

# EL MITO COMO “MÁQUINA LÓGICA”: LOS EJEMPLOS DE ATALANTA Y EDIPO

## THE MYTH AS “LOGIC MACHINE”: THE EXAMPLES OF ATALANTA AND OEDIPUS

Irune VALDERRÁBANO GONZÁLEZ<sup>1</sup>  
Universidad de Santiago de Compostela

Recibido el 9 de junio de 2014.  
Evaluado el 18 de diciembre de 2014.

### RESUMEN:

En el presente artículo nos proponemos reflexionar sobre la lógica del mito griego. ¿Presenta el mito, “su propia lógica” o es un relato creado con un fin moralizante o didáctico? ¿Fue entendido como parte de la *παιδεία* griega y posteriormente utilizado por culturas como la romana para aleccionar a sus ciudadanos, o sus historias y desarrollo responden a una combinación de relaciones de elementos culturales de la sociedad que los creó? En las siguientes líneas intentaremos revelar el funcionamiento del mito y comprobar si sus elementos responden a un ensamblaje lógico. Para ello, utilizaremos el análisis estructural de Lévi-Strauss aplicado a los relatos de Atalanta y Edipo, y contrastado con las lecturas míticas de otros autores.

### ABSTRACT:

In this paper we propose reflecting on the logic of Greek myth. Does the myth have “its own logic” or is it a story created with a moralistic or didactic purpose? Was it treated as part of the Greek *παιδεία* and later used by the Roman culture to instruct their citizens, or their stories and development respond to a combination of links between cultural elements and the society that created them? In the following lines we will attempt to reveal the functioning of myth and to prove if its elements respond to a logical assembly. To that end, we will use the structural analysis of Lévi-Strauss applied to the stories of Atalanta and Oedipus, and confronted with mythical readings of other authors.

PALABRAS CLAVE: Mito, relato, “máquina lógica”, estructuralismo, versiones, interpretaciones.

KEY-WORDS: Myth, story, “logic machine”, structuralism, versions, interpretations.

## I. Introducción

Iniciar el estudio de cualquier material mítico implica la inmersión en un mar de teorías, preguntas, cuestiones y reflexiones que, a menudo, amenazan con hacer naufragar al atrevido. ¿Qué es un mito? ¿Cuál es su función? ¿Qué significado oculta tras sus múltiples figuras, motivos y relaciones? Estos interrogantes han sido objeto de investigación por parte de antropólogos, sociólogos, filólogos, historiadores, psicólogos o teólogos, originando variadas escuelas metodológicas, diferentes perspectivas y dispares interpretaciones. De este modo y siguiendo las conclusiones de las diversas aproximaciones, los mitos pueden percibirse como relatos “aleccionadores” o como historias elaboradas a partir de un código de símbolos y valores.

---

1 iruneval@hotmail.com. Grupo Síncrisis. Investigación en Formas Culturales. Facultad de Historia, Departamento de Historia I, Universidad de Santiago de Compostela, Praza da Universidade nº 1, 15782, Santiago de Compostela, A Coruña.

Sin embargo, e independientemente del sentido que cada escuela interpretativa quiera darles, existen ciertos aspectos de los mitos griegos comunes y relevantes. En primer lugar, debemos ser conscientes de su definición como “relato”: *suite de paroles qui ont un sens, propos, discours*<sup>2</sup>. Un relato, que según J. P. Vernant “procede de la noche de los tiempos” y que para C. Lévi-Strauss: “se refiere siempre a acontecimientos pasados”<sup>3</sup>.

Este discurso se relaciona habitualmente con las historias falsas; en palabras de R. A. Segal: *in today's parlance, myth is false*<sup>4</sup>. El mismo Platón estableció la contraposición *μῦθος-λόγος*, tan analizada y debatida, y comparó los mitos con los “cuentos de viejas”<sup>5</sup>.

Por otra parte, debe tenerse en cuenta el vínculo del mito con la oralidad. El repertorio mítico griego que manejamos en la actualidad proviene de una tradición oral. El hecho de recibirlo en un soporte escrito no debe hacernos olvidar que tratamos con “material oral”, es decir, que nos disponemos a entender la oralidad a través de textos<sup>6</sup>.

En nuestro artículo nos inclinamos hacia la propuesta del “mito como máquina lógica”, es decir, suponiendo la existencia de un mecanismo de elementos lógicos insertos en un ensamblaje que “hace funcionar” al mito y le conduce a una conclusión. Según las primeras máquinas lógicas de Charles Mahon y William Stanley Jevons, usando como entradas proposiciones lógicas se alcanzaba la resolución de silogismos tradicionales. Es decir, estos ordenadores primitivos procesando los términos lógicos obtenían mecánicamente una conclusión derivada del conjunto de premisas<sup>7</sup>. Si nuestra propuesta es correcta, el mito actuaría al modo de estas máquinas, procesando elementos y respondiendo a su propia lógica.

En la búsqueda de la lógica del mito hemos elegido el análisis estructural como medio de aproximación al relato. El método desarrollado por C. Lévi-Strauss define los elementos propios del mito como unidades constitutivas mayores: los mitemas y establece la clave para la aprehensión del significado del mito en las relaciones grupales de estos mitemas<sup>8</sup>. A partir de este supuesto de haces de relaciones se desarrolla el análisis estructural. En lugar de tomar el mito aisladamente, Lévi-Strauss apuesta por un estudio del mito en relación con otros y se aleja de propuestas “cartesianas” que pretenden analizar el mito desmenuzando sus elementos de modo separado<sup>9</sup>. Haciendo prevalecer la estructura del relato sobre el contenido del mismo, cree alcanzar la significación del mito<sup>10</sup>. En los haces de relaciones que Lévi-Strauss descubre, se presenta un concepto principal para su lectura: la oposición<sup>11</sup>.

<sup>2</sup> Chantraine 1968, 718. La definición del vocablo *μῦθος* de Liddell-Scott 1996, 1151, coincide con la anterior: *word, speech*.

<sup>3</sup> Vernant 2000, 10; Lévi-Strauss 1968a, 189. Sin embargo, Platón parece contradecirle: “¿acaso no sucede que todo cuanto es relatado por compositores de mitos o poetas es una narración de cosas que han pasado, de cosas que pasan y cosas que pasarán?, Pl. R. 392d .

<sup>4</sup> Segal 2004, 6.

<sup>5</sup> Pl. *Grg.* 527a .

<sup>6</sup> Havelock 2008, 77. Sobre la tradición oral y los poemas griegos: Parry 1971, 13-24; Detienne 1981, 35-38 y 73; Vernant 1982, 173; González García 1991, 33-123. Sobre el impacto de la escritura en las sociedades orales: Goody 1996, 12; Detienne 1981, 87-107 y 1985, 42-56; Havelock 1982, 8; Vernant 1982, 172; Segal 1988, 331. Sobre la introducción del alfabeto en Grecia: McLuhan 1969, 216; Detienne 1985, 46; Segal 1988, 338; Goody 1996, 34-53; Havelock 2008, 130.

<sup>7</sup> La primera máquina lógica es el “demostrador lógico” de Charles Mahon, 1777. La siguiente, también conocido como “piano lógico” se debe a W. S. Jevons en 1869. Sobre la lógica de Jevons, consultar: Jevons 1869 y 1941.

<sup>8</sup> Lévi-Strauss 1968a, 191.

<sup>9</sup> Lévi-Strauss 1968b, 15.

<sup>10</sup> Sobre críticas al análisis estructural: Douglas 1972, 97; Burrige 1972, 137; Yalman 1972, 109-122; Kirk 1985, 56.

<sup>11</sup> Lévi-Strauss 1968a, 187. Sobre el concepto de oposición, consultar la *Gesta de Asdiwal*, Lévi-Strauss 1972, 27-77.

Otro de los aspectos en el que el análisis estructural resulta rompedor es el tratamiento de las versiones míticas. Lévi-Strauss propone: “definir cada mito por el conjunto de todas sus versiones”<sup>12</sup>. De este modo, no debe omitirse ninguna variante, puesto que “no existe 'versión verdadera'. [...] Todas las versiones pertenecen al mito”<sup>13</sup>.

Siguiendo estas premisas básicas del análisis estructural, en los epígrafes siguientes examinaremos los mitos de Atalanta y Edipo y los enfrentaremos a las lecturas de un autor antiguo, en el caso de la cazadora, y de varios estudiosos “contemporáneos”, en el caso del hijo de Layo<sup>14</sup>.

## II. El ejemplo de Atalanta

Tras la breve panorámica dibujada alrededor del mito, a continuación nos centraremos en uno de los ejemplos propuestos para nuestra disertación: el relato de Atalanta. A través de un repaso a su historia y un análisis de los elementos que la componen, pretendemos encontrar los haces de relaciones que vinculan sus motivos, así como la “pretendida significación” del mito.

### II.1. La biografía de la *παρθένος* cazadora

Comencemos atendiendo a la vida de la heroína. El relato mítico se inicia con el nacimiento de la joven, su exposición y su amamantamiento por una osa<sup>15</sup>.

La infancia de la criatura no provoca demasiado interés en las fuentes clásicas; las siguientes noticias aportadas sobre Atalanta la sitúan en su juventud, y resaltan la intención de la joven de mantenerse virgen y su actividad cinegética<sup>16</sup>. Sobre su afición cinegética debe destacarse la participación de la joven en la cacería del jabalí de Calidón<sup>17</sup>. Atalanta participa en esta cacería colectiva invitada por Meleagro y provocando una disputa familiar que devastará la familia Enida<sup>18</sup>.

El siguiente punto de interés en la biografía de la *παρθένος* radica en su intento por evitar las nupcias. Aunque Atalanta pretenda esquivar el matrimonio, también a ella, le llega el momento de afrontarlo. De este modo, la cazadora impone una prueba a los pretendientes a su tálamo: una carrera pedestre en la que ella, vestida y armada, perseguirá a los candidatos, desnudos y desarmados. Si la corredora vence, matará al pretendiente. Si es vencida, se casará con él<sup>19</sup>. Tras cobrarse múltiples víctimas<sup>20</sup>, la *παρθένος* es derrotada por Melanión que usando las tres manzanas de oro de Afrodita se casa con la perdedora<sup>21</sup>.

12 Lévi-Strauss 1968a, 197.

13 Lévi-Strauss 1968a, 199. En referencia a las versiones y cambios del mito, Lévi-Strauss 1991, 582, toma en cuenta la naturaleza y transmisión del mito: “propriadamente hablando, jamás existe texto original: todo mito es por naturaleza una traducción, tiene su origen en otro mito procedente de una población vecina pero extraña, o en un mito anterior”.

14 Los nombres de los personajes mitológicos mencionados en el presente trabajo siguen las versiones castellanas de Grimal 1982.

15 Apollod. 3, 9, 2; Ael. V. H. 13, 1.

16 Apollod. 3, 9, 2; Ael. V. H. 13, 1; Thgn. 2, 1289; Ov. Tr. 2, 400; Met. 10, 564-568; Ars. 2, 185-193; Hes. Fr. 73; Serv. A. 3, 113; Hyg. Fab. 185, 1; *Mitographi vaticani* 1, 39 y 171; Musae. *Hero y Leandro*, 155; E. Fr. *Meleagro*, 525; Call. *Dian.* 3, 222-225; Prop. 1, 13-15.

17 E. *Supp.* 889; Opp. C. 2, 26-28; Apollod. 3, 9, 2; Ael. V. H. 13, 1; Call. *Dian.* 3, 215-221.

18 D. S. 4, 34; Hyg. Fab. 171, 172, 174; Ov. Met. 8, 260-533 y Ep. 4, 99-101; Apollod. 1, 8, 2; B. *Oda* n.5. Antistrofa 3, 103-110; *Mytographi vaticani* 1, 143 y 171; 2, 167, 2-6; Paus. 8, 45.

19 Hyg. Fab. 185, 1-2; Hes. Fr. 75; Apollod. 3, 9, 2. Atalanta corredora: Hes. Fr. 73; Ael. V. H. 13, 1; Call. *Dian.* 3, 214; Prop. 1, 15; Stat. *Theb.* 6, 562-663; Ov. Met. 10, 562-563; Hyg. Fab. 185, 3; Nonn. D. 48, 181.

20 Lib. *Decl.* 33.

21 Hes. Fr. 76; *Mythographi vaticani* 1, 39; 2, 59; Ov. Met. 10, 664-680; Apollod. 3, 9, 2; Hyg. Fab. 185, 3-4; Nonn. D. 48, 181; Serv. A. 3, 113. El futuro marido de Atalanta es Melanión para Prop. 1, 1, 9; Apollod. 3, 9, 2; Ov. Ars. 2, 188-190; 3, 775-776; Musae. *Hero y Leandro* 153-158; X. *Cyn.* 1, 7, o Hipómenes para Ov. Met. 10,

El mito de Atalanta finaliza con el sacrilegio que cometen los recién casados, mantener relaciones sexuales en un templo, motivo por el cual son metamorfosados en leones<sup>22</sup>.

Debe señalarse que las fuentes también hablan de una Atalanta madre de un niño, Partenopeo, el cual participó en la guerra contra Tebas<sup>23</sup>.

## II.2. Los códigos de Atalanta

Una vez conocido el relato de la heroína, examinaremos los elementos que lo conforman y, siguiendo el método del análisis estructural, agruparemos dichos motivos en códigos que posteriormente relacionaremos.

Comenzaremos dibujando el código animal del relato. Como hemos visto, en la biografía de Atalanta tres animales son relevantes: la osa, el jabalí y el león. Situados cada uno de ellos en un periodo vital de la cazadora (infancia, juventud y edad adulta), las tres bestias adoptan y representan diferentes atributos que encajan en el relato mítico. Para las fuentes clásicas, el oso presenta varios aspectos destacados: su parecido con el hombre, su lascivia sexual y su dimensión maternal<sup>24</sup>. En cuanto al jabalí, su característica más señalada es su salvajismo junto con su asociación a la caza<sup>25</sup>, mientras que la última fiera, el león, es el animal a los que “los dioses niegan los placeres de Venus”<sup>26</sup>.

El siguiente código que examinaremos es el vegetal, y la manzana su objeto a estudiar. El término griego que designa a la manzana es *μῆλον* y está conectada con la Cipria<sup>27</sup>. Algunas fuentes las consideran obsequios de boda y otros autores señalan la presencia de esta fruta en las “negociaciones matrimoniales”, vinculándose así al amor y las nupcias<sup>28</sup>.

El episodio más relevante presente en el código cinegético del mito es la cacería del jabalí de Calidón. Planteada como una caza colectiva, la dirección de la misma por el joven Meleagro, la convierte, a su vez, en una caza iniciática, es decir, en una caza masculina inserta en los usos de la ciudad. En el otro extremo, aparece la caza nocturna y solitaria, propia de personajes como Atalanta y su futuro marido, Melanión, que huye del matrimonio, vive en las montañas y caza liebres<sup>29</sup>.

El siguiente campo a delimitar es el código topológico. Implícito en el desarrollo del relato se observa una definición clara de dos espacios: el exterior o agreste y el interior o

575-680; *Mytographi vaticani* 1, 39; Nonn. *D.* 48, 182; *Serv. A.* 3, 113; *Hyg. Fab.* 185, 3-5; *Lib. Decl.* 33.

22 Apollod. 3, 9, 2; Palaeph. *De fabulis*, 13; *Mytographi vaticani* 1, 39, 7-8 ; 2, 59, 8-9; *Hyg. Fab.* 185, 5-6; *Serv. A.* 3, 113; *Ov. Met.* 10, 681-704. El castigo proviene de Zeus para Apollod. 3, 9, 2 e *Hyg. Fab.* 185, 6; y de Deméter según *Ov. Met.* 10, 696-704, *Serv. A.* 3, 113 y *Mytographi vaticani* 1, 39, 8 y 2, 59, 8.

23 E. *OC.* 1323; *Supp.* 889; *Ph.* 1154-1160; S. *OC.* 1321-1322; *Aes. Th.* 532 y 537; *Hyg. Fab.* 99, 270; *Ov. Met.* 8, 324; *D. S.* 4, 65, 4-7; *Stat. Theb.* 9, 600-635. Para los *Mytographi vaticani* 1, 171; 2, 167, 16-18 e *Hyg. Fab.* 70,

1;99, 1-2; 270, 3, Meleagro es el padre del niño. Apollod. 3, 9, 2, afirma que el muchacho es hijo de Melanión o De Ares, o Tálao y Lisianasa (Apollod. 1, 9, 13), coincidiendo con Paus. 2, 20, 5; 9, 18, 6. Melanión como padre: Paus. 3, 12, 9; *Serv. A.* 6, 480.

24 *Opp. C.* 3, 144-169; *Arist. H. A.* 5, 2, 540a; 8, 5, 594b, 15-16; *G. A.* 4, 774b14; *Plin. H. N.* 8, 36, 126-130; Solino, *Colección de hechos Memorables* 26, 4-5; *Ael. N. A.* 6, 3.

25 *Opp. C.* 3, 364; *Arist. H. A.* 1, 488b13-15; *P. A.* 2, 650b33-651a3; 3, 661b17-18; *Plin. H. N.* 11, 160-161; *X. Cyn.* 10, 3.

26 *Hyg. Fab.* 185, 6. *Serv. A.* 3, 113 y *Mytographi vaticani* 1, 39, 10-12; 2, 59, 11-12, remiten a Plinio para confirmar esta noticia. Sin embargo, el naturalista en ninguno de sus comentarios afirma que los leones no copulen entre ellos, *Plin. H. N.* 8, 43. Aristóteles, *H. A.* 6, 579a31, refiere que “el león cubre a la leona”, mientras que Solino, *Colección de hechos memorables*, 17, 11, insiste en la idea de Plinio.

27 Chantraine 1968, 694; Liddell-Scott 1996, 1127.

28 Artemid. 1, 73; Arabio el Escolástico, *Anth. Plan.* 144; Nonn. *D.* 48, 182; *Ant. Lib.* 1, 1; *Ov. Ep.* 20. La manzana también puede asociarse a la discordia, *Eris*, *Hyg. Fab.* 92; Artemid. 1, 73.

29 *Ar. Lys.* 781-790. Sobre los tipos de caza: *Opp. C.* 1, 47-80; *Pl. Sph.* 219e-20a. La caza adulta se practica durante el día, utilizando el venablo y no la red, mientras que la caza nocturna es solitaria, usa redes y trampas y la protagoniza un efebo.

cívico. La vida de la *παρθένος* cazadora se desarrolla en el primero de ellos<sup>30</sup> y sus “hazañas” también son “actividades exteriores”, como la cacería del jabalí; la muerte de los centauros Reco e Hileo en el monte<sup>31</sup>, la expedición con los Argonautas<sup>32</sup>, la carrera pedestre; o yacer en un santuario del monte Parnaso<sup>33</sup>.

Finalizaremos el cuadro de códigos refiriéndonos al código de movimiento. De nuevo, en este ámbito encontramos dos oposiciones: el estado de fijación y la movilidad. La joven cazadora se mantiene fija fundamentalmente cuando intenta preservar su virginidad. Sin embargo, es conocida por “moverse rápidamente”<sup>34</sup>.

### II.3. Relaciones y significados

Tras delimitar los códigos presentes en el mito, a continuación, estableceremos las asociaciones y significados que pueden observarse en él.

Comenzaremos analizando el código animal. ¿Cómo pueden asociarse los aspectos curótrofo y sexual de la osa en el mito de Atalanta? El primer vínculo resulta evidente. Alejada de los cuidados de madre y nodrizas en el seno del *οἶκος*, la elección de un animal curótrofo, una bestia con vocación de madre para acompañar la primera parte de la biografía de la joven resulta de lo más adecuado<sup>35</sup>. Sobre la dimensión sexual, remitiremos al vocablo griego destinado a la denominación del oso, *ἄρκτος*, usado también para referirse a las niñas que participan en los ritos de Braurón<sup>36</sup>. En dichas ceremonias adscritas a la órbita de Ártemis, las *ἄρκτοι*, imitan los modos de una osa en el contexto de un ritual de paso con el propósito de liberarse de su salvajismo y prepararse para el matrimonio<sup>37</sup>. Entre ambas órbitas ursinas no debe olvidarse el vínculo fundamental con la diosa Ártemis, deidad curótrofa por excelencia, que mediante sus cuidados y directrices convierte a las niñas en mujeres<sup>38</sup>.

Para nuestro siguiente animal, el jabalí, también se observa la asociación con la hija de Leto, esta vez en su atributo cazador. Como objeto de caza y castigo divino, el animal divino traspasa los límites de la *έσχατία* para adentrarse en el terreno labrado<sup>39</sup>. Del mismo modo, Atalanta, procedente del terreno salvaje e inculto, se introduce en el territorio cultivado de la polis, arrasándolo.

El último animal que conforma nuestro código, el león, presenta una asociación al relato de la *παρθένος* que parece más directa. Si atendemos a la lógica del relato, la metamorfosis de Atalanta no podía ser sino en un animal casto, es decir, virgen, y salvaje como la virgen cazadora.

Seguidamente, examinaremos el código vegetal en la figura de la manzana. Asociada al amor y las bodas, mediante ella se incluye a Afrodita en el relato, cumpliendo la

30 Apollod. 3, 9, 2; Ov. *Met.* 8, 317; 10, 562; Stat. *Theb.* 9, 719-721.

31 Ael. *V. H.* 13, 1.

32 D. S. 4, 41, 2; 4, 48, 5.

33 Hyg. *Fab.* 185, 6.

34 Hes. *Fr.* 73; Ov. *Met.* 10, 563; Stat. *Theb.* 6, 563; Ael. *V. H.* 13, 1; Call. *Dian.* 3, 216.

35 Eliano, *V. H.* 13, 1, escoge la palabra *τροφός* que Chantraine 1968, 1134, traduce como “nodriza”. En general, el sentido que el lingüista francés otorga al término y a sus variantes se refieren a los cuidados y ayuda en el crecimiento de animales y humanos. Concretamente, el autor señala la voz *κουροτροφός* como “quien alimenta a los niños”. Por otra parte, la mitología nos ofrece otros ejemplos de amamantamiento osa-humano como es el caso de Paris (Apollod. 3, 12, 5; Lyc. *Alejandra* 136-138). Debemos señalar que en el amamantamiento del hijo de Príamo se observa no solo el atributo curótrofo de la osa, sino también su sexualidad desbocada, Pastoureau 2008, 93-94.

36 Chantraine 1968, 110. La relación entre Atalanta y la osa puede extenderse a la etimología de la palabra *ἄρκτος* y la toponimia de Arcadia según Sergent 1991, 23, lugar de origen de la *παρθένος*, Apollod. 3, 9, 2; Hyg. *Fab.* 70, 1; Call. *Dian.* 3, 217; Ael. *V. H.* 13, 1.

37 Phanod. *FHG.* 325. *F.* 14; Brelich 1969, 240-275; Jeanmaire 1975, 260-264; Lloyd-Jones 1983, 94; Kahil 1988, 805; Sourvinou-Inwood 1988, 15-30; 111-134; Periman 1989, 127; Bruit 1991, 380; Giuman 1999, 96-131; Calame 2001, 98-101.

38 Aes. *Ag.* 140-141; Kahil 1988, 802; Vernant 1986, 23-25; Petrovic 2010, 217; Guettel-Cole 2004, 198-225.

39 Ov. *Met.* 8, 290-292.

premisa antigua de alcanzar las bodas a través de la Citerea<sup>40</sup>. En el gesto de “lanzar la manzana” recogido por el mito, también se reconoce un propósito matrimonial implícito<sup>41</sup>. Si a su presencia en las nupcias añadimos la capacidad afrodisíaca de la manzana, este atributo que M. Detienne asoció al hechizo de la fruta, es fácilmente vinculable a la carrera de Atalanta<sup>42</sup>.

Continuaremos el epígrafe estudiando el código cinegético según la diferenciación entre caza adulta y caza del efebo. Varios son los factores que sostienen la relevancia de esta agrupación. Atalanta como joven, agreste y *παρθένος*, se sitúa claramente en el grupo de la caza efébrica. Caza solitaria, nocturna y que gusta de redes y trampas, es protagonizada por el adolescente, el “antihoplita”, situado en terrenos fronterizos<sup>43</sup>.

Este modelo de joven que la *παρθένος* ejemplifica se reproduce en su futuro esposo, Melanión. Denominado “cazador negro” por P. Vidal-Naquet<sup>44</sup>, como la cazadora, el joven célibe se aparta de los usos sociales que se le presuponen, hecho destacado en sus prácticas cinegéticas: “cazaba las liebres con las redes que él tejía”<sup>45</sup>.

Es el momento de examinar el código topológico del mito, también diferenciado entre exterior e interior. El espacio exterior agreste se opone al *οἶκος* familiar, base de la vida de la polis. En el primero se sitúan los terrenos incultos y fronterizos mientras que en el segundo se asienta el hogar, centro a partir del cual se extiende la ciudad. De este modo, el espacio cerrado de la casa evoca lo femenino mientras que los territorios abiertos pertenecen a los varones<sup>46</sup>.

El espacio que domina Atalanta es el fronterizo y exterior, el no apropiado para las mujeres<sup>47</sup>. Sin embargo, la localización de la cazadora en estos territorios responde a la lógica de su biografía. En primer lugar, la joven fue expuesta al nacer, acto que se vincula con lo agreste<sup>48</sup>, estos espacios liminares son presididos por la diosa Ártemis, divinidad a la que Atalanta venera, y que vive en las montañas<sup>49</sup> y coinciden con el estatus “fronterizo” de la *παρθενεία*, compartido por Atalanta, Melanión y los efebos cazadores.

En la significación del código de movimiento, la carrera pedestre es el mejor ejemplo del mito. Caracterizada tanto por su amplia movilidad como por su anclaje al estado liminar, preparando un posible matrimonio la corredora desbloquearía su “inmovilidad social”. Sin embargo, el código de este tipo de pruebas es invertido. En primer lugar, disponiendo ella misma las condiciones de su casamiento, Atalanta vulnera el principio de no participación de la mujer en las negociaciones matrimoniales<sup>50</sup>. Además, en la carrera de Atalanta es la novia

40 La fruta dorada ejerce una especie de hechizo en la joven cazadora, Detienne 1983, 87-88, anulando sus capacidades competitivas y haciéndole perder la carrera, *Ov. Met.* 10, 677-679.

41 *Ant. Lib.* 1, 1; *Ov. Ep.* 20. Sobre “tirarse la manzana” como invitación al amor que conduce al matrimonio: De Gubernatis 1878, 105; Faraone 1990, 232. Sobre la costumbre de lanzar frutas al cortejo nupcial: Stesich. *Fr.* 187, Page, *Poetae Melici Graeci* = Athen. 3.81.D; Detienne 1983a, 232.

42 Detienne 1983, 87-88; Faraone 1990, 232-238; Barringer 1996, 74. Por su parte, De Gubernatis 1878, 301, señala que la chica que recoge la manzana lanzada, está comprometida.

43 Aeschin. *Ep.* 2, 167; Vidal-Naquet 1983, 135-158. La ambigüedad de Atalanta en la caza también se refleja en su habilidad como arquera: Apollod. 3, 9, 2; *Ov. Met.* 8, 321; Ael. *V. H.* 13, 1; Call. *Dian.* 3, 224. Sobre el arco considerado como arma “anti-hoplita”: Reboresda 1995, 56-59 y 1996, 22; Tyrrell 1989, 106.

44 Vidal-Naquet 1983, 155.

45 *Ar. Lys.* 790. El pretendiente victorioso de Atalanta se contraponen con Meleagro, el enamorado de la arcadia, de la misma manera que la caza “negra” de Melanión se opone a la caza colectiva e iniciática del hijo de Eneo. Sobre la iniciación fallida de Meleagro y su comparación con la de Odiseo, consultar: Barringer 1996, 59; Felson y Merrit 1983, 137-171.

46 *X. Oec.* 7, 24-36; 9, 3; *Arist. Pol.* 4, 15, 1300a, 13; *E. I. A.* 830; *Iseo* 3, 14; *Plu. Moralía* 2, 9. Sobre las excavaciones arqueológicas y la segregación por sexos: Vernant 1983, 142-145; Blundell 1995, 139.

47 Detienne 1983, 63: “selvas y montañas componen un paisaje masculino del que la mujer-esposa está radicalmente ausente”. Además se relacionan con las inversiones sociales y con encuentros amorosos ilícitos, *Paus.* 8, 47, 4.

48 Buxton 2000, 94.

49 Call. *Dian.* 3, 18-20.

50 En una situación regular la futura novia no tendría ningún tipo de posibilidad de elección, ni tan siquiera de presencia en dicho pacto, Leduc 1991, 273.

la que se mueve persiguiendo al pretendiente, mientras que en otros casos de carreras prenupciales la mujer se mantiene inmóvil: es el premio que espera al vencedor<sup>51</sup>.

Por otra parte, la carrera de Atalanta adelanta y desubica el código de movimiento que poseen las bodas helenas, puesto que en los ritos nupciales el elemento principal es la transferencia de la novia del *oikos* paterno al *oikos* del marido, no solo concebido como un hecho espacial, sino como un rito de paso y un cambio de estatus<sup>52</sup>.

#### II.4. La Atalanta de Ovidio

Como se expuso previamente, se han utilizado diferentes y variadas versiones del mito de Atalanta para conformar su relato. Siguiendo el método estructural, se han analizado elementos y códigos aportados por poetas, geógrafos, historiadores, trágicos o mitógrafos pertenecientes a un periodo cronológico que se extiende desde aproximadamente el siglo VII a. C. hasta el siglo X d. C. A partir de ellos hemos establecido la lógica del relato, sin embargo, conviene centrarse en la lectura del mito de uno de ellos para ahondar, no solo en la significación del relato, sino también en nuestra propuesta sobre la lógica inherente al mito. Examinaremos, para ello, la visión del poeta romano Ovidio y su utilización de la historia.

Publio Ovidio Nasón, ciudadano romano, vive y desarrolla su obra poética entre los siglos I a. C. y I d. C., en plena época augustea. Su civilización ya no es la sociedad oral que alberga los mitos helenos cantados por los aedos. Ovidio pertenece a un Imperio en el que la escritura está desarrollada y la tradición manipulada por el poder político<sup>53</sup>. De este modo, el material mitológico que el romano toma, pertenece a una cultura y un espacio ajenos, siendo necesaria la adaptación pertinente a la sociedad romana. Recogiendo, como hace, mitos griegos y poniéndolos por escrito, Ovidio no realiza únicamente un ejercicio de compilación mitológica. El poeta: “cambia historias, tradiciones, versiones del mismo mito: Ovidio inventa”<sup>54</sup>.

Si nos referimos a su principal obra “recopiladora” de mitos, las *Metamorfosis*, y al objeto de nuestro estudio, Atalanta, estas variaciones son notorias. Entre ellas citaremos la estima de la cazadora por Meleagro, la introducción del oráculo para casarse, o su enamoramiento súbito al ver a Hipómenes, motivos que no aparecen en tradiciones previas<sup>55</sup>. Aunque puedan reconocerse algunas fuentes que el poeta usa, las variaciones añadidas sugieren un modelado y una adaptación al contexto y a las intenciones del romano<sup>56</sup>. Sin embargo, estas variaciones o invenciones no se introducen al azar. I. Ziogas toma como ejemplo la introducción/invención del motivo del oráculo por Ovidio, relacionándolo con el fragmento de Hesíodo, para concluir que: *poetic tradition determines the future of Ovid's heroine*<sup>57</sup>. En este caso, el poeta añade un tema no conocido en la tradición helena pero que se ajusta y concuerda con el relato de la cazadora. En la relación entre Atalanta y Meleagro sí parece observarse más claramente las intenciones poéticas del

51 Paus. 3, 12, 4; 3, 13, 6.

52 Puede afirmarse que las niñas son “desplazadas” de su hogar paterno y “recolocadas” en el hogar de un extraño, S. Fr. 583; Brulé 2013, 11-12. Ejemplos iconográficos del traslado de la novia: Lissarrague 1991, 181-245.

53 Fernández Corte y Cantó Llorca 2008, 116-122; 127. Sobre Ovidio y el “augustanismo”: Segal, 1969, 257-292; Fabre-Serris 1995, 175; Boyle 2009, 362. Sobre la utilización iconográfica y mitológica de la tradición por parte de Augusto: Zanker 1992.

54 Fernández Corte y Cantó Llorca 2008, 118. Sobre invenciones del material mítico: Horsfall 1993, 131-141. Sobre manipulación poética de la tradición dentro de una cultura oral: Bremmer 1988, 40-51.

55 Ov. *Met.* 10, 609-637; 10, 564-567; 8, 430.

56 Ziogas 2011, 249-270, vincula la revisión ovidiana del mito de Atalanta con la versión del *Catálogo de las mujeres* de Hesíodo. El autor sugiere la familiaridad de Ovidio con la obra del poeta griego y afirma que: *Ovid's dialogue with his sources is dynamic and often includes revisions and refinements*, Ziogas 2011, 257. Cameron 2004, 268-274, apoya el uso de material mitográfico por parte de Ovidio, junto con Horsfall 1993, 136.

57 Ziogas 2011, 256-257. El vínculo que Ziogas traza entre el oráculo ovidiano y la tradición hesiódica se refiere al término griego *φεύγειν γάμον* que se correspondería con el *fuge coniugis usum* de Ovidio y la equivalencia entre los verbos *φεύγω* y *fugere* (huir).

autor romano, sin embargo en el “flechazo” que siente la *παρθένο* ante el joven Hipómenes advertimos el mismo proceso que en el caso del oráculo. Aunque el contexto del relato amoroso haya podido llevar a Ovidio a enfatizar el enamoramiento de la corredora, los elementos del mito no son vulnerados.

Por otra parte, se observa un diferente tratamiento y objeto del mito por parte del romano. Según R. Coleman, el relato ovidiano alberga una enseñanza moral que se refiere a la piedad debida a los dioses<sup>58</sup>. B. Otis también encuentra un tema moral en esta piedad aunque subordina la intención moralizante del poeta a la creación de una obra sentimental<sup>59</sup>. F. Graf coincide en afirmar que la función ejemplar no es la única de Ovidio, junto con L. P. Wilkinson y J. Fabre-Serris que apuntan hacia los motivos psicológicos del autor<sup>60</sup>. Lo que parece claro es que la función del relato se ha modificado, adaptándose a su nuevo contexto sociocultural<sup>61</sup>.

### III. Las visiones de Edipo

En el siguiente epígrafe retomaremos el esquema desarrollado para el relato de Atalanta y lo adaptaremos al mito de Edipo. De sobra conocida, la historia del hijo de Layo no requiere una explicación detallada. Sus fuentes principales son las tragedias del griego Sófocles, *Edipo Rey*, *Edipo en Colono* y *Antígona*. Posteriormente, el trágico relato fue retomado por Séneca en su *Edipo*, y otros clásicos como Pausanias, Higino o Diodoro de Sicilia refieren noticias sobre el mito<sup>62</sup>. Los elementos que conforman el mito y la tragedia son varios y permiten diferentes interpretaciones. Los más relevantes y los que han originado teorías más diversas se refieren al incesto con su madre Yocasta y el parricidio; el oráculo que predice la tragedia; la culpabilidad o inocencia de Edipo; la esfinge y el enigma; el significado del nombre del protagonista; y la contaminación derivada de la familia Labdácida<sup>63</sup>. Todos estos ítems conjugados o separados dan lugar a teorías interpretativas dispares, como las que examinaremos seguidamente. La primera de ellas es la reflexión de Sigmund Freud y su interpretación desde el campo del psicoanálisis. Continuaremos con la visión de Claude Lévi-Strauss, desde la antropología y el análisis estructural, y finalizaremos con el análisis mayoritariamente filológico de Martín S. Ruipérez.

#### III.1. Edipo en el diván

Sin duda, la lectura que Sigmund Freud realiza del mito de Edipo y su desarrollo de la teoría del psicoanálisis suponen el ejemplo más célebre de utilización “contemporánea” de un material mítico antiguo y su transposición en otra disciplina. El psiquiatra vienés toma la tragedia de Sófocles e interpreta su significado bajo el prisma de la práctica clínica. En palabras de J. Basabe: “Freud alcanza la concepción del mito de Edipo a través de la

58 Coleman 1971, 469.

59 Otis 1966: 171; 192.

60 Graf 2002, 112; Wilkinson 1958, 232; Fabre-Serris 1995, 289.

61 Fabre-Serris 1995, 289, apunta hacia la desaparición en Ovidio de la función disuasoria contra los peligros de lo salvaje de los mitos de caza, debido a un contexto cultural diferente sin equivalentes a la efebía y l' *arkteia*. Para este autor, *avec ses histoires des vierges farouches [...] Ovide transforme les récits des poètes et des mythographes grecs en de pures aventures du désir, qui constituent autant de variations autour de la figure de la déesse des forêts, modèle de la plupart des jeunes filles de Metamorphoses.*

62 Fuentes sobre Edipo: Pherecyd. 3F95Jacoby; Pisand. 16F10Jacoby; E. Ph. 1-88; Apollod. 3, 5, 7-8; Paus. 9, 2, 4; 9, 5, 11; 10, 5, 3-4; Hyg. Fab. 66; 67; D. S. 4, 64; Hom. Od. 11, 271-280; Il. 23, 679-680; Hes. Op. 162-16; P. O. 2, 38-40.

63 Según Homero Od. 11, 271, la madre y esposa de Edipo es Epicasta y no tuvieron hijos. Apolodoro 3, 5, 7, se refiere a Yocasta o Epicasta. Según Segal 2001, 25, Homero omite deliberadamente la descendencia de Edipo pues aporta detalles desagradables acerca del incesto. En la versión de Séneca Oed. 37, el propio Edipo sospecha ser el causante de los males de la ciudad, hecho que contrasta con la variante trágica griega en la que la ignorancia del protagonista es un elemento clave en la trama.

experiencia clínica y desde su auto-análisis<sup>64</sup>. Pero ¿cuáles son las bases del clínico para fundamentar su examen del mito? Y ¿permite el relato esta lógica psicoanalítica?

Freud desarrolla su teoría en la Viena de finales del siglo XIX, en uno de los contextos intelectuales más fértiles de su época. La pieza clave de su trabajo, el complejo de Edipo, se define por primera vez en su obra *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre*, aparecida en 1910, aunque previamente en *La interpretación de los sueños*, de 1900, el autor expone su interpretación sobre el mito. Según el vienés, el factor principal de la tragedia es el destino y la oposición entre la voluntad del dios y la resistencia del hombre<sup>65</sup>. Sin embargo, llama nuestra atención señalando el impacto que la tragedia griega supone para el público a lo largo de los siglos. Para el autor, esta conmoción en la audiencia antigua y moderna es debida a la consciencia de que el destino de Edipo ha podido ser el nuestro. Es decir, entre nosotros se albergan impulsos de matar al padre y acostarse con la madre<sup>66</sup>. Según esto, el mito de Edipo escenifica la primera atracción hacia la madre como objeto sexual del niño mediante la trama del incesto y del parricidio, y a partir del relato, elabora una teoría basada en dicha atracción infantil y en la prohibición universal del incesto<sup>67</sup>. El vienés sostiene que la tragedia procede de un antiquísimo tema onírico y la fábula es la reacción de la fantasía a estos sueños típicos que producen repulsa en el adulto y horror y castigo en la leyenda<sup>68</sup>.

De este modo, el mito le ofrece “una significación cuya vivencia aporta a las teorías psicológicas del clínico una garantía de validez universal”<sup>69</sup>. Siguiendo a J. P. Vernant y P. Vidal-Naquet: “una teoría elaborada a partir de casos clínicos y de ensueños contemporáneos encuentra su 'confirmación' en un texto dramático de otra edad”<sup>70</sup>. En palabras de Ch. Segal: *Freud uses the play [...] as a springboard for his own ideas and theories. His most interesting contribution [...] lies in his conception of the unconscious*<sup>71</sup>.

Aunque influyente y celebrado por muchos, el uso “psicoanalítico” del mito también recoge críticas. Para Ch. Segal, las limitaciones del método se encuentran en que es no histórico y no contempla las diferencias culturales<sup>72</sup>. Por su parte, J. Bremmer observa que el estudio de Freud tiene lugar en un contexto social de cambio para la vida de las mujeres y la familia nuclear, lo que podría provocar las emociones advertidas por el psiquiatra<sup>73</sup>. Finalmente, J. P. Vernant y P. Vidal-Naquet niegan que la audiencia de la tragedia se turbe por un ensueño particular, como asevera Freud, y van más allá afirmando que “el héroe de *Edipo Rey* no tiene el menor complejo de Edipo”<sup>74</sup>.

---

64 Basabe 1974, 11.

65 Freud 1991a, 270.

66 Freud 1991a, 271. El complejo de Edipo se basa en “una vinculación libidinal del niño con la madre, entretrejida con una relación, una actitud y una conducta ambivalente hacia el padre”, Basabe 1974, 12.

67 Aunque en su obra *Tótem y tabú*, Freud 1991b, 11-27, define el rechazo al incesto como una conducta universal, Malinowski 1982, 146-212, discrepa de esta universalidad. Debemos señalar la influencia de las teorías evolucionistas de L. H. Morgan en Freud y en su concepto de incesto, tabú y sociedades primitivas y avanzadas, Espina 1990, 46-47.

68 Freud 1991a, 272, también se refiere al comentario de Yocasta “muchos son los mortales que antes se unieron también a su madre en sueños”, S. O. T. 982-983, para aducir la antigüedad del motivo del incesto deseado. La relevancia de los sueños en las teorías psicoanalíticas es patente. No en vano, para el psicoanálisis, en el mito se expresan colectivamente contenidos similares a los que el individuo expresa en sueños, Espina 1990, 103.

69 Vernant y Vidal-Naquet 1987, 79.

70 Vernant y Vidal-Naquet 1987, 80. Debe señalarse el interés del psicoanalista por las culturas clásicas y antiguas, y la arqueología, interés que a menudo hacía que vinculase los motivos clásicos con sus teorías psiquiátricas, Schorske 2001, 316-345. Otro ejemplo de adaptación freudiana de un hecho o material histórico a sus teorías psicoanalíticas se encuentra en la excavación de Knossos, en la Creta Minoica, que para el vienés se correspondía con un estado *pre-edípico* o un estrato de la infancia en la psique europea, Gere 2009, 155.

71 Segal 2001, 41.

72 Segal 2004, 41.

73 Bremmer 1990, 55.

74 Vernant y Vidal-Naquet 1987, 83; 97. Ambos autores argumentan la cita señalando el desconocimiento de Edipo sobre la identidad de Yocasta. Puesto que para Edipo su madre es Mérope y no Yocasta, el impulso

### III.2. Edipo entre “salvajes”

La siguiente aproximación que examinaremos es la propia del análisis estructural, en concreto, nos centraremos en la lectura que el propio C. Lévi-Strauss realiza del mito en su obra *Antropología estructural*. En dicho ejercicio, el belga propone aplicar el análisis estructural al relato mítico del rey Edipo, siempre dejando claro que su intención es exponer un método: “no se trata de interpretar el mito de Edipo de manera verosímil [...]. Simplemente queremos ilustrar [...] sin extraer ninguna conclusión en lo que atañe al mito de Edipo mismo- una cierta técnica”<sup>75</sup>. Con este propósito, el antropólogo dispone los elementos míticos, los mitemas, en cuatro columnas que agrupan relaciones con un rasgo común. La primera columna reúne elementos cuya característica compartida es la relación exagerada entre parientes consanguíneos (Cadmo-Europa; Edipo-Yocasta; Antígona-Polinices). La segunda de ellas se refiere a las relaciones subestimadas (los espartanos se exterminan; Edipo mata a Layo; Eteocles mata a Polinices). La tercera columna agrupa a los mitemas que evocan la destrucción de monstruos (Cadmo-dragón; Edipo-esfinge) y finalmente la cuarta se refiere a nombres propios cuyo sentido expresa una dificultad para caminar (Lábdaco-cojo; Layo-torcido; Edipo-pie hinchado)<sup>76</sup>.

A través del establecimiento de los mitemas y sus haces de relaciones, Lévi-Strauss alcanza el sentido del mito que sitúa en el problema de la autoctonía del hombre. Así, el mito de Edipo “expresaría la imposibilidad en que se encuentra una sociedad que profesa creer en la autoctonía del hombre [...] de pasar de esta teoría al reconocimiento del hecho de que cada uno de nosotros ha nacido realmente de un hombre y una mujer”<sup>77</sup>. El antropólogo continúa: “el mito de Edipo ofrece una suerte de instrumento lógico que permite tender un puente entre el problema inicial- ¿se nace de uno solo, o bien de dos?- y el problema derivado [...] ¿lo mismo nace de lo mismo o de lo otro?”<sup>78</sup>.

De este modo, observamos que para el antropólogo, el incesto y el parricidio no son los temas reales del mito, sino solo elementos; el verdadero motivo es la autoctonía. En palabras de Ch. Segal: *his essay is a bond and proveering attempt to read the myth in terms of its underlying logic of simultaneously coexisting opposites*<sup>79</sup>. Además, el mito, según la lectura estructural, aborda el paso de la naturaleza a la cultura<sup>80</sup>.

Siguiendo su metodología, el antropólogo examina todas las versiones del relato mítico y sus variantes “colaterales”, es decir, las referidas a Lábdaco o Dioniso. Como expusimos en el primer epígrafe, Lévi-Strauss acoge como válidas todas las versiones del mito, de hecho, propone “definir el mito por el conjunto de todas sus versiones”<sup>81</sup>. Esta particularidad de su método resulta especialmente interesante en el mito que observamos, debido, sobre todo, a la interpretación freudiana del mismo. Si “no existe versión ‘verdadera’” y “todas las versiones pertenecen al mito”<sup>82</sup>, la lectura de Freud y su reconversión del relato en materia clínica, el complejo de Edipo, posee la misma validez que la tragedia clásica. El

incestuoso del protagonista debió dirigirse a la primera. Es decir, siendo como era Yocasta una extraña para Edipo, la atracción del hijo por la madre no existe en su caso.

75 Lévi-Strauss 1968a, 193. Aunque el autor reconoce que el mito del hijo de Layo no es el más conveniente para una demostración debido al material fragmentario del que se dispone y su escasa inspiración en la tradición religiosa y ritual, su propagación y popularidad resultan útiles para los propósitos ilustrativos del antropólogo.

76 En referencia a la disposición de la cuarta columna, el antropólogo observa que los lingüistas no atribuyen importancia al sentido hipotético de los nombres propios de la familia Labdácida por carecer de contexto. Sin embargo, el autor afirma que el mismo mito se organiza como contexto al presentar los tres nombres el carácter común de la dificultad en la marcha, Lévi-Strauss 1968a, 195.

77 Lévi-Strauss 1968a, 196.

78 Lévi-Strauss 1968a, 197.

79 Segal 2001, 164.

80 Segal 2004, 116; Espina 1990, 63. Para Espina 1990, 161-163, este aspecto del paso de la naturaleza a la cultura establece una concordancia entre Freud y Lévi-Strauss, puesto que el problema de la relación entre ambos conceptos es el eje básico de sus respectivas antropologías.

81 Lévi-Strauss 1968a, 197.

82 Lévi-Strauss 1968a, 199.

mismo Lévi-Strauss apunta hacia esta conveniencia afirmando que aunque Freud no plantea en su interpretación el problema de la alternativa entre autoctonía y reproducción bisexuada, la versión del vienés también trata de comprender cómo “uno” puede nacer de “dos”. De este modo, el autor belga concluye que: “no dudaremos en colocar a Freud, después de Sófocles, entre nuestras fuentes del mito de Edipo. Sus versiones merecen el mismo crédito que otras más antiguas y en apariencia ‘más auténticas’”<sup>83</sup>.

### III.3. Edipo filológico

La última interpretación que estudiaremos sobre el mito de Edipo es la aportada por el micenólogo Martín S. Ruipérez en su obra *El mito de Edipo. Lingüística, psicoanálisis y folclore*. En su disertación el Profesor Ruipérez tiene en cuenta el psicoanálisis, la cronología y la disciplina filológica, exponiendo sus conclusiones, así como realizando la crítica de otras lecturas como la estructuralista.

Encontramos varios puntos de interés en la lectura del especialista. En primer lugar, Ruipérez muestra un elevado interés en los elementos de datación del mito y en el establecimiento de ciertas coordenadas cronológicas. Usando la lingüística, somete los nombres de Yocasta y Lábdaco a un análisis etimológico que le permite diferenciar una fase micénica del mito y otra fase postmicénica. Así, a través de los nombres “parlantes”, el filólogo atribuye cronologías e interpretaciones al mito<sup>84</sup>. En su empeño por fijar el marco espacio-temporal del mito, el filólogo destaca que la figura de Edipo debe comprenderse dentro del marco histórico-cultural de la nueva sociedad de la polis<sup>85</sup>.

De este modo, podemos señalar que el encuadre cronológico del mito sirve, para Ruipérez, como excusa introductoria de elementos en el mismo. Podría decirse que en cada periodo las diferentes versiones míticas dependen de su contexto propio, posicionándose, así, en contra de la corriente estructuralista, a la que denomina “estructura pancrónica”<sup>86</sup>. En este concepto de proceso mitológico dividido en fases, el autor señala la existencia de motivos añadidos al mito por “necesidad popular”, incidiendo de nuevo en la relevancia de la situación temporal del relato<sup>87</sup>.

Otro de los pilares en los que Ruipérez apoya su trabajo es el estudio de la etimología de los nombres. El lingüista dedica una amplia disertación sobre los nombres “parlantes” de los personajes, tratando de alcanzar el significado y función de los protagonistas en el mito. Analizando a Edipo el filólogo acepta su interpretación como “el del pie hinchado”, poniendo énfasis en la importancia del pie<sup>88</sup>. A partir de aquí, lo relaciona con otras figuras en las que el pie es relevante en su nombre, concretamente con Macaón, Podalirio y Melampo. Puesto que estos dos últimos eran curanderos, Ruipérez no duda en atribuir el mismo carácter a Edipo.

83 Lévi-Strauss 1968a, 197. Sobre las concordancias y paralelismos entre el psicoanálisis y el análisis estructural: Espina 1990.

84 Mediante la etimología del nombre Yocasta, “la famosa por su hijo”, el autor llega a la conclusión de su datación en época micénica. En cuanto a Lábdaco, hace de él una creación postmicénica. Según Ruipérez, *Lábdakos* se forma sobre la letra *lábda* o *lambda*, razón por la cual el personaje no puede ser anterior a la creación del alfabeto griego, ca. 900/850 a. C., y argumenta su introducción en el mito por el afán popular de completar la genealogía de Edipo, lo que posteriormente denominará *manía cíclica*, Ruipérez 2006, 105.

85 Ruipérez 2006, 18.

86 Ruipérez 2006, 45. El autor subraya la atemporalidad de la reflexión estructuralista y percibe la perspectiva histórica como ineludible, Ruipérez 2006, 46.

87 Según Ruipérez 2006, 104, la profecía es inventada *ex eventu* debido al contexto matriarcal de esta sociedad micénica. Seguidamente los hermanos Eteocles y Polinices, ajenos en principio a la historia, son adjuntados al mito por la necesidad popular de conocer la descendencia edípica, esto es, debido a la *manía cíclica*.

88 Otras teorías dan a Edipo el significado de “el hombre que sabe” *oída* y lo vinculan a su atributo para descifrar enigmas, Vernant y Vidal-Naquet 1987, 115-116. Ruipérez rechaza esta interpretación etimológica. Sobre la importancia del pie en el pensamiento griego y en otras culturas: Lévi-Strauss 1987, 54. Sobre la locomoción defectuosa y un excesivo acercamiento del hijo a la madre: González García 1996, 179.

En cuanto a Layo, el autor rechaza las interpretaciones que ven en el nombre del personaje la desviación o los problemas para andar derecho y se inclina hacia lectura como “el zurdo”, característica que provocaría el conflicto en la encrucijada de caminos y el parricidio<sup>89</sup>.

De este modo, observamos que aplicando al relato edípico unos condicionantes cronológicos, culturales y etimológicos, el micenólogo elabora una interpretación en la que motivos clásicos de interés, como el incesto o los pies perforados de Edipo, son infravalorados.

#### IV. Conclusiones

Finalizaremos la disertación reflexionando sobre la significación de los mitos estudiados aportada por el análisis estructural y por otras corrientes y autores. Volviendo a la cuestión planteada al principio del trabajo, podemos retomar el principal interrogante que entonces planteábamos: ¿dispone el relato de una “lógica propia”, o bien se encuentra supeditado al objetivo (moralizante, clínico, poético o historicista) del autor que lo interpreta?

Hemos examinado varios ítems que hacen de los relatos míticos griegos un material versátil y dúctil, propenso a la búsqueda de adaptaciones y versiones. Como producto de la sociedad oral helena. No podemos dejar de observar la plasticidad de estos relatos, que a pesar de encontrarse con las ambigüedades de una cultura entre lo oral y lo escrito, perviven y mantienen su eje argumental<sup>90</sup>. Aunque “la escritura petrifique la tradición”<sup>91</sup>, los mitos tradicionales, modificados y adaptados, sobreviven a la embestida de la grafía y la crítica, y continúan “haciendo pensar” a los griegos.

Las acusaciones de ser relatos ficticios, incluso en la Antigüedad, tampoco consiguieron eliminarlos de la tradición, más bien se interioriza la contradicción de su discurso<sup>92</sup>. El mundo mítico se cree veraz porque no se duda de él, puesto que no comunica lo que ha visto sino que repite lo que los dioses dicen<sup>93</sup>. De este modo, y a pesar de la confrontación, antigua y contemporánea, del mito con lo verdadero, los relatos míticos siguen reproduciéndose y usándose.

Observamos el mismo proceso con las versiones míticas. La mencionada plasticidad del mito le permite generar variaciones que le adaptan a un contexto sociocultural particular pero que no vulneran su lógica interna. Las múltiples aproximaciones mencionadas en la disertación son una prueba clara de esta ductilidad mítica. Tan variadas interpretaciones serían imposibles si tratáramos con relatos fijos, anclados a un espacio y un tiempo determinados y creados por autores particulares, y no por la tradición cultural. Precisamente es esta pertenencia a lo tradicional lo que aporta al mito su dinamismo pero al mismo tiempo protege su material argumental.

Esta dualidad entre el cambio y la pervivencia del contenido mítico es puesta de relieve por el análisis estructural. Si nos referimos al mito de Atalanta, el empleo del método nos ha permitido escrutar los fundamentos de la narración sobre la cazadora. A través de sus versiones y sin atender a criterios cronológicos o espaciales, la codificación del relato nos ha presentado un mito de inversión con conceptos contrapuestos (naturaleza-civilización, aceptación-rechazo, virginidad-matrimonio, salvajismo-domesticación),

89 Esta desviación o los problemas de locomoción se relacionarían con el comportamiento sexual “desviado” de Layo, que rapta e impone la violencia sexual al hijo de su anfitrión, Pélope, y mantiene relaciones con su esposa, Yocasta, sin tener descendencia. Tampoco debe obviarse que Lábdaco, significa “el cojo”, Vernant 2000, 176-178. Sobre la significación del lado izquierdo en el pensamiento griego: Vidal-Naquet, 1983, 86-110.

90 Detienne 1985, 35.

91 Detienne 1985, 155.

92 Veyne 1984, 73.

93 Veyne 1984, 27-34. “μῦθος no es verdad revelada [...] sino un dicho o una opinión”, Detienne 1985, 67.

revelando la significación de estos ítems en la sociedad helena y su impresión en la lógica del relato.

Se ha podido observar cómo dichos elementos se engarzan en la biografía de la *παρθένος*, a través de autores y contextos culturales diversos, manteniendo el eje argumental de la narración: una joven que se niega a casarse, es decir, que se niega a cumplir el destino de la mujer helena. Incluso con la introducción de motivos que algunas fuentes realizaban, la lógica del mito de Atalanta no se ha visto vulnerada; en todas las versiones la protagonista del relato encarna la *παρθενεία*, la huida del matrimonio, lo agreste y las conductas invertidas. Incluso las versiones que evocan a la cazadora como madre o esposa, muestran el comportamiento desviado de la misma<sup>94</sup>.

El mantenimiento de este esquema argumental a pesar de la adición de motivos, es evidente en el caso de la lectura ovidiana. Aunque el romano introduzca elementos amorios u oraculares; efectos dramáticos, estéticos y hasta épicos<sup>95</sup>; e impregne el relato de un tono moralizante<sup>96</sup>; Atalanta sigue siendo una muchacha salvaje que se resiste a formar parte de la civilización.

El mito de Edipo también se revela como un ejemplo idóneo para sostener la existencia de la “máquina lógica” del relato. Hemos expuesto las soluciones interpretativas que alcanzaban tres autores de diferentes medios culturales, diferentes épocas y diferentes disciplinas. Incluso se han desvelado las funciones y objetivos divergentes que cada uno de ellos adscribía al mito. Sin embargo, entre los tres autores observamos una diferencia fundamental en el tratamiento del relato. Mientras que Freud y Lévi-Strauss “permiten hablar al relato”, Ruipérez limita y prácticamente anula la expresión de la lógica del mito.

De este modo, Freud coloca el mito al servicio de su teoría psicoanalítica y centra su punto de atención en el parricidio, el incesto y la culpabilidad. Sin embargo, el psiquiatra vienés no omite la idea del destino y de la resignación ante los designios divinos como factores principales de la tragedia<sup>97</sup>. A pesar de que ambos conceptos no resultan útiles para el uso clínico que Freud otorga al mito, el autor no se desprende de un motivo principal de la trama.

En el caso de Lévi-Strauss observamos el mismo proceso. Aplicando el análisis estructural, el antropólogo belga maneja los mitemas ya conocidos: el parricidio, el incesto, la esfinge o la significación etimológica de los nombres de los Labdácidas. Aunque no encontramos en la reflexión del belga una conclusión referida al hado del hombre en relación con la voluntad divina, y siendo para Lévi-Strauss el tema fundamental del mito el problema de la autoctonía del hombre, los motivos del incesto y del parricidio mantienen su relevancia. A pesar de que la conclusión del antropólogo no se refiera a ellos de forma directa, el manejo de su significado y su simbología revela su importancia en el relato.

Resulta de gran interés estudiar la aproximación de M. S. Ruipérez después de examinar el método estructural, pues el análisis del filólogo se sitúa en las antípodas del anterior. Acentuando la visión historicista, cronológica y etimológica del mito, Ruipérez eleva unos motivos por encima de otros. Aspectos como las desviadas relaciones parentales, la inocencia o la culpabilidad de Edipo o la lucha por el poder, aparecen diluidos en la reflexión del autor, que incide reiteradamente en la etimología de los nombres Labdácidas y remata por identificar al propio Edipo con la figura del curandero. A través de una lectura excesivamente “encorsetada” en unas coordenadas cronológicas y culturales, y de cierto abuso de las herramientas del análisis mitológico como la etimología, el especialista deja a

94 A pesar de ser haber sido madre, Atalanta continúa cazando con Ártemis y definiéndose virgen, Stat. *Theb.* 9, 615-616, además de abandonar a su hijo, Partenoqueo, Hyg. *Fab.* 99, 2. Es decir, Atalanta es madre, pero una mala madre. En el caso del matrimonio observamos el mismo fenómeno. El matrimonio la conduce a la bestialidad. Incluso en la versión que la cita como mujer de Acasto, es una mala esposa que provoca conflictos a su marido y su propia muerte, Suda s.v. *Atalanta*.

95 Ziogas 2011, 262.

96 Boyle 2009, 361-366.

97 Freud 1991, 270.

un lado el relato, impidiendo que se manifieste la “máquina lógica” de Edipo. Podría afirmarse que el relato no habla, hundido por el peso de la disciplina.

Esta visión no hace sino poner de manifiesto la existencia de una lógica que actúa como motor del mito. La “máquina lógica” que es el relato se pone en marcha cuando se le deja funcionar libremente como mito. Es decir, cuando se le permite, el relato habla<sup>98</sup>.

## V. Bibliografía

- Barringer, J. M. (1996): “Atalanta as a Model: The Hunter and the Hunted”, *CIAnt*, 15, 152-84.
- Basabe, J. (1974): *Edipo. Drama, complejo y destino*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.
- Blundell, S. (1995): *Women in ancient Greece*, Cambridge.
- Boyle, A. J. (2009): “Ovid and Greek Myth”, R. D. Woodard (ed.): *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, Cambridge, Cambridge University Press, 355-382.
- Brellich, A. (1969): *Paidés e parthenoi*, Roma, Ed. Dell’Ateneo.
- Bremmer, J. (1988): “La plasticité du mythe: Méléagre dans la poésie homérique”, en C. Calame (ed.) (1990): *Metamorphoses du mythe en Grèce ancienne*, París, Labor et Fides, 40-51.
- Bremmer, J. (1990): “Oedipus and the Greek Oedipus Complex”, en: J. Bremmer: *Interpretations of Greek Mythology*, Londres, Routledge, 41-59.
- Bruit Zaidman, L. (1991): “Las hijas de Pandora. Mujeres y rituales en las ciudades”, en G. Duby, *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid, Taurus, 372-419.
- Brulé, P. (2013): “Tabas y tamboriles para Ártemis”, *EClás*, 144, 7-30.
- Burridge, K. O. L. (1972): “Lévi-Strauss y el mito”, E. Leach (ed.), *Estructuralismo, mito y totemismo*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 127-55.
- Buxton, R. G. A. (2000): *El Imaginario griego: los contextos de la mitología*, Madrid, Cambridge University Press.
- Calame, C. (2001): *Choruses of young women in ancient Greece: their morphology, religious role and social functions*, Lanham, Rowman and Littlefield.
- Cameron, A. (2004): *Greek Mythography in the Roman World*, Oxford, Oxford Clarendon Press.
- Chantraine, P. (1968): *Dictionnaire étimologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París, Klincksieck.
- Coleman, R. (1971): “Structure and Intention in the *Metamorphoses*”, *CQ*, n. 2, (vol. 21), 461-477.
- De Gubernatis, A. (1878): *La mythologie des plantes ou Les légendes du règne végétal, Tomes II*, París, Reinwald, C. et cie., Librairies editeurs.
- Detienne, M. (1981): *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus.
- Detienne, M. (1983): *La muerte de Dioniso*, Madrid, Taurus.
- Detienne, M. (1985): *La invención de la mitología*, Barcelona, Ediciones Península.
- Douglas, M. (1972): “El significado del mito”, E. Leach, (ed.), *Estructuralismo, mito y totemismo*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 79-103.
- Espina Barrio, A. B. (1990): *Freud y Lévi-Strauss. Influencias, aportaciones e insuficiencias de las antropologías dinámica y estructural*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.
- Fabre-Serris, J. (1995): *Mythe et poésie dans les Métamorphoses d’Ovide. Fonctions et significations de la mythologie dans la Rome augustéenne*, Mayen, Éditions Klincksieck.
- Faraone, C. A. (1990): “Aphrodite's KESTOS and Apples for Atalanta”, *Phoenix*, 45, 219-43.

---

98 Parafraseando a Bremmer 1990, 41: *only an eclectic analysis makes the best use of the riches of the mythological tradition.*

- Felson Rubin, N. y Merrit Sale, W. (1983): "Meleager and Odysseus: A Structural and Cultural Study of the Greek Hunting-maturation Myth", *Arethusa*, 16, 137-71.
- Fernández Corte J. C. y Cantó Llorca, J. (2008): *Ovidio, Metamorfosis*, Madrid: Gredos.
- Freud, S. (1979): *Sobre un tipo particular de elección de objeto en un hombre. Obras completas, Vol. XI*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. (1991a): *La interpretación de los sueños. Obras completas, vol. IV*, Buenos Aires, Amorrortu Ediciones.
- Freud, S. (1991b): *Tótem y tabú. Obras completas, vol. XIII*, Buenos Aires, Amorrortu Ediciones.
- Gere, C. (2009): *Knossos and the Prophets of Modernism*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- Giuman, M. (1999): *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, Milán, Longanesi.
- Goody, J. (1996): *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, Barcelona, Gedisa.
- González García, F. J. (1991): *A través de Homero. La cultura oral de la Grecia antigua*, Santiago de Compostela, Univesidade de Santiago de Compostela.
- González García, F. J. (1996): "Mito e ideología: supremacía masculina y sometimiento femenino en el mundo griego antiguo", J. C. Bermejo Barrera; F. J. González García; S. Reboreda Morillo, (eds.), *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid, Akal, 163-216.
- Graf, F. (2002): "Myth in Ovid", en: Ph. Hardie (ed.): *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge, Cambridge University Press, 108-21.
- Grimal, P. (1982): *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós.
- Guettel-Cole, S. (2004): *Landscapes, Gender and Ritual Space. The Ancient Greek Experience*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
- Havelock, E. A. (1982): *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Havelock, E. A. (2008): *La Musa aprende a escribir: reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, Barcelona, Paidós.
- Horsfall, N. (1993): "Mythological invention and poetic licentia", F. Graf (ed.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, Stuttgart; Leipzig, Teubner, 131-141.
- Jeanmaire, H. (1975): *Couroi et courètes*, New York, Arno Press.
- Jevons, W. S. (1869): *The Substitution of Similars. The true Principle of Reasoning, Derived from a modification of Aristotle's dictum*, Londres, MacMillan and Co.
- Jevons, W. S. (1941): *Lógica*, Madrid, Pegaso.
- Kahil, L. (1988): "Le sanctuaire de Brauron et la religion grecque", *CRAI*, 132e année, 4, 799-813.
- Kirk, G. S. (1985): *El mito: su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona, Paidós.
- Leach, E. (1972): *Estructuralismo, mito y totemismo*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Leduc, C. (1991): "¿Cómo darla en matrimonio?", G. Duby (ed.), *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid, Taurus, 250-313.
- Lévi-Strauss, C. (1968a): *Antropología estructural*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, C. (1968b): *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1972): "La gesta de Asdiwal", E. Leach (ed.), *Estructuralismo, mito y totemismo*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 27-77.
- Lévi-Strauss, C. (1987): *Mito y significado*, Madrid, Alianza.
- Lévi-Strauss, C. (1991): *Mitológicas. El Hombre desnudo*, México, Siglo XXI.
- Liddell H. G., Scott R. (1996): *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Oxford Clarendon Press.
- Lissarrague F. (1991): "Una mirada anteniense", en G. Duby, *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid, Taurus, 182-229.
- Lloyd-Jones, H. (1983): "Artemis and Iphigeneia", *JHS*, 103, 87-102.

- Malinowski, B. (1982): *Estudios de psicología primitiva*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.
- McLuhan, M. (1969): *La galaxia Gutenberg*, Madrid, Aguilar.
- Otis, B. (1966): *Ovid as an Epic Poet*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Parry, M. (1971): *The making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*, edited by Adam Parry, Oxford, Oxford University Press.
- Pastoreau, M. (2008): *El oso. Historia de un rey destronado*, Barcelona, Paidós.
- Perlman, P. (1989): "Acting the she-bear for Artemis", *Arethusa*, 22, 111-133.
- Petrovic I. (2010): "Transforming Artemis: From the Goddess of the outdoors to city Goddess", en J. Bremmer (ed.): *The Gods of Ancient Greece*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 209-227.
- Reboreda Morillo, S. (1995): "La iniciación, la caza y el arco en la Grecia Arcaica", *Minus*, IV, 53-60.
- Reboreda Morillo, S. (1996): "L'arc et les fleches en Grèce", *DHA*, 22/2, 9-24.
- Ruipérez, M. S. (2006): *El mito de Edipo. Lingüística, psicoanálisis y folclore*, Madrid, Alianza Universidad.
- Schorske, C. A. (2001): *Pensar con la historia: ensayos sobre la transición a la modernidad*, Madrid, Taurus.
- Segal, Ch. (1969): "Myth and Philosophy in the Metamorphoses: Ovid's Augustanism and Augustan Conclusion of Book XV", *AJPh*, n. 3, (vol. 90), 257-92.
- Segal, Ch. (1988): "Vérité, tragédie et écriture", M. Detienne, (ed.), *Les savoirs de l'écriture, Cahiers de Philologie*, Lille, Presse Universitaire de Lille, 330-358.
- Segal, Ch. (2001): *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*, Nueva York, Oxford, Oxford University Press.
- Segal, R. A. (2004): *Myth. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
- Sergent, B. (1991): "Ethnozoonymes indo-européens", *DHA*, 17, n.2, 9-55.
- Sourvinou-Inwood, C. (1988): *Studies in girl's transitions. Aspects of the arkteia and age representation in Attic iconography*, Atenas, Kardamitsa.
- Tyrrell, W. B. (1989): *Las Amazonas: un estudio de los mitos atenienses*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Vernant, J. P. (1982): *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, Siglo XXI de España Editores.
- Vernant, J. P. (1983): *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel.
- Vernant, J. P. (1986): *La muerte en los ojos*, Barcelona, Gedisa.
- Vernant, J. P. (2000): *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*, Barcelona, Anagrama.
- Vernant, J. P. y Vidal-Naquet, P. (1987): *Mito y tragedia en la Grecia antigua, I*, Madrid, Taurus.
- Veyne, P. (1984): *I greci hanno creduto hai loro miti?*, Bolonia, Il Mulino.
- Vidal-Naquet, P. (1983): *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, Barcelona, Península.
- Wilkinson, L. P. (1958): "The World of the *Metamorphoses*", N. I. Herescu, (ed.), *Ovidiana. Recherches su Ovide*, París, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 231-244.
- Yalman, N. (1972): "Crudo: cocido:: naturaleza: cultura. Observaciones sobre *Le cru et le cuit*", E. Leach, (ed.), *Estructuralismo, mito y totemismo*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 105-26.
- Zanker, P. (1992): *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid, Alianza.
- Ziogas, I. (2011): "Ovid as a Hesiodic Poet: Atalanta in the *Catalog of Women* (fr. 72-6 M-W) and the *Metamorphoses* (10, 560-707)", *Mnemosyne*, 64, 249-270.

## VI. Fuentes

- Antonino Liberal, *Metamorfosis*, traducción de M<sup>a</sup>. A. Ozaeta Gálvez, 1989, Madrid, Gredos.
- Apolodoro de Atenas, *Biblioteca*, traducción de M. Rodríguez de Sepúlveda, 1995, Madrid, Gredos.
- Arabio el Escolástico, *The planudean appendix, the greek anthologie*, traducción de W. Paton, 1918, Londres, The Loeb Classical Library.
- Aristófanes, *Lisístrata*, traducción de L. M. Macía Aparicio, 1997, Madrid, Clásicas.
- Aristóteles, *Política*, traducción de M. García Valdés, 1988, Madrid, Gredos.
- Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, traducción J. Pallí Bonet, 1992, Madrid, Gredos.
- Aristóteles, *Reproducción de los animales*, traducción de E. Sánchez, 1994, Madrid, Gredos.
- Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, traducción de E. Ruiz García, 1989, Madrid, Gredos.
- Baquílides, *Odas y fragmentos*, traducción de F. García Romero, 1988, Madrid, Gredos.
- Calímaco, *Himnos, epigramas y fragmentos*, traducción L. A. de Cuenca y Prado y M. Brioso Sánchez, 1980, Madrid, Gredos.
- Demóstenes, *Private orations, XXXVII-XL, Tomo IV*, traducción de A. T. Murray, 1984, Londres, Loeb Classical Library.
- Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica, Libros IV-VIII*, traducción de J. J. Torres Esbarranch, 2004, Madrid, Gredos.
- Eliano, *Historia de los animales. Libros I-VIII*, traducción de J. M. Díaz-Regañón López, 1984, Madrid, Gredos.
- Eliano, *Historias curiosas*, traducción J. M. Cortés Copete, 2006, Madrid, Gredos.
- Esquilo, *Tragedias: Los persas, Los siete contra tebas, Las suplicantes, Agamenón, Las coéforas, Las euménides, Prometeo encadenado*, traducción de B. Perea Morales, 1993, Madrid, Gredos.
- Esquines, *Discursos; testimonios y cartas*, traducción de J. M. Lucas de Dios, 2002, Madrid, Gredos.
- Estacio, *Thebaid, Books 1-7*, traducción de D. R. Shackleton Bailey, 2003a, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Estacio, *Thebaid, Books 8-12*, traducción de D. R. Shackleton Bailey, 2003b, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Estesícoro, *Poetae Melici Graeci*, editio page, d. I., 1962, Oxford: Clarendon press, 95-141.
- Eurípides, *Tragedias III: Helena, Fenicias, Orestes, Ifigenia en Áulide, Bacantes, Reso*, traducción de C. García Gual y L. A. de Cuenca y Prado, 1985, Madrid, Gredos.
- Eurípides, *Tragedias I: El cíclope, Alcestris, Medea, Los heraclidas, Hipólito, Andrómaca, Hécula*, traducción de A. Medina González y J. A. López Férez, 1991, Madrid, Gredos.
- Eurípides, *Tragedias II: Suplicantes, Heracles, Ion, Las troyanas, Electra, Ifigenia entre los tauros*, traducción de J. L. Calvo Martínez, 1995, Madrid, Gredos.
- Eurípides, *Fragments. Aegeus-Meleager*, traducción de C. Collard y M. Cropp, 2008, Cambridge, The Loeb Classical Library.
- Fanódemo, *Die Fragmente Der Griechischen Historiker, Dritter Teil b (Supplement)*, Nos. 323a-334, Vol. I, Text, Jacoby, F., 1968, Leiden, E. J. Brill.
- Ferécides, *Die Fragmente Der Griechischen Historiker, Neudruck, Vorrede. Text. Addenda. Konkordanz, A, Nr. 1-63*, Jacoby, F., 1968, Leiden, E. J. Brill.
- Hesíodo, *Obras y fragmentos. Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Fragmentos, Certamen*, traducción de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez, 1997, Madrid, Gredos.
- Higino, *Fábulas*, traducción de J. del Hoyo, y J. M. García Ruiz, 2009, Madrid, Gredos.
- Homero, *Ilíada*, traducción de E. Crespo Güemes, 1996, Madrid, Gredos.
- Homero, *Odisea*, traducción de J. M. Pabón, 2005, Madrid, Gredos.
- Iseo, *Discursos*, traducción de M<sup>a</sup>. A. Jiménez López, 1996, Madrid, Gredos.

- Jenofonte, *Obras menores: Hierón, Agesilano, La republica de los lacedemonios, Los ingresos públicos, El jefe de la caballería, De la equitación, De la caza*, traducción de O. Guntiñas Tuñón, 1984, Madrid, Gredos.
- Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, traducción de J. Zaragoza, 1993, Madrid, Gredos.
- Libanio, *Progymnasmata, model exercises in greek prose composition and rhetoric*, traducción de C. A. Gibson, 2008, isbn: 978-1-58983-360-9.
- Licofrón, *Alejandra*, traducción de E. Fernández-Galiano y M. Fernández-Galiano, 1987, Madrid, Gredos.
- Museo, *Hero y Leandro*, traducción de J. G. Montes Cala, 1994, Madrid, Gredos.
- Mytographi vaticani I et II, edición de Kulcsár, p., 1987, Brepols, Turnhout.
- Nono de Panópolis, *Dionisiacas, Tomo III, Cantos XV al XXXVI*, traducción de D. Hernández de la Fuente, 2004, Madrid, Gredos.
- Nono de Panópolis, *Dionisiacas, Tomo IV, Cantos XXXVII al XLVIII*, traducción de D. Hernández de la Fuente, 2008, Madrid, Gredos.
- Opiano, *De la caza*, traducción de C. Calvo Delcán, 1990, Madrid, Gredos.
- Ovidio, *Metamorfosis, Libros VI-X*, traducción de A. Ruiz Elvira, 1990, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Ovidio, *Tristes, Pónticas*, traducción de J. González Vázquez, 1992, Madrid, Gredos.
- Ovidio, *Cartas de las heroínas, Ibis*, traducción de A. Pérez Vega, 1994, Madrid, Gredos.
- Ovidio, *Amores, Arte de amar, Sobre la cosmética del rostro femenino, Remedios contra el amor*, traducción de V. Cristóbal López, 1995, Madrid, Gredos.
- Ovidio, *Metamorfosis, Libros I al IV*, traducción de J. C. Fernández Corte y J. Cantó Llorca, 2008, Madrid, Gredos.
- Paléfato, *Mitógrafos griegos*, traducción de M. Sanz Morales, 2002, Madrid, Akal.
- Pausanias, *Descripción de Grecia, Tomo I, II, III; Tomo VII-X*, traducción de M<sup>a</sup>. C. Herrero Ingelmo, 1994, Madrid, Gredos.
- Píndaro, *Odas y Fragmentos*, traducción de A. Ortega, 1995, Madrid, Gredos.
- Pisandro, *Die Fragmente Der Griechischen Historiker, Neudruck, Vorrede. Text. Addenda. Konkordanz, A, Nr. 1-63*, Jacoby, F., 1968, Leiden, E. J. Brill.
- Platón, *Diálogos I: Apología, Crítón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*, traducción de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual, 1985, Madrid, Gredos.
- Platón, *Diálogos II: Gorgias*, traducción de J. Calonge, 1987, Madrid, Gredos.
- Platón, *Diálogos IV: República*, traducción de C. Eggers Lan, 1988a, Madrid, Gredos.
- Platón, *Diálogos V: Parménides, Teeto, Sofista, Político*, traducción de M<sup>a</sup>. A. Santa Cruz, A. Vallejo Campos, N. L. Cordero, 1988b, Madrid, Gredos.
- Plinio, *Historia natural, Libros VII a XI*, traducción de E. del Barrio Sanz, I. García Arribas, A. M<sup>a</sup>. Moure Casas, L. A. Hernández Miguel, M<sup>a</sup>. L. Arribas Hernández, 2003, Madrid, Gredos.
- Plutarco, *Vidas paralelas I: Teseo, Rómulo, Licurgo, Numa*, traducción de A. Pérez Jiménez, 1985, Madrid, Gredos.
- Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralía) V: Cuestiones romanas, Cuestiones griegas, Compendio de historias paralelas, Sobre la fortuna de los romanos, Sobre la fortuna o virtud de Alejandro, Sobre si los atenienses fueron más ilustres en guerra o en sabiduría*, traducciones de M. López Salvá, 1989, Madrid, Gredos.
- Propertio, *Elegías*, traducción de A. Ramírez de Verger, 1989, Madrid, Gredos.
- Séneca, *Fedra, Edipo, Agamenón, Tiestes, Hércules en el Eta, Octavia*, traducción de J. Luque Moreno, 1988, Madrid, Gredos.
- Servio, *Commentary on the Aeneid of Vergil*. Georgius Thilo, ed., consultado en línea: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=perseus%3atext%3a1999.02.0053>
- Sófocles, *Fragmentos*, traducción de J. M. Lucas de Dios, 1983, Madrid, Gredos.

Sófocles, *Tragedias, Áyax; Las Traquinias; Antígona; Edipo rey; Electra; Filoctetes; Edipo en Colono*, traducción de A. Alamillo, 1992, Madrid, Gredos.

Solino, *Colección de hechos memorables o El erudito*, traducción de F. J. Fernández Nieto, 2001, Madrid, Gredos.

Suda, consultado en línea: <http://www.stoa.org/sol/>.

Teognis, *Elegíacos griegos*, traducción de E. Suárez de la Torre, 2012, Madrid, Gredos.