

NINFAS DE APOLO, NINFAS DE DIONISO

María Teresa Clavo Sebastián

1. El problema de la disparidad de versiones sobre un mismo hecho es, quizás, el más frecuente del análisis mítico. A este respecto, Lévi-Strauss formuló en su momento, no sin despertar fuertes controversias, la necesidad teórica de integrarlas en una lectura única, abstrayendo del conjunto por una parte una estructura, por otra los diversos niveles de significación y los múltiples sistemas de referencias de cada una de ellas. Pese a no compartir todos los extremos de esta línea metodológica, para nosotros es también evidente que las variantes de un mismo mito —sea cual fuere el medio en que se encuentran— reflejan la estructura común del mitologema y mantienen entre sí relaciones complementarias.

El objetivo de este trabajo es mostrar el funcionamiento de esa lógica interna del mito al establecer, mediante su sistema particular de símbolos, una serie de equivalencias permeables a diversos relatos, así como el modo en que su mecanismo combinatorio deviene expresión mítica de unas relaciones culturales. Para ello nos hemos dejado guiar por las indicaciones proporcionadas por los mismos elementos míticos, tratando de desvelar las estructuras organizativas que subyacen a los relatos, así como las relaciones, progresivamente complejas, de estas estructuras entre sí.

El tema que nos interesa había sido objeto de enconadas disputas entre los antiguos: se trata de la identidad de la madre y del lugar de nacimiento de Asclepio¹. La causa del debate y nuestro punto de par-

¹ Las restricciones inevitables en todo análisis mítico nos obligan a soslayar cuestiones colaterales de no menor interés, como el simbolismo que transparentan los topónimos recurrentes en el nacimiento de Asclepio o el sistema que vincula a la ninfa, Coronide

tida es que diversos lugares —Tesalia, Mesenia y Epidauro— habían adoptado como nativo al dios Asclepio y fabricado, a modo de registro civil, una historia sobre su nacimiento, su madre y sus ascendientes. En Tesalia la madre se llamaba Corónide, en Mesenia Arsínoe y en Epidauro Egle. Desde esta situación de hecho, buscamos las razones por las que estas muchachas habían sido, en sus respectivas tradiciones, elegidas para madre de Asclepio y si alguna dimensión religiosa justificaba su relación con el dios. A este respecto resultó reveladora la versión tesalia, que explica el nacimiento de Asclepio en la pira funeraria de su madre, mezclando en sus orígenes vida y muerte; mezcla que cobra sentido en un dios que, habiendo ejercido su dominio sobre la muerte, es al fin sometido por ella.

La naturaleza de la madre y de su relación con Apolo fue revelándose paulatinamente, gracias a sucesivos procedimientos de relación: en principio, la lectura comparada de las diversas versiones permitió sistematizar el conjunto de sus elementos y descubrir que los tres personajes (Egle, Arsínoe, Corónide) remitían a un mismo tipo mítico, perteneciente a la esfera del fuego, quizás solar, y caracterizado como ninfa, en el sentido preferente de joven en edad de casarse pero también —y simultáneamente— de muchacha agreste, libre. A continuación observamos, por vía de la homonimia, el comportamiento del personaje en otros contextos: una Egle había sido raptada por Teseo, una Arsínoe se enfrentaba a Dioniso y ambas se asociaban de una u otra forma (identificación/transformación) con Corone, la corneja. Por lo demás, en el ámbito dionisiaco, aparecían tanto Egle como Corónide en el papel de nodrizas del dios. Así, mientras el comportamiento de Teseo se manifestaba equivalente en el nivel heroico al de Apolo en el divino, la relación de Egle, Corónide y Arsínoe con Dioniso descubría, en cambio, un sistema de polaridades opuesto, pero simétrico, al establecido en el ámbito apolíneo. De la confrontación del sistema apolíneo con el dionisiaco pueden seguirse dos tipos de conclusiones: una, que, en el mito, Apolo conduce a las ninfas a la vida doméstica², mientras Dioniso reconduce a las mujeres domesticadas a

con el animal, *κορώνη*, que incluye, junto a traducciones populares y míticas sobre la actividad de la corneja, una «canción de la corneja» cantada en tono erótico y festivo por unos músicos ambulantes llamados asimismo *Κορωνισταί*.

² En el conjunto de los amores de Apolo actúan dos esquemas básicos: en una abrumadora proporción las muchachas rechazan al dios y resultan, bien profetisas desprestigiadas en vida (Casandra, la misma corneja), bien, tras su muerte, elementos integrados en el sistema oracular apolíneo (Dafne, Castalia, Melia, etc.); las que lo aceptan (es decir, de las que no consta resistencia) se convierten por su intermedio en madres de adivinos (Evadne) o héroes culturales (Cirene, Creusa, etc.). Un peculiar sistema de integración/marginación refrenda la hipótesis de que el amor de Apolo tiene como obje-

su condición de ninfas, lo cual concuerda con la acción cultural de uno y otro dios³; y, segunda, que, en este sentido, la obediencia a ambas potencias divinas garantiza el equilibrio de la vida femenina en relación al *oĩkos* patriarcal, gracias a la dialéctica que se establece entre el interior y el exterior, lo mismo y lo otro del lenguaje religioso doméstico, mientras, a la inversa, un exceso de mismidad u otredad conduce a la destrucción.

2. Observemos ahora en detalle los textos de las principales versiones⁴. Un testimonio de Pausanias resume así la cuestión:

Los de Epidauro dicen que Flegias llegó al Peloponeso con la excusa de ver la región, pero de hecho para observar el número de sus habitantes y si su mayoría era guerrera. Pues era Flegias el más belicoso de los de entonces y atacando a unos y otros se apoderaba de los frutos que podía y se llevaba el ganado. Cuando vino al Peloponeso le acompañaba su hija, la cual mantenía escondido al padre lo que de Apolo tenía en su vientre. Y cuando dio a luz en la tierra de los Epidaurios, expuso al niño en el monte que nosotros llamamos Titio y que entonces se llamaba Mirtio. Al niño allí abandonado dio su leche una de las cabras que pastaban en el monte y le protegió el perro guardián del rebaño. Arestanas —pues este era el nombre del pastor— (...) al encontrarlos quiso llevarse al niño, pero, cuando se acercó, al ver el brillo que irra-

tivo domesticar a las ninfas —sea para el ejercicio de la reproducción o de la palabra, a menudo superpuestos. Así, Cirene «que no amaba el vaivén monótono de la rueca», (Pi., P. IV) tras dar a luz a Aristeo se ve separada de él y trasladada a Libia, donde puede continuar su vida amazónica precisamente entre las ninfas del Nisa (A.R. II, 502 ss). Apolo y Dioniso representan, también en este mito, los polos opuestos del comportamiento femenino.

³ La acción cultural de Dioniso afecta a mujeres de toda edad: E. Bacc., p. 201 ss. Cf. H. JEANMAIRE, *Dionysos*, Paris 1978, p. 167 s.; C. CALAME, *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Roma 1977, pp. 241-45. El papel de Apolo en los ritos iniciáticos de la adolescencia, masculinos y femeninos, es sobradamente conocido. Estudios básicos son el de A. BRELICH, *Paidés e Parthenoi*, Roma 1969, y C. CALAME, *op. cit.*

⁴ Paus. II, 26, 3-7; Hes., fr. 50-60 M.W.; Pi., P. III; Isilo de Epidauro, *Peñ a Asclepios*, ed. Powell, *Collectanea Alexandrina*, Oxford 1925 (1970), pp. 133-35. Cf. los schol. a Pi., P. III, 14 (citando a Asclepiades y Sócrates de Argos), 59 (a Ferécides); H.H. Asclepios; A.R. Arq. IV, p. 616 ss; Apolod.; *Bibl.* III, 10,3; Diod., *Sic.* IV, 71,1; V, 74,6; Paus. IV, 3, 2, IV, 31, 12; Hig., *Fab.* 202; *Astr.* II, 40; *Ov., Met.* II, 534 ss, *entrelazando la historia de la ninfa y del pájaro*; Serv. a Virg. *En.* VI, 617; Lact. Plac. a Est., *Teb.* III, 506; *Ant. Lib., Met.* 20, donde el amante de Coronide se llama Alcioneo, una vez más en el contexto de las transformaciones en pájaros; *Myth. Vat.* I, 46; 115 *Myth. Vat.* II, 128, que, como Lactancio, llama Lico al personaje de Isquis; Cic., *De Nat. Deor.* III, 22, 57.

diaba del bebé, pensando que era algo divino, como lo era, se volvió. (...) Se dice también este otro *logos* sobre él: que Corónide, cuando estaba embarazada de Asclepio, se unió a Iquis hijo de Elato y fue muerta por Artemis, que castigaba así la ofensa hecha a Apolo; pero cuando la pira ya estaba encendida, Hermes raptó al niño de las llamas. El tercer relato me parece el más lejano de la verdad, al hacer a Asclepio hijo de Arsinoe, hija de Leucipo, pues al arcadio Apolófanes, que había marchado a Delfos y preguntado al dios si Asclepio era hijo de Arsinoe y ciudadano mesenio, la Pitia le respondió:

«Oh Asclepio, nacido para gran gozo de los mortales todos, al que dio a luz la hija de Flegias, en amor unida a mi, la deseable Corónide, en la rocosa Epidauró.»

Este oráculo muestra claramente que Asclepio no era de Arsinoe, sino que Hesíodo o alguno de sus interpoladores inventaron este relato en favor de los Mesenios.

Así pues, Hesíodo defendería, aparentemente, la versión mesenia, según el discutido y discutible fr. 50 —el texto de Pausanias citado— que suele relacionarse con los testimonios recogidos en el escolio a Píndaro, P. III, 14, ninguno de los cuales, sin embargo, se atribuye a Hesíodo⁵.

⁵ Trad. de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez, Madrid 1978, a quienes «resulta sencillo hacer un balance» (p. 239, n. 29), y opinan que la inconsecuencia hesiódica de la doble versión se resolvería al admitir que la de Corónide es posterior. En nuestra opinión la situación no es tan fácilmente explicable: en primer lugar, el único nombre mencionado en los versos atribuidos a Hesíodo es el de Corónide, en el fr. 60, a propósito de la delación del cuervo, un tema tradicional. Ella misma es, probablemente, la protagonista del fr. 59, que comienza una *Eea* y contiene la descripción de un lugar en todo coincidente con la geografía mítica del nacimiento de Asclepio en la versión tesalia. Obsérvense las analogías toponímicas entre Hes., fr. 59 M.W.:

ἢ' οἴῃ Διδύμους ἱεροὺς ναίουσα κολωνοὺς
Δωτίῳ ἐν πεδίῳ πολυβότρνος ἄντ' Ἀμύροιο
νίψατο Βοιβιάδος λίμνης πόδα παρθένος ἄδμησ

el H.H. Asclepios, 2-3:

νῖον Ἀπολλωνος, τὸν ἐγείνατο διὰ Κορωνίς
Δωτίῳ ἐν πεδίῳ, κόρη Φλεγύου βασιλῆος,

Pi., P. III, 34:

ἐς Λακέρειαν, ἐπεὶ παρὰ Βοιβιάδος κρη-
μνοῖσιν ἔκει παρθένος

y A.R. IV, 616-7:

χωόμενος περὶ παιδί, τὸν ἐν λιπαρῇ Λακερείῃ
διὰ Κορωνίς ἔτικτεν ἐπὶ προχοῆς Ἀμύροιο.

Unos dicen que Asclepio es hijo de Arsinoe, otros que de Coronio (Asclepiades dice que Arsinoe era hija de Leucipo el de Perieres). De ella y de Apolo nacieron Asclepio y una hija, Eriopis: «y ella, por Febo domeñada, dio a luz en el palacio a Asclepio, caudillo de hombres, y a Eriopis de hermosos bucles». E igualmente de Arsinoe: «Arsinoe, tras mezclarse con el hijo de Zeus y Leto, dio a luz a Asclepio, hijo irreprochable y vigoroso».

La confrontación de estos pasajes permite suponer que el fr. 59 M.W. concierne al nacimiento de Asclepio de una madre Coroníde, a juzgar por la confluencia de nombres tesalios.

Por su parte, la opción Arsinoe se fundamenta en el testimonio de Paus. y la conjetura propuesta en el fr. 50 para suplir Arsinoe por Hesíodo (cf. R. MERKELBACH y M.L. WEST, *Fragmenta Hesiodica*, Oxford 1967, pp. 34-50):

Ἀσκληπιάδης (12 F 32) δέ φησι τὴν Ἀρσινόην Λευκίππου εἶναι τοῦ
 Περιήρου, ἧς καὶ Ἀπόλλωνος Ἀσκληπιδὸς καὶ θυγάτηρ Ἐριώπις·
 ἣ δ' ἔτεκε ἔν μεγάροις Ἀσκληπιδὸν ὄρχαμον ἀνδρῶν
 Φοίβωι ὑποδμηθεῖσα ἔνπλόκαμόν τ' Ἐριώπιν.
 καὶ Ἄρσινόης ὁμοίως·
 Ἀρσινόη δὲ μιγεία Διὸς καὶ Λητοῦς υἱῶν
 τίκτ' Ἀσκληπιδὸν υἱὸν ἀμύμονά τε κρατερόν τε.

Argumento a favor de Arsinoe sería además el fr. 52, en el que Crates menciona un «Catálogo de las Leucípides» donde hipotéticamente se trataría, junto a Arsinoe, de Hilaira y Febe. Por lo demás, los fragmentos 54-58, referentes a la muerte de los Ciclopes por Apolo y posterior castigo de éste, prolongarían, según todos los indicios, la historia de Asclepio en los Pap. Ox., de cuyo comienzo no queda constancia.

En esta situación, las soluciones no parecen fáciles. La debilidad de los testimonios en favor de una Arsinoe «hesiódica» inclinó a Wilamowitz, en su *Isyllos von Epidaurus*. Berlín 1886 (Zurich 1967), p. 57 ss., a defender la existencia de una «Eea de Coroníde», donde se incluirían todos los fragmentos papiáceos, considerando lo referente a Arsinoe y las Leucípides obra de un pseudo-Hesíodo. Las cosas no son tan simples: en su *The hesiodic Catalogue of Women*, Oxford 1985, M.L. West interpone dos objeciones: 1) incompatibilidades en los textos de los Pap. Ox. (fr. 59 = 2490 (= 2483) ed. Lobel; fr. 54-8 = 2495), y 2) en relación con ello, dificultades para introducir a Coroníde en la estructura genealógica del poema, que sigue rigurosamente las líneas eólicas. Por ello Coroníde sólo podría integrarse vía Crise, madre de Flegias, una Sisífida, o bien vía Elato-Ceneo (fr. 87-8). La dificultad estriba en que tanto los Sisífidas como los Elátidas aparecen en el Pap. Ox. 2495; por el contrario, la línea que llevaría a Arsinoe (Eolo, Perieres, Leucipo) podría cumplir ambos requisitos. Así pues, tanto la estructura genealógica como la sucesión de los papiros inducen a incorporar en las *Eeas* a Arsinoe como madre de Asclepio, muerto por el rayo y vengado por Apolo (fr. 50-58). Queda sin explicación el lugar correspondiente a los fr. 59 y 60, el primero comienzo de una *Eea* y correspondiente al Pap. Ox. 2490, el segundo mencionando a Coroníde. Si descartamos como improbable la duplicidad de versiones en el sistema catalógico, y aún admitiendo que el 60 fuera obra de un pseudo-Hesíodo, ¿a quién alude el fr. 59? Y si se trata, como parece, de Coroníde, ¿qué se decía sobre ella, una vez designada Arsinoe como madre de Asclepio?

Un relato pormenorizado de la versión tesalia lo ofrece Píndaro en la *Pítica* III, según lo siguiente: Corónide, hija de Flegias, muere por los dardos de Artemis a instancias de Apolo, pues, pese a estar cincuenta del dios, se había unido a otro, a ocultas de su padre (8-15), sin esperar los ritos del himeneo, despreciando lo propio por lo lejano (16-24). Mas al enterarse Apolo de su unión con el arcadio Isquis (24-31) envía a su hermana a «Laqueria, pues la muchacha vivía junto a las riberas del lago Bebia», muriendo junto con ella parte de su pueblo (31-37). Estando ya en la pira ardiente Corónide, Apolo decide rescatar de su seno al hijo inocente y, una vez libre, lo entrega al centauro Quirón para su crianza (38-46).

Una última versión, que difícilmente podría calificarse de tradicional, nos la proporciona el poeta Isilo de Epidauro⁶; su relato cuenta con el hecho relevante de que fue considerado por Delfos como verdadero y, consiguientemente, inscrito en el templo de Asclepio. Esto es lo que se explica en el peán de Isilo:

Se dice que el padre Zeus dio la musa Erato en matrimonio santo a Malo. Y Flegias, que tenía a Epidauro por patria, se casó con la hija de Malo, a la que dio a luz su madre Erato y recibió el nombre de Cleofeme. De Flegias nació y Egle fue nombrada: este es el sobrenombre, pues por su belleza fue llamada Corónide. Y viéndola Febo, de arco de oro, en la casa de Flegias, desató su virginal juventud y a su lecho deseado subiste, oh joven de cabellos de oro, hijo de Leto. Yo te reverencio: Egle dio a luz un hijo en el recinto sagrado, oloroso de incienso, y a su dolor fecundo puso fin la hija de Zeus en compañía de las Moiras y Láquesis, ilustre partera. Apolo, en el nombre de su madre, Egle, le llamó Asclepio, vencedor de las enfermedades, dador de salud, gran regalo para los mortales...

3.1 Comenzamos centrandó nuestro interés en el personaje de la madre de Asclepio. En su caracterización recurren sistemáticamente, sean cuales fueren las versiones, los rasgos que definen a la muchacha en edad de casarse: la belleza (en especial, Isilo, v. 47), la deseabilidad (oráculo, v. 2: *ἡμερόεσσα* Isilo, v. 50: *λεχέων ἡμεροέντων*; cf., en la tradición epicórica de Epidauro, el monte Mirtio, siendo el mirto una planta afrodítica; véase la asociación de ambas nociones en Hesiquio, s.v. *κάλλος* 'το της 'Αφροδίτης *μύρον* y s.v. *Καλλιστώ* *γυναικεία θεός ερωτική, δια το κάλλος κληφεῖσα οὔτως*), la juventud (Pi., v. 39, cf. *H.H. Asclepio*, v. 3) aún no some-

⁶ Trad. de F.R. Adrados, *Lirica griega arcaica*, Madrid 1980, pp. 70-71.

tida al yugo (Hes., fr. 59, 3; comparar Asclepiades 12 F 32: ὑποδμηθεῖσα pero madura ya para el matrimonio (Pi. 16-9; Isilo, v. 49).

3.2 Esta primera definición viene a su vez calificada por la coincidencia de motivos referentes a la luz y el fuego que se expresan diversamente, y aparecen en diferentes contextos, pero tienen una funcionalidad misma. Una primera información nos ofrecen los nombres de los personajes, que entendemos como significantes: Egle, «la resplandeciente», hija de Flegias, «el del fuego», rey a su vez de los flegios; Leucipo, padre de Arsínoe, «caballo brillante», nombre con que se designa especialmente a los caballos del sol y de la aurora. Un contexto más amplio delata a los personajes implicados en esta historia (Leucipo, Flegias, Isquis) como enemigos declarados de Apolo⁷ a la vez que los asocia a un contexto de transexualidad⁸, lo que permite inscribirlos en un complejo mítico común.

La presencia del fuego se hace notable también en el recién nacido dios: nace de, o de entre, las llamas (Pi., v. 43-4; en Pausanias con intervención de Hermes) según queramos entender los ambiguos versos de Píndaro (43-4):

Ἵς φάτο' βάματι δ' ἐν πρώτῳ κίχων παῖδ' ἐκ νεκροῦ
ἔρπασε' καιομένα δ' αὐτῷ διέφαινε πυρά.

bien en el sentido habitual de que las llamas iluminan a Apolo, o bien, como creo, en el sentido literal de que la pira ardiente «alumbró» a Asclepio, le hace visible, es decir, le da a luz. La imagen que Píndaro sugiere de un niño nacido de las llamas concuerda con la imagen conservada en la tradición epicórica de Epidauro de que el recién nacido «brillaba con el resplandor del sol» (mi traducción), mientras, según Isilo, su padre le llama «por el sobrenombre de su

⁷ En especial *H.H. Apolo*, 209-13:

ὄππῳ μτωόμενος ἔκιες Ἀζαντίδα κούρην,
Ἰσχυ' ἄμ' αὐτιθέω Ἐλατιονίδῃ εβίπῳ;
† ἢ ἔμα Φόρβαντι, Τριοπέω γένει, ἢ Ἀμαρύνθῳ;
ἢ ἔμα Λευκίπῳ, καὶ Λευκίπποιο δάμαρτα,
πεζός, δ' δ' ἔπποισιν; οὐ μὲν Τριοπός γ' ἐνέλειπεν.†

Un Forbante que lucha con Apolo es rey de los flegios en *Ov., Met.* 11, 413-4 y *Filóst. Im.* 2, 19. Sobre los problemas textuales del fr. y las hipótesis filológicas, cf. L. BODSON, «H.H. Apollon, 209-213: "locus desperatus"», *HC XL*, 1971, pp. 12-20 y F. CÁSSOLA, *Inni Omerici*, 1975, p. 501.

⁸ M. DELCOURT, *Hermafrodita*, 1958 (Barcelona 1969), p. 16 ss.

madre Egle» (v. 55), es decir, «el resplandeciente», aludiendo al epíteto *Αἴγλαῆρ* con que se le designa.

Por último, en un sentido más amplio, se advierte una reiterada utilización del fuego en varios episodios que conciernen a Corónide: la muerte de los flegios en un incendio provocado por los dioses (Pi. 35-7) o por el rayo de Zeus⁹ o, a la inversa, el incendio del templo de Delfos por Flegios y Dríopes (en especial, *Myth. Vat.* II, 128,5) y, continuando la saga familiar, la muerte de Asclepio también por el rayo de Zeus con la consiguiente venganza de Apolo contra los Cíclopes, fabricantes del rayo, que a su vez está a punto de provocar la muerte del propio Apolo (Hes., fr. 54).

4. Una joven casadera perteneciente al ámbito mítico del fuego esboza, pues, la tipología de la madre de Asclepio. Cuando, a través de los nombres de las muchachas, hemos ampliado el campo de análisis a otros contextos, hemos encontrado en la saga de Teseo tanto la coincidencia de los nombres Egle-Corone como analogías básicas con el mitema que nos ocupa.

4.1 En un pasaje de la *Vida de Teseo*, Plutarco nos informa de que, según Hesíodo, el héroe había abandonado a Ariadna por estar enamorado de otra, y cita el verso:

«Pues un terrible amor le consumía por Egle, hija de Panoepo»
(fr. 298 M.W.),

testimonio que Ateneo confirma cuando (en XIII, 4, p. 557 A) cita: «Hesíodo menciona también a Hipe y Egle, por la cual rompió sus juramentos a Ariadna» (fr. 147 M.W.).

Pues bien, en un ánfora de figuras negras¹⁰, de escena arcaizante, se representa el rapto de Corone por Teseo. Admitamos o no la hipotética fusión por el sistema que hemos visto de epiclesis de Egle/Corone, no podemos dejar de subrayar su presencia en el repertorio, por otra parte no muy extenso, de las mujeres de Teseo proporcionado por Ateneo.

Sea como fuere, observemos las analogías entre este episodio de Teseo con Egle/Corone y lo establecido respecto de la madre de Asclepio: 1) en primer lugar, tanto en el texto como en la imagen hay

⁹ Paus. IX, 36, 2; Filóst. *Im.* 2, 19. Sobre estos personajes y su rivalidad con Apolo, vid. J. FONTENROSE. *Python, a Study on Delphic Myth and its Origins*, 1959 (California 1980) pp. 25-27, etc., con un completo sistema de referencias.

¹⁰ Anfora «Des Euthymides in München» 2309, reproducida por J. Markadé, *Eros Kalos*, lám. 156.

un motivo erótico, una unión o rapto por amor, idénticos a los comeditos por Apolo con Arsínoe, Egle o Corónide; 2) en segundo lugar, el mismo motivo de la luz o del fuego, manifestado en el contexto por los nombres de la hija y del padre: Panopeo, «el que todo lo ve», es un epíteto propio del sol. A ello se suma el hecho de que Egle, hija de Panopeo, viene a sustituir a Ariadna, hija de Pasífae, («todo lo hace visible»), una heliade ella misma. Por otra parte, siguiendo un poco la lógica de Ateneo, el conjunto Hipe-Egle parece venir a sustituir, entre las esposas reconocidas de Teseo, a las sucesivas Hipólita y Fedra, hija la última también de Pasífae, nieta del sol¹¹. Todos los indicios apuntan, pues, hacia el ámbito mítico de la luz, del sol en este caso, en esta Egle confundida con Corone, amada por Teseo.

4.2.1 Un tercer contexto nos permite relacionar los tres nombres del personaje: el de los mitos dionisiacos. Tanto Egle (Nonno 14, 54 ss) como Corónide (Diod., v. 50, 5; Hes., fr. 291) son tenidas por nodrizas de Dioniso y, en calidad de tal, recibían el apelativo de «ninfas de Nisa». Sobre Corónide explica Diodoro un episodio relevante: mientras estaba con las otras nodrizas de Dioniso en el monte fue atacada por un hermano de Licurgo, Butes, y de entre todas ellas Butes persiguió y violó a Corónide; después, a petición suya, Dioniso castigó al culpable. La narración sugiere que, también en este contexto, Corónide resulta objeto preferente del deseo masculino, evidenciando de nuevo la deseabilidad definitoria del personaje.

4.2.2 Si Egle y Corónide son ménades, fieles seguidoras de Dioniso, Arsínoe aparece en cambio ocupando el extremo opuesto, el de una mujer que se niega insistentemente a seguir las orgías del dios y es, por ello, violentamente menadizada y, al cabo, eliminada de entre los hombres mediante su transformación en pájaro —precisamente en Corone, la corneja¹². Arsínoe es aquí una de las hijas de Minias, junto con Leucipe y Alcátœe, quienes, bien porque amaban con anhelo (ἐπόθουν El., V.H. 42) a sus maridos, bien porque se habían vuelto anormalmente laboriosas (ἐκτόπως φιλεργοί, [Ant. Lib. X]) se negaban a honrar al dios e insultaban a las que lo hacían. Para persuadir las, Dioniso realizó en principio varios prodigios, pero al cabo, ante

¹¹ La asociación de nombres no puede dejar de sugerir los αἰγλήεις πῶλοι de Selene en H.H. 32, 9, en combinación con los Λευκίπποι y Λευκοπῶλοι solares y que, sintomáticamente, se utilizan para designar parejas de gemelos: los Dióscuros, Afarétidas, Moliones, Anfión y Zeto, las Leucípides.

¹² ELIANO, V.H. 42. Para las variantes y sus fuentes, consultar F. VIAN, com. a Ant. Lib., Met. X, París 1968.

su resistencia, las enloqueció imprimiéndoles un cierto espanto o bien un violento deseo de carne humana (Plu., *Q.G.* 38) incitándolas a despedazar a Hípasso, hijo de Leucipe, como a un cervatillo (El., *V.H.* 42); después abandonaron la casa de su padre para marchar al monte como bacantes, pero sus compañeras las rechazaron a causa de la contaminación acarreada por el crimen (*διὰ τὸ ἄγος*) y finalmente fueron transformadas en aves que huyen la luz del sol (*γλαῦξ, νυκτερίς* y *βύσσα* o *κορώνη*).

Observemos, de momento, que en el ámbito de Dioniso, así como en el de Teseo y Apolo, se da una correspondencia entre Arsínoe y Corone, y que en la historia de esta Arsínoe transgresora de las leyes de Dioniso coinciden los motivos centrales de aquella Corónide transgresora de las leyes de Apolo: el deseo inoportuno del varón y la pérdida del hijo.

5. Admitiendo que el comportamiento de Teseo en el mito es básicamente idéntico al de Apolo, es decir, que el sintagma Egle-Teseo es equivalente al de Egle/Arsínoe-Apolo¹³, vamos ahora a comparar la acción, opuesta, de Apolo y Dioniso respecto de estas ninfas:

5.1.1 En relación con Apolo, las muchachas se presentan como objeto de seducción: amadas por el dios reciben su semilla, de la que nacerá Asclepios. Una serie de datos precisan los efectos de la acción del dios sobre el estatus sociológico de la ninfa. De Arsínoe dice Aristides que era llamada Corónide *παρθένος οἶσα* (escolio, Pi., *P.* III, 14), sin determinar la razón o el momento en que había dejado de serlo. Un procedimiento semejante detectábamos en Epidauro, donde belleza y deseabilidad calificaban a la muchacha, fuera Corónide (oráculo, tradición epicórica) o Egle (Isilo), pero con la precisión de que, en el último, Egle era denominada Corónide precisamente *τὸ κάλλος* (es decir, mediante un acusativo de relación que delimita el sentido de «ser llamada» con referencia a o respecto de lo bello¹⁴) y la belleza es cualidad inherente a la *παρθενία*. En los versos siguientes, Isilo hace de Egle un modelo de cómo una muchacha se convierte en adulta, de acuerdo con las pautas generales de la función reproductora —para los griegos, característica de la mujer— y que eran, sucesivamente: la primera regla, indicativa del comienzo de tal capacidad; la desfloración; y, al fin, el parto, o más concretamente, la expul-

¹³ Cf. C. CALAME, *op. cit.*, p. 102 ss.

¹⁴ WILAMOWITZ, *op. cit.*, p. 18 simplifica, a nuestro parecer, la cuestión, identificando esta expresión con la habitual *διὰ τὸ κάλλος*, solución admitida por F.R. ADRADOS, *op. cit.*, p. 71.

sión de los *λόγια* después del nacimiento propiamente dicho¹⁵. Isilo consigna puntualmente en su versión estos pasos: primero, el tener la edad de acceso al matrimonio (Corónide, *το κάλλος*, v. 47) y luego la intervención de Apolo para finalizar esa etapa de la vida adolescente (*παρθενίαν ὥραν ἔλυσε*, v. 49) mediante la unión sexual (*λεχέων δ'ἡμεροέντων ἐπέβας*, v. 50) a la que sigue, sin transición, el parto (*τέκετο*, v. 52) asistido por Artemis, diosa *λυσιζωνος*¹⁶ y Láquesis, ilustre partera. Es decir, todo el proceso se cumple según las normas y viene a inscribirse en los prolegómenos de esta versión delfica, civilizada por Isilo a base de «santas bodas» entre abuelos, ciudadanías paternas y vida doméstica para la joven en el interior del *οἶκος* patriarcal.

Esta ninfa, tan eficazmente domada o subyugada por Apolo (comparar el para estos casos habitual *ὑποδηθεῖσα* en Asclepiades, 12 F 32) acaba, pues, su «vida» mítica en la maternidad y lo mismo se deduce, *ex silentio*, de Arsínoe. Recordemos que en ninguno de estos casos se menciona a Isquis, ni a unión ilegítima o legítima¹⁷ alguna, simultánea o posterior; por ello, funcionalmente, la unión con el dios sustituye al matrimonio y el nacimiento del hijo les confiere su condición de *γυνή*. La madre de Asclepio se llamará Egle en Epidauró y Arsínoe en Mesenia, pero gracias a la eficacia de Apolo no volverá a llamarse Corónide, «la de la corneja».

Volvamos, pues, a esta epiclesis que denota juventud indómita y belleza, único nombre asignado a la madre de Asclepio por Píndaro. Un hecho salta de inmediato a la vista: a diferencia de las otras, Corónide muere sin llegar a ser madre. Las razones de su destrucción, que Píndaro refiere pormenorizadamente, constituyen aspectos del mismo hecho: la negativa de la muchacha a cumplir cualesquiera condiciones del matrimonio, lo que se superpone a la «traición» hecha al dios. El orden de acontecimientos es como sigue: *a)* pese a llevar en su seno la pura semilla del dios, *b)* la joven se une a Isquis, *c)* sin conocimiento del padre, *d)* y sin escuchar los cantos de Himeneo... por lo que el dios envía a Artemis para que la destruya con sus dardos antes de dar a luz. *b*, *c* y *d* transgreden otras tantas condiciones de legítimi-

¹⁵ H. KING, «Bound to bleed», *Images of Women in Antiquity*, London 1983, p. 121.

¹⁶ H. KING, *op. cit.*, p. 120. El término utilizado por Isilo, *παῖς*, no aclara, quizás intencionadamente, si se trata de Artemis o de Apolo; en el segundo caso, el texto aludiría a la versión en que el dios en persona saca de la madre al niño, alusión nada sorprendente en un relato construido precisamente sobre un implícito sistema de referencias.

¹⁷ El matrimonio, tras una maternidad divina, es un procedimiento habitual de integración de ninfas en la sociedad patriarcal. Así, en Hom., *Il.* 16, 180 ss, Polimela, etc. El mismo Apolo «casa» a sus amantes: Driope, en Ant. Lib. 32, o Creusa, en E. *Ion*.

dad del matrimonio (el acuerdo paterno, la virginidad, los ritos) mientras que *a*), tal como se sitúa en el texto, puede equivaler a una condición más o al compendio de ellas¹⁸, que, no cumplidas, lógicamente impiden la transición a la situación de mujer adulta, ratificada por la maternidad.

Así lo indica inequívocamente el léxico de Píndaro cuando, un momento antes de que Apolo arranque de su seno al niño, ya sobre la pira ardiente, la llama *κούρα* (v. 39). De modo que Corónide, que califica la *παρθενία*, no ha abandonado, como personaje del mito, su *παρθενία*; a pesar de sus uniones humanas y divinas sigue siendo una *πάρθενος ἀδμήης* (Hes., fr. 59 M.W.), una muchacha libre. Queda claro, pues, en qué términos se diferencian Egle y Arsínoe de Corónide: las que han aceptado la semilla de Apolo se hacen adultas, las que lo han despreciado, no. Apolo ejerce, así, bien de sucedáneo, bien de prolegómeno al matrimonio, pero constituye, en cualquier caso, la condición necesaria.

5.1.2 Algunos indicios de orden no mítico nos permiten precisar el sentido de la acción del dios sobre las ninfas: entre los reproches dirigidos a Corónide, Píndaro incluye el de no haber escuchado los cantos con que las muchachas *υποκουρίζεσθ'* (v. 19) en las bodas. Según el escoliasta, el término equivale a la fórmula ritual *συν κόροις τε καὶ κόραις* con que se expresa el deseo de una descendencia mixta, de niños y niñas. Sabemos, por otra parte¹⁹ que, en el mismo momento, es decir, cuando los recién casados están en la cámara nupcial después del himeneo, se cantaba una «canción de la corneja», sin duda con el mismo objetivo de estimular la fecundidad; de ella conservamos una fórmula críptica: *ἔκκορὶ κορὶ κορώνῃ*, que, si tiene razón C. Miralles²⁰, remite a la misma expresión «con chicos y chicas». Semejante petición parece concordar con el deseo de no sufrir la misma suerte que Corónide, «la de la corneja», que no llegó ella misma a dar a luz, mientras el niño nacía producto no de hombre y mujer sino del fuego. La «canción de la corneja» viene así a formular en positivo lo que el mito, la historia de Corónide, explica en negativo. Idéntica finalidad encontramos en otro ritual, el de la *εἶρεσιώνῃ*, en que un grupo de muchachos, agitando

¹⁸ Quizás actuando de forma análoga a los rituales previos al himeno, como las *ἐκδύσια* espartanas o el baño de las troyanas en el Escamandro, o incluso al modo de las hierogamias rituales.

¹⁹ ELIANO, *H.A.* III, 9.

²⁰ C. MIRALLES, «El maravilloso nacimiento de Erictonio», *Emérita*, 1981; y «Carmina Popularia fr. 35 Page», *Faventia*, 3/1, 1981, p. 89 ss. En lo que concierne a este ritual, somos deudores de los art. cit.

en las manos una rama de olivo atada con la lana (= chicos y chicas) cantaba una «canción de la golondrina» que se ha relacionado con la de la corneja²¹. Pues bien, este ritual solicitando prosperidad y descendencia «con chicos y chicas» tenía lugar durante las Targelias, que estaban precisamente dedicadas a Apolo.

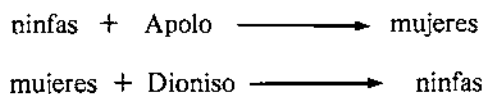
De todo ello se puede concluir que el papel de Apolo en estos mitos consiste en inducir a las ninfas a la maternidad (lo que en el lenguaje de Píndaro, exponente de las normas sociales contemporáneas, pasa por las sucesivas etapas y condiciones del himeneo); y este objetivo primordial, el de la reproducción, queda asimismo de manifiesto tanto en el ritual de la *εἰρεσιώνη* como en la canción de la corneja.

5.2 En la esfera dionisiaca, las historias de las ninfas llamadas Egle, Corónide y Arsínoe ocupan un lugar simétrico e inverso del que tenían en la esfera apolínea. Dos de ellas, Corónide y Egle, actúan regularmente dentro de las normas del dios, en la forma acostumbrada por las ménades, acompañando al dios como bacantes. En el mito son consideradas nodrizas de Dioniso (lo que sugiere la imagen de esas madres de familia que amamantan lobeznos en las *Bacantes*). Arsínoe, en cambio, protagoniza este curioso mito de resistencia conocido como de las Miniades: el exceso de celo doméstico (= el deseo de sus esposos) produce en las hermanas, por intervención directa del dios, una menadización excesiva que es rechazada por las ménades «normales» (el resto de las mujeres que ha reconocido inmediatamente el poder del dios); como las hijas de Cadmo, las de Minias son conducidas por Dioniso a una *μανία* destructora, no, como quiere el ritual, a una *μανία* liberadora. La destrucción afecta, en ambos casos, al hijo de una de ellas, Agave/Leucipe, (sistemáticamente asociada al nombre de Arsínoe: recordar en el ámbito apolíneo a su padre Leucipo) y en esto se distancian también del resto de las mujeres que las condenan; pues las seguidoras de Dioniso, cuando marchan en pos del dios, dejan en casa a los hijos para reencontrarlos a la vuelta (si bien no hay una información explícita al respecto, se deduce precisamente de ese silencio; como se sabe, los mitos operan básicamente por opuestos, de modo que si las enemigas del dios destruyen a sus hijos, las fieles no). En cambio, las que se resisten a Dioniso pierden a sus hijos y ellas mismas no vuelven nunca: las hijas de Cadmo marchan al exilio / las de Minias se transforman en aves.

5.3.1 La simetría en el comportamiento de este mismo grupo de

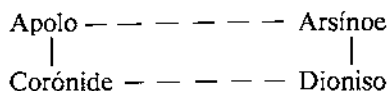
²¹ Ateneo VIII, 360 b. Cf. C. MIRALLES, *loc. cit.*

personajes respecto de uno y otro dios resulta, me parece, clara: en ambos contextos hay un núcleo que sigue las indicaciones del dios y una excepción, que desaparece. Por lo demás, los términos en que se establece la relación ninfas-Apolo / ninfas-Dioniso son opuestos y complementarios. En el ámbito apolíneo Egle y Arsinoe se someten al dios y reciben su semilla, superan la *παρθενία*, dan a luz normalmente a sus hijos y se convierten así en mujeres adultas. Por su parte, en los mitos dionisiacos, Egle y Corónide son nodrizas del dios, por tanto mujeres adultas que celebran regularmente las orgías, de lo que puede deducirse que conservan a sus hijos. Si tenemos en cuenta que en los rituales dionisiacos las mujeres abandonaban sus hogares y familia para celebrar al dios en el monte, encarnando con sus danzas a las míticas ninfas, y si recordamos, al tiempo, las reiteradas uniones de Apolo con ninfas agrestes, podremos concluir que la mítica sugiere la presencia de un mecanismo de regulación cultural de la vida femenina, entre las fuerzas divinas antagónicas de Apolo y Dioniso:



En la vida real, la acción de uno y otro dios se hace igualmente necesaria: en un momento dado es preciso que las jóvenes —cuya imagen representan las ninfas agrestes que Apolo ama— se conviertan en esposas sometidas, pero es no menos obligado que esas amas de casa se transformen, por influencia de Dioniso, en las míticas ménades, liberadas del yugo conyugal y del de los hijos.

Las excepciones vienen a confirmar la regla: polarizadas radicalmente respecto de los dioses, en la forma siguiente:



pecan, Corónide de exceso de barbarie, Arsinoe de domesticidad, enseñando con su ejemplo que tanto la liberalidad como la estrechez son causa de destrucción.

5.3.2 Por otra parte, el mito advierte también, en sus dos contextos, del peligro de amar a los mortales más allá de los límites marcados por los dioses: las hijas de Minias no se convirtieron en ménades «porque deseaban a sus maridos»; Corónide desprecia a Apolo y al proceso que el dios ha iniciado en ella «por un hombre de Arcadia». En el particular mundo de las mujeres, la pasión por un hombre

es siempre inconveniente²², aunque, de hecho, tanto en hombres como en mujeres, el fijar la atención sólo en asuntos humanos o dejarse llevar por los sentimientos denota un vacío religioso²³. La compleja red de relaciones culturales que rodea la vida femenina evita ese vacío e impide la individuación de cada caso: las muchachas reciben una educación conjunta en círculos iniciáticos y vuelven a reunirse regularmente, tras el matrimonio, en rituales específicamente femeninos, como los de Deméter y Dioniso; la vida conyugal y amorosa ha de integrarse en ese conjunto de actividades femeninas que tiene su eje en la maternidad y no sobresalir de ella, sin que ésta misma pueda adquirir una dimensión ilimitada: cuando Dioniso viene, los hijos se abandonan. Así que, a partir de los mitos que nos ocupan, se puede concluir que el amor humano no debe obstaculizar las relaciones con los dioses, que son las que garantizan el equilibrio mediante sus normas de culto.

5.3.3 La naturaleza de la fuerza antagónica de atracción que ejercen ambos dioses en el mundo de las mujeres podría describirse, en la vieja terminología escolástica, como de ensimismamiento/enajenación: una tiende a cerrar, delimitar, ordenar, la otra tiende a abrir, romper, confundir; nociones que en el lenguaje mítico se incluyen y se manifiestan en las imágenes del espacio interior y exterior, lo de dentro y lo de fuera, sistemáticamente opuestas, como vamos a ver, en los relatos:

a) En la historia que refiere Píndaro el equilibrio se rompe decididamente del lado de «lo de fuera»; el pasaje, en su conjunto, está teñido por esa alienación, esa búsqueda de lo otro que posee a Corónide, resumida en la sentencia de v. 21-3, de que la raza más insensata de hombres es la que, avergonzándose de las cosas de dentro (*ἐπιχώρῳ*), anhela las lejanas, persiguiendo fantasmas de imposibles esperanzas. Frase desproporcionada para el caso, el hecho de que Isquis fuera extranjero²⁴. La extranjería es mayor; Corónide quiere lo otro, lo que no tiene; es incapaz de esperar el curso normal de los acontecimientos que la harán honrada madre de familia; busca fuera y, por eso, celebra *ἄλλον ... γάμον* (v. 25) «sin advertir a su padre» (*κρύβδαν πατρός*, v. 25), que pertenece a lo de «dentro», se ena-

²² Tanto si son ilegítimos como legítimos. Así Laodamia, Evadne o Procris por Prote-silao, Capaneo y Céfalo.

²³ Caso modélico es el reproche de los dioses al duelo de Aquiles por Patroclo (*Il.* 24, 39 ss; 120 ss.)

²⁴ Probablemente Píndaro juega, además, con los presupuestos de la legislación matrimonial de las ciudades. Cf. J.P. VERNANT, «Le mariage», *Mythe et Société*, Paris 1974, p. 57 ss.

mora de las cosas de fuera (ἀπεδύτων, v. 20) y, sobre todo, se niega a celebrar lo que la situaría oficialmente dentro, el himeneo (v. 16-17). La Corónide de Píndaro es una ninfa irreductible que vive en un escenario de montes, bosques, ríos y lagos.

b) Por el contrario, las Miniades pecan de ensimismamiento o interioridad: viven «en casa de su padre» y «no quieren salir» de ella (tal es así que Dioniso ha de hacer crecer el campo en su interior: hiedras y pámpanos trepan por los telares, en las cestas asoman serpientes, de los techos brotan fuentes de vino y leche); aman con pasión a «sus maridos»; se comen, es decir, vuelven de nuevo al interior de su vientre y de su sangre, al «hijo».

5.3.4 Así pues, también en su relación final con el hijo, Corónide y Arsínoe ocupan posiciones antitéticas: el nacimiento de Asclepio, en el fuego y del fuego, está en las antípodas de la muerte de Hípaso, desgarrado y comido como la presa de un animal salvaje. El poder de purificación del fuego contrasta con la contaminación producida por el devorar crudo al hijo; el fuego toca a los dioses, el cruel banquete a las fieras; pero uno y otro caso resulta explicitado mediante imágenes simétricas:

Asclepio, arrancado del interior de su madre muerta, nace.

Hípaso, reinsertado en el interior de su madre viva, muere.

En la conjunción de ambos destinos (la muerte como retorno a la fuente de la vida, el nacimiento de la muerte) la figura de Asclepio se erige en el eje de un mitologema turbador: el de la mortalidad de los dioses (él mismo, los Cíclopes, Apolo) y la inmortalidad —por retorno de la muerte— de los hombres (Hipólito entre otros). El mito hace así coincidir en este dios salvador de hombres las potencias antagónicas de Apolo y Dioniso, entre las cuales oscila la figura de una madre que se encuentra, en cambio, sistemáticamente abocada a actuar al modo dionisiaco en el momento de acción apolínea, y al modo apolíneo en el momento de acción dionisiaco.