto un territorio donde la realidad geográfica se desdibuja y donde la imaginación mítica puede comenzar a actuar. Si quisiésemos ser exactos tendríamos que afirmar que ni siquiera la aproximación geográfica es correcta, ya que el reino de la Noche, que es en donde aparecen localizados, se sitúa más allá del Océano, el río mítico que rodea la Tierra, y por lo tanto más allá de cualquier espacio geográfico concreto. Las localizaciones geográficas de estos mitos estuvieron presididas por todo tipo de criterios, de entre los que cabe incluir los chauvinistas, tan del gusto, por ejemplo, de A. García Bellido⁸.

Si dejamos de utilizar los mitos griegos para iluminar la protohistoria de la Península Ibérica o de localizarlos desesperadamente en el espacio se nos abrirán algunas nuevas vías que poseen mucho mayor interés.

Vincular el mito a la realidad histórica es en realidad una cuestión banal, ya que el mito, como producto histórico forma sin más parte de ella. La Historia no sólo ha de estudiar lo que ocurrió, sino también como se concibió, se sintió y se pensó lo que ocurría, puesto que los seres humanos actúan guiados por motivos y por pasiones, y consecuentemente la lógica de una conducta es indisociable de esa misma conducta. Reducir un mito a lo que no es, es decir al recuerdo de una invasión o a la transmisión de una información geográfica, carece de sentido. Pero cabe otra posibilidad de establecer esta vinculación. Se trata de superar el marco de la historia de los acontecimientos y situarse en la de la historia social o el de la historia de las instituciones. Ese es el camino seguido por W. Burkett⁹ al analizar a Gerión como señor de los animales o el que más recientemente ha seguido Colette Lourdain-Annequin al estudiar la mitología de Herakles y sus viajes al extremo occidente si-

⁸ Que los desplegaba en libros como: *Veinticinco estampas de la España Antigua*. Madrid, Espasa Calpe, 1967.

⁹ Ver, «Le Mythe de Gerion: perspectives préhistoriques et tradition rituelle», en *Il mito greco*. Roma 1977, págs. 273-284.

tuándolos dentro de la lógica de la mitología griega de las iniciaciones ¹⁰. En cualquier caso nos veremos abocados a la misma salida: las concepciones que examinamos serán exclusivamente griegas y los espacios que se manejan espacios estrictamente imaginarios.

Convendrá, pues, centrarse en el estudio de los «espacios imaginarios». El sentido común y nuestra formación escolar nos hacen creer que solo es posible concebir un tipo de espacio, el espacio tridimensional, que representamos en dos dimensiones en un mapa. Desde el descubrimiento de las geometrías no euclidianas, y desde la formulación de la teoría de la relatividad estamos acostumbrados a manejar espacios cuadrimensionales, que es muy difícil representar gráficamente. Y, por otra parte el desarrollo de la matemática y el estudio de la propia percepción espacial nos hace comprender en la actualidad que la percepción más primaria que poseemos del espacio no es una percepción geométrica, y por lo tanto mensurable, sino «topológica».

Es la topología una rama de la matemática que analiza el espacio no métrico, en la actualidad sirve de fundamento de la geometría. Partiendo de la experiencia topológica numerosos geógrafos actuales, que cultivan la llamada geografía de la percepción, han venido estudiando como se configuran los «espacios percibidos» y como se construye la «representación del espacio». Esta diferencia entre percepción y representación será de una importancia capital para lograr la comprensión de los espacios míticos, puesto que nos permitirá desvincularlos tanto de los espacios geográficos, como de sus representaciones en el mapa.

No deja de ser curioso que al estudiar el espacio de la cartografía antigua Pietro Janni ¹¹ haya llegado a la conclusión de que los antiguos griegos no poseían una concepción cartográfica del espacio geográfico, sino que la concepción predominante entre ellos era la concepción odológica. Es decir que se trazaban itinerarios en una dimensión sobre un plano bidimensional, estando por lo tanto el espacio geográfico configurado como un camino.

La información que proporciona un mapa antiguo consiste básicamente en el itinerario a seguir por un viajero, suministrando datos acerca de las jornadas necesarias para avanzar de un lugar a otro y señalando los puntos de interés militar, comercial, etc. Si en la geografía científica no existe una concepción cartográfica del territorio, será lógico suponer

¹⁰ Ver, *Heraclès aux portes du Soir. Mythe et Histoire*. Paris 1989.

¹¹ Ver, *La Mappa e il Periplo. Cartografia antica e spazio odologico*. Roma 1984.

que tal concepción estuviese totalmente ausente de las clases menos cultas de la población, y que del mismo modo quedase ausente de obras de carácter literario y, por supuesto, de los relatos de carácter mitológico.

En el mito podemos observar contrastes entre espacios cualitativamente diferentes: espacio cultivado frente a espacio salvaje, reino de la Noche frente a reino del Sol etc. Estos espacios míticos también se hallan presentes en las fuentes griegas que nos hablan acerca de la Península Ibérica, y por ello será de interés el considerarlos a continuación ¹².

Uno de los más antiguos documentos helénicos que nos hablaría de la geografía de la Península Ibérica sería, según la opinión de los filólogos el fragmento de un Periplo Massaliota conservado a través de un poema del siglo IV de nuestra Era del que es autor Rufo Festo Avieno. En él se describen las costas de la Península, pudiendo observarse un contraste muy claro entre las costas mediterráneas, de las que el Periplo nos proporciona informaciones concretas, y las del Atlántico. A partir del Estrecho de Gibraltar los contornos se desdibujan y las informaciones se desvanecen. En vez de localidades concretas se hace solo referencia a pueblos y esos pueblos se van haciendo cada vez más míticos. Este será el caso de los Oestrimnios, de los que se dice:

haec dicta primo oestrymnis (est)
locos et arva Oestrymnicis habitantibus,
post multa serpens effugavit incolas
vacuamque glaebam nominis fecit sui. (Ora Maritima, 154-157)

Esta referencia podría parecer incomprensible, a primera vista, y por esta razón historiadores y filólogos han tratado de enmendar el texto y sustituir *serpens* por *Saefes*, un pueblo céltico cuyo totem sería la serpiente, y al que se la podría asociar con las invasiones de comienzos de la Edad del Hierro. Pero dicha enmienda «carece de base filológica, puesto que» no hay ninguna corrupción en el texto. La afirmación que recoge Avieno puede explicarse a través del folklore universal, y más concretamente a través del folklore y la mitología griega y romana. En ambas mitologías, en efecto, nos encontramos con numerosas tradiciones relativas a la mitología de los animales, y entre estos ocupa un lugar muy

¹² Sobre todos estos temas ver mis libros, *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana*, págs. 7-42 y *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana, II*. Madrid, Akal, 1986, págs. 13-34 y 57-86.

destacado la serpiente, cuyo papel no se limitó únicamente a la mitología, sino que también se extendió al culto. La serpiente junto a otros animales participa en el folklore griego en invasiones que dejan desiertas ciudades y asolan regiones enteras. Este es el caso al que hace referencia el Periplo massaliota, y un caso muy similar nos lo va a narrar siglos después el geógrafo griego Estrabón (III, 4, 18) cuando nos describe en el norte de la Península Ibérica una formidable plaga de ratones que obligará al ejército romano a dedicar todos sus efectivos a cazarlos. Plagas de roedores similares son conocidas en la Biblia y en los folklores de la Antigüedad Clásica, así como en el folklore europeo, por lo que será a través de ellos como lograremos dar una explicación racional de hechos como este aparentemente paradójicos. En ambos casos los territorios del Norte y Noroeste de la Península Ibérica se configuran para la mentalidad helénica como territorios míticos, es decir, como paisajes en los que desdibujan los perfiles de lo real y en los que la imaginación cumple sus funciones.

Pero este carácter mítico del paisaje geográfico aún puede hallarse en otro caso también referido al NW de la Península, cuando las fuentes griegas y latinas narran el paso del «Río del Olvido» por parte de los ejércitos de Decimo Junio Bruto el Galaico.

En esta ocasión nos enfrentamos con la traslación directa de un paisaje infernal, que conocemos en la actualidad gracias a las tablillas órficas, al territorio gallego. Según los textos órficos cuando las almas llegan al Hades han de cruzar un desierto en el que pasan a ser víctimas de la sed. En el hallarán una fuente de la que no han de beber, puesto que sus aguas producen el «Olvido», propiedad característica de las almas de los difuntos, que sólo pueden recuperar parcialmente la memoria —excepto en el caso de algunos privilegiados, como Tiresias— cuando se les ofrecen libaciones de sangre.

En ejército romano se niega a cruzar el río por creer que se trata del mismo río del Olvido, el actual Limia, y sólo el paso del mismo por su general consigue que venzan su miedo.

Probablemente la secuencia de los acontecimientos fuese la siguiente. D. Junio Bruto y su ejército se encontraron con un río que según las poblaciones indígenas, y de acuerdo con las tradiciones célticas daría paso a la entrada en el infierno. El general romano practicó el ritual de la *euocatio*, atrayendo a la divinidad del enemigo hacia los romanos, quienes le ofrecían culto. A continuación, y siguiendo otro paso de este ritual se consagró a esa divinidad infernal, lanzándose a cruzar el río, y tras él se verían obligados a hacerlo el resto de sus soldados. El recuer-

do exacto de los hechos quedaría borrado den la tradición historiográfica, que simplemente pasará a ofrecernos una visión simplificada del paso de este río infernal.

Este trasvase de un paisaje infernal a la superficie de la Península no tiene nada de extraño, puesto que el mismo Estrabón (II, 2, 12) afirmaba que ya Homero había equiparado al reino de Tartessos con el Tártaro, debido a la asociación de ambos espacios con el ocaso y con el reino de la mítica Noche, y debido a que también en la teogonía hesiódica el acceso hacia el Hades se establece a partir del Extremo Occidental. El territorio peninsular, en sus zonas más alejadas, y por lo tanto más desdibujadas pudo asociarse con un espacio mítico, como lo es el Hades, porque compartía con él esa propiedad en común: se trataba de otro espacio mítico, aunque en este caso ese espacio correspondiese a un territorio real, lo que no ocurre evidentemente en el primero de los casos.

Estos espacios míticos no solo funcionan como lugares en los que es posible situar seres más o menos imaginarios, sean personajes míticos, ríos infernales o devastadoras plagas de animales, sino también como operadores que permiten transmutar a los pueblos reales que vivían en ellos en pueblos imaginarios que se ajustan a la concepción helénica del bárbaro ¹³.

Tanto en Homero como en Hesíodo tenemos claramente trazada una configuración del espacio a sus distintos niveles: cosmológico, geográfico, cultural, etc ¹⁴. En los poemas homéricos, y sobre todo en el Odisea las navegaciones de sus protagonistas sirven para establecer un contraste entre el mundo civilizado y otros mundos salvajes, como el de los Cíclopes, que no comen pan ni cultivan el trigo, al igual que los hombres de la Edad del Bronce hesiódica y las Amazonas del mito, y el de otros seres, como los espacios que por una parte parecen inclinarse hacia el salvajismo y por otro superar a la misma civilización. Este contraste griego-bárbaro, que en un principio funciona con seres más o menos imaginarios, se plasmará a partir del desarrollo de la colonización, y más concretamente tras las Guerras Médicas, en el contraste entre pueblos civilizados y pueblos bárbaros, identificables con determinados pueblos históricamente existentes. Y será manejando un contraste de este tipo

¹³ Sobre la concepción de la barbarie en Estrabón, nuestra principal fuente ver, además de mis libros citados, THOLLARD, Patrick, *Barbarie et Civilisation chez Strabon*. Paris 1987, y mi trabajo, «La geopolitique de l'ivresse chez Strabon», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 13, 1987, 115-145.

¹⁴ Sobre la concepción mítica del espacio ver BALLABRIGA, Allain, *Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce Arcaïque*. Paris 1986.

como Estrabón desarrollará su geografía general de la barbarie, y más en concreto la geografía de la barbarie en la Península Ibérica.

El territorio escogido por Estrabón para desplegar su descripción de la barbarie será la zona Norte y Noroeste de la Península Ibérica. Se trataba, en su época —la augústea— de la zona menos romanizada, por haber sido solo recientemente incorporado al Imperio. Orográfica y climatológicamente no encontramos con una zona montañosa de clima atlántico que contrasta con el relieve y las condiciones climáticas del Mediterráneo y en la que los tres elementos de la tríada mediterránea: vid, olivo y trigo brillan casi por ausencia.

Pero dado que el consumo de pan, aceite y vino forman los componentes fundamentales de una dieta civilizada, Estrabón, a pesar de no aceptar el determinismo geográfico de Posidonio —una de sus fuentes etnográficas—, vendrá a darnos a entender que estos pueblos que comen bellotas en vez de pan, beben cerveza en lugar de vino y consumen mantequilla en lugar de aceite no pueden ser civilizados. Para el pensamiento griego existe una estrecha relación entre la alimentación y la regulación de la vida sexual y de la vida social en general. No en vano Demeter, dadora del trigo, es a la vez una diosa *Thesmophora*. Por ello Estrabón asociará la ginococracia de esos pueblos a su régimen alimenticio y también creará hallar alguna relación entre éste y sus formas de organización militar y política, basadas en las guerras de rapiña, en el bandidaje y en ciertas formas políticas más o menos anárquicas.

En Posidonio los bárbaros eran bárbaros porque su alma, afectada por el clima, también lo era. Los griegos venían explicando desde el siglo V y el tratado hipocrático sobre los *Aires, las aguas y los lugares* la barbarie de algunos pueblos por el medio geográfico en el que vivían. O lo que es lo mismo se creía que esos pueblos eran bárbaros porque el «espacio» en el que vivían también lo era. Estrabón, a pesar de que considera que solo el clima mediterráneo favorece el desarrollo de la civilización, no acepta sin embargo dicho determinismo de un modo directo, pero sí de un modo indirecto, ya que la vinculación con el medio pasa a través de la dieta.

La reflexión estaboniana sobre la barbarie es bastante profunda, puesto que en algunos casos, como el de los usos sociales y rituales de la embriaguez puede entroncarse su pensamiento con reflexiones filosóficas como las que Platón desarrolló en las *Leyes* acerca de este tema. A un nivel general nos permite observar como la configuración de un espacio cualitativamente distinto, como es el espacio geográfico de la barbarie, puede considerarse como una transformación de los espacios heterogéneos y no conexos que aparecen en el mito. En efecto, del

mismo modo que en el mundo del mito se pasa de lo real a lo imaginario, del espacio real al del mito sin solución de continuidad, también en la etnografía puede observarse un corte entre el espacio civilizado y el de la barbarie, puesto que no basta que los hombres civilizados vivan en un espacio bárbaro para ser salvajes, y viceversa, un bárbaro trasplantado a la Hélade, no por ello dejaría de ser bárbaro.

Pero además de estudiar la difusión del mito griego a través de los cauces anteriormente descritos queda aún otra posibilidad de acercarnos a él. Se trata del estudio de ciertas «homologías» o semejanzas estructurales entre mitos indígenas y mitos helénicos que han podido observarse en tres casos ¹⁵.

El primero de ellos es el de las llamadas «yeguas lusitanas». Se trata de una historia recogida por Plinio (NH, VIII, 166; IV, 116 y XVI, 93), en los que nos dice que en las proximidades de Olisipo, la actual Lisboa, a grosso modo, las yeguas respiran las fecundantes auras del viento *Fauonius*, quedándose preñadas, que paren unos potros rapidísimos, y que dichos potros tendrán una vida muy breve, puesto que morirán como mucho a los siete años.

Estas informaciones aparentemente pintorescas —García y Bellido las llamaba bulos— tienen su sentido si las situamos en su contexto. Pero dicho contexto nos es desconocido, porque no conocemos la mitología lusitana. Sin embargo se da la casualidad que el mito griego nos ofrece una serie de paralelismos de embarazos de animales, e incluso de seres humanos por el viento, cuyos resultados son siempre engendros de vida breve, ya sean potros, huevos, u otros productos. Estos embarazos se asocian además a la sexualidad exarcebada de algunos animales, en este caso las yeguas, que como producto de sus partos producen el «hipomanes», un producto capaz de producir la locura erótica. Estaríamos, pues, ante un fragmento mítico en el que este episodio formaría parte de un contexto más amplio de las mitologías de la fecundación. Y curiosamente será el mito griego el que nos proporcione el contexto de un mito lusitano, no por que haya habido influencias ni difusión de mitos entre estos dos pueblos, sino porque sus mitologías eran en ciertos aspectos homólogas.

Un caso similar lo tendremos también en el caso de la cultura lusitana con un relato de Diodoro Sículo (XXXIII, 7,5), en el cual nos narra como Viriato convence a los habitantes de la ciudad de Itucci narrándoles

¹⁵ Sobre ellos ver, *Mitología y mitos...*, I, pag. 61/100 y II, pag. 45/56; 87/116.

la historia de un hombre que tenía dos amantes: una joven y una vieja, siendo, por otra parte mitad canoso. La joven le quitaba las canas para que se pareciese más a ella y la vieja hacía lo mismo con el resto de los pelos, con lo cual el desdichado amante se habría quedado calvo. La historia tiene un paralelo exacto en una de las fábulas del *corpus* esópico, la número 52 y es bien conocida en la fabulística antigua. Pero, además de ello, también pueden establecerse a partir de ellas paralelos con determinados mitos en los que el amante calvo es nada más ni nada menos que la Luna, cuyos cultos son conocidos en la Hispania antigua. Podríamos, pues, estar en un caso similar al anterior: una información aislada halla su contexto en elementos propios de la mitología clásica, produciéndose de nuevo una homología entre las mitologías de dos pueblos muy separados en el espacio.

El último caso que conocemos es el del famoso mito de Gargoris y Habis recogido por Justiniano (XLV; 4) un historiador que, como es sabido hizo un resumen de las Historias Filípicas del historiador galo Trogo Pompeyo. En este caso se trata de un auténtico mito en el que se narra la historia de los dos reyes míticos fundadores de Tartessos. Se trata de dos reyes opuestos y complementarios a la vez, de la exposición de uno de ellos y su crianza por una cierva y de la instauración de la agricultura. Tenemos pues numerosos temas míticos atestiguados en muchas culturas. Como, por ejemplo, el tema del nacimiento del héroe, de su abandono, crianza por parte de los animales y posterior rescate, el tema de la instauración de la agricultura, de la fundación de ciudades y de la instauración de las desigualdades sociales.

Sin embargo, a pesar de tratarse de una narración el análisis del mito resulta enormemente difícil, porque un mito no puede nunca analizarse de un modo aislado, sino que es necesario ponerlo en relación con otros mitos. Para saber el papel, por ejemplo, que desempeñan esos reyes sería necesario conocer la teoría tartésica de la realeza, y lo mismo ocurre con el significado de algunos de los elementos presentes en él: como la miel, la agricultura, o de animales como la cierva y los insectos.

Pero si recurrimos a la mitología griega nos encontraremos con una historia, la de un rey mítico, Aristeo, que nos proporciona la clave del mito, a través de un elemento mediador, como son los Curetes, un pueblo mítico griego presente en el texto de Justiniano. Gargoris desempeñara en el mito un papel similar al de Aristeo, ambos serán reyes de la fecundidad, similares al Cronos de la Edad de Oro. Bajo sus reinados se vive de la caza y la recolección de la miel, pero nunca del trabajo del campo y de la práctica de la agricultura. Por el contrario Habis, expuesto en el bosque, va a llevar a cabo una ruptura con el orden anterior e

introducirá un nuevo orden social basado en la agricultura, las leyes y la división de la sociedad, es decir en la creación del poder político. Se trata de un rey similar a Cécrope y Teseo en la mitología ática, siendo su equivalente en el mundo divino Zeus.

La mitología griega nos sirve de nuevo en este caso para poder sacar a la luz la existencia y la estructura de unos mitos indígenas. En cierto sentido la experiencia será bastante aleccionadora, ya que las semejanzas entre las culturas indígenas y la cultura clásica servirá para poner de manifiesto que esos espacios: bárbaro y salvaje, aparentemente inconexos son una construcción ideológica clásica elaborada, por otra parte con todos los trucos de la retórica.

Será en este caso también Estrabón el autor griego que nos proporcione la clave de este tipo de discurso ideológico. Se trata de un discurso de carácter denigratorio en el que se ponen de manifiesto los rasgos más negativos de la cultura del bárbaro para establecer una diferenciación tajante entre ésta y la cultura helénica. La técnica consiste en coger algo llamativo y sacarlo normalmente del contexto. Se trata justamente de lo contrario a lo que habíamos hecho en el caso de los mitos. En ese caso la cultura clásica, a través de su mitología, nos proporcionaba la clave para lograr la inteligibilidad de unos mitos indígenas. Ahora un elemento se aísla del contexto de la cultura clásica para hacer que pierda su sentido. Este será el caso, por ejemplo, cuanto Estrabón (III, 4, 16) nos dice que los galaicos son ateos, para decirnos pocas líneas después los nombres de los dioses a los que sacrifican o adoran. No se trata de un lapsus ni de una incoherencia, ni tampoco de la referencia a un culto sin imágenes o a formas muy primitivas de algún dios, sino de una expresión despectiva, similar a las que usaban los paganos para llamar ateos a los cristianos, y a la que los mismos cristianos usaban para dirigirse a los paganos. Y muy semejante a los insultos que reformados y católicos se dirigían en la época de la reforma. Este discurso ideológico que busca la negación del otro haciendo perder el sentido a sus usos, costumbres y creencias es bien patente en otro texto de Estrabón (III, 4, 16) en el que nos indica que los celtiberos usaban la orina fermentada como dentífrico. Se trata evidentemente de suscitar nuestros sentimientos de repugnancia. Pero si conseguimos superarlos y examinamos, por ejemplo, el libro XXVIII de la *Naturalis Historia* de Plinio, dedicado íntegramente a la farmacopea excrementicia, o miramos la historia de la propia farmacopea europea hasta llegar al siglo XVIII, veremos que estos usos se hallaban ampliamente difundidos no solo entre las clases populares, sino también entre las clases cultas y entre los médicos de profesión. La estrategia de aislamiento logra, en este caso, cumplir con éxito la función denigradora.

Un caso similar tiene lugar en el mismo Estrabón (III, 3, 7) cuando hace referencia a los sacrificios humanos al dios Ares. La etnografía helenica utilizó el tópico del sacrificio humano para calificar a diferentes pueblos como bárbaros. Y ese tópico iba asociado también a un cierto tipo de perversión. No se tratará ahora de perversiones culinarias, sexuales o higiénicas —a todas las cuales Estrabón también se había referido— sino a la perversión de la institución básica de la religión griega, de la *thysia* del sacrificio sangriento del animal.

Los sacrificios a Ares corresponden a los que en el mundo griego se llevan a cabo en contexto militares con caracter adivinatorio. El error de los bárbaros consistirá en sacrificar seres humanos con propósitos adivinatorios lo que no está permitido por el ritual griego. Pero tanto en el ritual sacrificial como en la expresión mitológica del dios Ares nos encontramos con que los bárbaros encarnan para los etnógrafos y geógrafos griegos una serie de aspectos negativos que, por otra parte están presentes en la propia cultura griega. Ya habíamos visto al hablar de Gerión y Euritión, encarnación de dos guerreros de Ares, como los combatientes aislados que luchan con furor pero sin estrategia se hallan directamente asociados a ese dios. Lo que ocurre es que en el panteón olímpico ese dios pierde parte de sus funciones bélicas, que serán asumidas por Atenea, encarnación de la guerra de la ciudad, de la guerra de la falange de los hoplitas, de la guerra que se hace de acuerdo con un código determinado de normas. Lo que ocurrirá en este caso es lo mismo que habíamos visto en otros casos anteriores, lo imaginario mítico se manifiesta a través de un pueblo histórico, pero no para recoger algún aspecto positivo, puesto que esos aspectos son asumidos por la propia civilización greco-romana, sino para encarnar aquellos aspectos negativos. Es por ello por lo que los bárbaros lusitanos darán culto a Ares, y por lo que, al igual que ocurría con sus costumbres de todo tipo, también sus dioses serán descalificados, ya sea de forma absoluta, cuando se dice que son ateos los galaicos, o bien de forma relativa, cuando se asocian a dioses de escaso prestigio en el panteón helénico.

La geografía antigua, en su consideración de los espacios de la barbarie, posee un innegable componente mítico, y por ello su estudio debe llevarse a cabo a la hora de hacer un balance de las relaciones entre la mitología griega y la historia de la Península Ibérica en la Antigüedad. Pero esa misma mitología, cuyo contacto con la Península comenzaba en la época arcaica con la colonización continuará difundándose a lo largo de las épocas posteriores, en las épocas clásica, helenística y romana.

Sin embargo estos nuevos procesos de difusión van a compartir en lo fundamental las características del proceso iniciado en la época arcaica. Se trata de la difusión a través del arte, y por lo tanto nos veremos más ante la difusión de motivos que ante la difusión de mitos. Dichos motivos irán penetrando a través de la iconografía en primer lugar con el llamado proceso de helenización de la cultura ibérica y en segundo lugar a lo largo de la historia de la propia romanización de la península.

En el segundo de estos casos el estudio de la difusión de motivos coincidiría con el de la historia del arte hispano-romano y por lo tanto no vamos a entrar a ella. Sin embargo dentro de ese proceso si que tendrá lugar un auténtico movimiento de expansión de cultos y mitos de origen helénico, a través del proceso de difusión de las llamadas religiones orientales. En estos casos ya no se tratará de divinidades puramente helénicas, sino de dioses y diosas griegas sincretizados con dioses egipcios, sirios y orientales en general ¹⁶.

Entre estos dioses podremos situar a *Nemesis*, diosa de origen griego, primitivamente asociada al concepto de *Dike* y especializada en la venganza de sangre y en el castigo de la *Hybris*. a partir de la época helenística su culto adquirirá un gran auge, asociado al desarrollo de la magia y la religiosidad popular, centrándose en muchos casos en el campo de la magia erótica. Se le tributó culto como Numen protector, asociada a la *Tyche*, por ello le fueron devotos gladiadores y atletas, que formaron colegios para su culto.

Se la representaba como polimorfa, con atributos de Nike, Tyche y Artemis y recibía numerosos epítetos, como *alexikakós*, *epekoos*, estando asociada a numerosísimas diosas como Hécate, Hera, Afrodita, Cibebe, e identificándose con *Dike*, *Adrasteia*, *Themis*, *Elpis*, y muchas otras.

Su culto comienza en Hispania en el siglo I de nuestra Era, alcanzando su máxima expansión en el II, teniendo un carácter básicamente popular y plebeyo. Serán sus devotos esclavos y libertos con *cognomina* griegos, penetrando escasamente entre los indígenas y centrándose en la Bética ¹⁷.

¹⁶ Hasta ahora la mejor síntesis sigue siendo el libro de GARCÍA Y BELLIDO, A., *Les Religions Orientales dans l'Espagne Romaine*. Leiden, Brill, 1968.

¹⁷ Sobre este tema ver GARCÍA Y BELLIDO, A., «Nemesis y su culto en Hispania», *Brah*, CXLVII, 1969, págs. 119-147.

Otros dioses griegos llegan no solo asimilados a otras divinidades helénicas, sino también sirias, como son los casos del *Zeus Kasios*, de *Adonis*, cuyo culto está atestiguado en Sevilla o de la *Tyche* de Antioquía¹⁸. La historia de sus cultos puede estar o no asociada a la emigración, su difusión puede ser muy variada y su prestigio social muy diverso, pero en cualquier caso parece claro que si se trata de nuevos cultos y de nuevos dioses de carácter helénico. Algunas de ellas pueden ser incluso divinidades muy mal conocidas, como la *Afrodita* de *Afrodiasias*, ciudad de la *Caria*, cuya imagen es similar a la de la *Artemis* *Efesias*. Y en otros casos se trata de creaciones puramente helenísticas, como los dioses *Serapis* e *Isis*.

El estudio de las religiones orientales constituye un campo de trabajo enormemente amplio y exigiría por sí mismo, en nuestro caso, un tratamiento aparte, puesto que está asociado a una fase de desarrollo de la mitología griega en la que ésta alcanzará una forma bastante compleja que desembocará en autores como *Nonno de Pannopolis*. Por ello conviene dejar aquí este tema, al igual que el de la supervivencia de los dioses paganos en la Edad Media y épocas posteriores y establecer un balance final.

Si lo que se trata de estudiar es el proceso de difusión de mitos, entendidos como relatos en los que participan dioses o héroes griegos en la Península Ibérica de la Antigüedad, el balance a nuestro favor será más bien escaso. Las condiciones históricas no permitieron, como hemos visto, la difusión de esos mitos, por las mismas razones por las que no se produjo una colonización intensa, y lo que en realidad se difundió fueron más motivos formales que historias con un contenido simbólico. Pero si ampliamos nuestra perspectiva y consideramos al pensamiento mítico como una realidad más amplia que las meras historias protagonizadas por personajes veremos que curiosamente la Península Ibérica, por su situación geográfica extrema con respecto a Grecia, fue un territorio mítico, un territorio en el que primero se situaron determinados personajes mitológicos, creándose así un espacio simbólico que permitirá en épocas posteriores sustituir reinos y personajes míticos por pueblos históricos. De este modo, en este caso, como en tantos otros, el paso del *mytho* al *logos* se producirá en el caso de la Península de una forma paulatina. Mito griego y mitos indígenas se interpenetran y su consideración mutua es cada vez más enriquecedora. Y los esquemas del pensa-

¹⁸ Ver GARCÍA Y BELLIDO, A., «Dioses sirios en el Panteón Hispano-romano», *Zephyrus*, XIII, 1962, págs. 67-74.

miento mítico muestran su vigor y su permanencia al aplicarlos a pueblos y a realidades diversas y al hacer que el espacio, que en un primer momento dio cobijo a los seres del mito, acabe configurado como un espacio etnográfico, en el que la razón griega cae constantemente en las trampas que ella misma se quiso tender, pues al liberarse del mito y la sinrazón y plasmarlos en el otro continúa bajo el hechizo de un bárbaro, que en realidad no sería para ella más que la encarnación de determinadas partes de su alma, a las que nunca quiso reconocer y a las que siempre quiso situar a lo lejos.