

La asimilación del mito de Atamante a los mitos de Medea, Orfeo y Procne

The Assimilation of Athamas' Myth to the Medea, Orpheus and Procne's Myths

Manuel Caballero González
Ludwig-Maximilians-Universität München
manuelc132@gmail.com

RESUMEN	SUMMARY
El mito de Atamante posee unas características muy concretas para cada una de las tres versiones en que puede dividirse su relato. En tres textos en particular (E., <i>Med.</i> 1282-1289; <i>M.V.</i> 3,15; <i>Sch. Luc.</i> , <i>DMar.</i> 6,1 Rabe), esta leyenda se ha asimilado a otros tantos mitos en algún rasgo concreto de su narración. Así, Eurípides habla del doble filicidio de Ino y lo propone como <i>exemplum</i> del crimen de la esposa de Jasón (Medea); Hele incumple la condición del carnero de no volver la vista atrás y se cae del mismo (Orfeo); por último, Ino ofrece a Learco como comida a su padre Atamante (Procne).	The myth of Athamas has very definite characteristics for each version into which the story can be divided. In three texts in particular (E., <i>Med.</i> 1282-1289; <i>M.V.</i> 3,15; <i>Sch. Luc.</i> , <i>DMar.</i> 6,1 Rabe), this legend can be assimilated in a very concrete feature of three famous myths. Thus, Euripides speaks about Ino's double filicide and he proposes it as <i>exemplum</i> of the murder of Jason's wife (Medea); Helle fails to fulfil the condition the ram impose on her, i.e., not to look back, and by disobeying, she fell from the ram (Orpheus); finally, Ino offers Learchus as cooked meal to his father Athamas (Procne).
PALABRAS CLAVE	KEY WORDS
Atamante, Ino, Hele, Medea, Orfeo, Procne, asimilación.	Athamas, Ino, Helle, Medea, Procne, Orpheus, assimilation.
ÍNDICE	
Introducción Interpretación desde el mito de Medea Interpretación desde el mito de Orfeo Interpretación desde el mito de Procne-Filomela Conclusiones.	

INTRODUCCIÓN

En el presente artículo queremos exponer tres casos muy llamativos que el estudioso se encuentra al analizar con atención el mito de Atamante¹: la asimilación de esta leyenda a relatos míticos muy distintos como puedan ser los de Medea, Orfeo y Procne².

El mito de Atamante, que pertenece al ciclo tebano, posee una estructura compleja, enrevesada y llena de variantes, como veremos esquemáticamente en las siguientes páginas. Dado que el relato no es muy conocido, presentamos un breve resumen del mismo.

Atamante³, hijo de Eolo, rey de Tebas o de Orcómeno, se casó con Néfele; tuvo de ella dos hijos, Hele y Frixo. Al darse cuenta Néfele de que él mantenía

¹ Tanto los textos como ciertas reflexiones que sirven de punto de arranque al análisis que aquí llevamos a cabo se basan en el material recogido para nuestra tesis doctoral *El personaje mítico Atamante en las literaturas griega y latina*, parte de la cual se publicará próximamente en la colección *Classica Monacensia*. La única monografía respecto al mito de Atamante es la de SOUSSAN (2010).

² FONTENROSE (1948) asegura, como veremos al estudiar la relación que existe entre el mito de Atamante y el de Procne, que las leyendas de Atamante-Iño y Aedón-Procne provienen de un tronco mítico común. Nosotros creemos que, a pesar de las afinidades que existen entre ambas narraciones, las diferencias son suficientemente significativas como para distinguir ambos relatos.

³ Dos son las compilaciones principales que nos han transmitido este relato, una en griego, la otra en latín: la *Biblioteca* (APOLLOD. 1,7,2-3; 1,9,1-2; 3,4,2-3) atribuida falsamente a Apolodoro y las *Fábulas* 1-5 de Higino. Si sobre esta segunda fuente hay menos complicaciones para datarla (época de Augusto), las dificultades para la primera son mayores. Es evidente que Apolodoro, que vivió en el siglo II a.C. no pudo redactar la obra que se le atribuye puesto que en ella se narran acontecimientos del año 61 d.C. (cf. APOLLOD. 2,5,2), como señala RUIZ DE ELVIRA (1995²) 26. En la investigación realizada por Scarpi (SCARPI-CIANI [1997³] XII) se especula que se podría tratar de un autor de época helenística (siglos III-II a.C.) o incluso de un compilador de los siglos II-III d.C. Este erudito propone el siglo II d.C. y cree que la *Biblioteca* es una respuesta al *Apologeticum* de Tertuliano. Nosotros nos decidimos por el siglo II a.C. según es la *communis opinio* a este respecto para la composición de la obra, si bien es muy probable que la compilación que nos ha llegado fuese realizada en el s. II d.C. Los testimonios del mito de Atamante, por desgracia, se nos han conservado de una manera muy fragmentada, a pesar de que esta leyenda gozara de gran fama en la Antigüedad, como lo prueban las nueve obras teatrales que llevan por título su nombre (cuatro tragedias griegas —una de Esquilo, dos de Sófocles, una de Astidamante— y dos latinas —Ennio y Accio—; las comedias de Antífanes y Anfis; el drama satírico de Jenocles); dos con el título de *Iño* (Eurípides y Levio), tres con el título de *Frixo* (una de Sófocles y dos de Eurípides). Otras fuentes griegas son: HOM., *Od.* 5,333-353; HDT. 7,197; PA-LAEPH. 30; PHILOSTH.HIST. 37; ZEN. 4,38; NONN., *D.* 9,205-320 y 10,1-138; SUD. α701-702, ι381-382 y 386; EUDOC. 25,238 D'Ansse; APOSTOL. 11,58. Fuentes latinas: *Ov.*, *Met.* 4,416-562; *Fast.* 6,473-562; *M.V.* 1,3 y 2,157. Para el presente resumen nos serviremos de la genérica compilación que se halla en *Sch. Lyc., Alex.* 22 Scheer.

relaciones a escondidas con Ino, lo abandonó⁴. Poco tiempo después, se casó con Ino, la hija de Cadmo, y tuvo dos hijos, Learco y Melicertes. Una vez que Ino gobernaba la casa, maquinó contra los hijos de Néfele. Encontró un artificio: tostar la simiente. Hubo en la zona una gran esterilidad y se decidió enviar legados a Delfos para averiguar el remedio de tan trágico mal. Pero Ino persuadió a los enviados para que refiriesen a Atamante el siguiente oráculo contra Frixo: que ni el trigo ni las demás simientes crecerían de nuevo hasta que se sacrificaran a los hijos de Néfele. Al enterarse Atamante del mensaje por parte de los emisarios y viéndose forzado a llevarlo a cabo, mandó a buscar a Frixo del campo con la intención de sacrificarlo. Como pretexto, le mandó traer la oveja más hermosa del rebaño para realizar una ofrenda. Se cuenta que, cuando estaba junto a Frixo, y este con su hermana, según la revelación de una divinidad, habló el carnero con voz humana, le desveló toda la trama y le mandó que, con su hermana, se montara en su lomo para que pudieran escapar del peligro inminente. Llevados por el aire con gran fuerza, Hele no pudo resistir el vértigo, cayó al mar que estaba debajo y se ahogó; este mar se llamó en su honor Helesponto. Frixo llegó a la Cólquide y sacrificó allí el carnero a Zeus Fixio. La piel la clavó Eetes en el bosque de Ares, alrededor de una encina. Por otro lado, Atamante, que había criado a Dioniso tras recibirlo de Hermes, se privó de los hijos de Ino por la ira de Hera; pues él, al volverse loco, asaetea a Learco, e Ino, con Melicertes, saltó al mar. Se cuenta que Posidón los convirtió en los dioses marinos Leucótea y Palémón, divinidades auxiliadoras de náufragos y víctimas del furibundo poder del mar. Atamante, expulsado de Beocia, recibió un oráculo: que habitaría allí donde unos animales salvajes lo hospedasen. Unos lobos vieron a Atamante en la llanura Atamancia —llamada así por él— y huyeron, abandonando los despojos de unas ovejas que estaban devorando.

Higino (*Fab.* 4), en cambio, narra una historia muy diferente respecto a la hija de Hipseo. Atamante, al creer que su mujer Ino había muerto, se casó con Temisto, de la que engendró dos hijos. Pasado el tiempo se enteró de que Ino estaba en el Parnaso y que había ido allí por causa de Baco; mandó que se la llevaran y, una vez en su presencia, la escondió. También Temisto supo que había sido hallada, pero no sabía qué era de ella. Y comenzó a querer matar a sus hijos. Le dio a conocer el hecho a la misma Ino, a la que creía su esclava, y le dijo que vistiera a sus hijos con ropas blancas y a los hijos de Ino, con negras. Ino vistió a los suyos con blancas y a los de Temisto, con negras. Entonces, Temisto, engañada, mató a sus propios hijos; cuando se dio cuenta de su error, se suicidó.

⁴ Otras versiones refieren simplemente que Néfele murió.

Como toda narración mítica, este relato posee una serie de rasgos esenciales que impelen al lector atento a identificar esta leyenda cuando, en un contexto dado, vienen señalados. Así, por ejemplo, la referencia a la fuga encima del carnero de oro remite al sacrificio de los hijos de Néfele que Atamante intentó llevar a cabo según la falsa prescripción del oráculo de Delfos; o la mención del padre enfurecido que mata a su hijo en una cacería al confundirlo con un animal salvaje alude a la imagen que habría de ser prototípica de Atamante, a saber, la de un hombre castigado por los dioses con la locura asesina. En esta misma línea de interpretación, el doble filicidio de una madre, la prohibición de volver la vista atrás o el hecho de que una madre ofrezca a su hijo como comida al propio padre de la criatura remiten inmediatamente a los mitos de Medea, Orfeo y Procne respectivamente⁵. Estos motivos quedan, en principio, bien lejos del relato mítico de Atamante y, sin embargo, en tres textos de las literaturas griega y latina se hace mención de estos rasgos para explicar un episodio bien concreto de dicho mito.

Nuestro objetivo es mostrar aquellos textos que asimilan el relato mítico de Atamante a los mitos referidos y explicar por qué el autor en cuestión ha buscado aclarar algún punto significativo del mito de Atamante con aquellos elementos característicos de otras leyendas o relatos míticos. Con este análisis no queremos indicar de ningún modo que la saga de Atamante sea la fuente o el modelo de los mitos de Medea, Orfeo y Procne, sino que en la redacción concreta que algunos autores han realizado de la leyenda del eólida se han integrado ciertas variantes particulares —los motivos específicos los veremos más adelante— con el fin de asimilar algún punto concreto de dicha leyenda con un rasgo esencial de los mitos anteriormente mencionados. El orden de los mitos que se han de comparar con el de Atamante, a saber, el de Medea, Orfeo y Procne, apunta al orden cronológico de las obras que presentan estas asimilaciones, es decir, la *Medea* de Eurípides para la comparación con la hija de Eetes, los *Mitógrafos Vaticanos*⁶ (3,15) para la de Orfeo, y el *Sch. LUC., DMar. 6,1 Rabe* para la de Procne.

⁵ Si bien es cierto que algunos mitemas poseen carácter universal, dado que pueden aparecer en diferentes leyendas de pueblos lejanos entre sí temporal y espacialmente hablando. Sin embargo, dentro de la mitología griega, a la cual nos ceñimos y que constituye el magma común de los autores y eruditos que han transmitido estos mitemas particulares, cada uno de ellos impele al lector a recordar de manera muy significativa una leyenda y no otra. Es evidente que, dentro de este contexto mitológico —insistimos: magma que constituye el fundamento de la génesis de diferentes variantes del mito de Atamante— es la leyenda de Orfeo y no el relato bíblico de la mujer de Lot en el *Génesis* la que se encuentra a la base de una posible asimilación entre diversas sagas.

⁶ Como se ha hecho ya en nota 3, abreviamos esta denominación con las siglas M.V.

INTERPRETACIÓN DESDE EL MITO DE MEDEA

En la famosa tragedia titulada *Medea*, en los versos 1283-1289, el coro apela a la esposa de Atamante como *exemplum* del filicidio que, en ese momento, está cometiendo la bárbara procedente de la Cólquide. El texto dice así:

μίαν δὴ κλύω μίαν τῶν πάρος
 γυναῖκ' ἐν φίλοις χέρα βαλεῖν τέκνοις,
 Ἴνῳ μανεῖσαν ἐκ θεῶν, ὄθ' ἢ Διὸς
 δάμαρ νιν ἐξέπεμπε δωμάτων ἄλαις·
 πῖτνει δ' ἅ τάλαιν' ἐς ἄλμαν φόνῳι
 τέκνων δυσσεβεῖ,
 ἀκτῆς ὑπερτεῖνασα ποντίας πόδα,
 δυοῖν τε παῖδοιν ξυνθανοῦσ' ἀπόλλυται⁷.

Conviene explicar en este momento, de una forma muy breve, el esquema que proponemos para interpretar el mito de Atamante, ya que esta lectura será esencial para los comentarios que hagamos más adelante.

El relato mítico de Atamante se puede dividir en tres versiones diferentes según los personajes principales de la narración. El papel que el hijo de Eolo desempeña en ellas muestra que este personaje no posee siempre y en todos los relatos la misma relevancia, a pesar de ser quien vincula todos ellos y los engloba en su leyenda⁸. En la que denominamos Ino-Frixo-Hele (I-F-H)⁹, se presenta a

⁷ “He escuchado que solo una mujer, una sola / de las de antes, puso su mano contra sus hijos queridos, / Ino, enloquecida por los dioses, cuando la consorte / de Zeus la sacó de su casa por errabundos caminos; / y la desdichada se lanza al mar con el impío / asesinato de sus hijos, / precipitando su pie más allá del promontorio del mar, / y matando con ella a sus dos hijos, muere”. Todas las traducciones son propias.

⁸ Esta clasificación se atiene a motivos puramente textuales de acuerdo con el rol activo que desempeñan en cada versión. Atamante funciona como núcleo aglutinador de todos ellos.

⁹ Como en las demás versiones, tenemos que remitirnos a los compiladores ya mencionados para leer una historia más o menos completa de los sucesos de esta secuencia. Antes de Apolodoro e Higino encontramos una narración parcial, aunque bastante detallada, en Heródoto (7,197), en Paléfato (30), así como en Menécrates —según se recogen en Zenobio (ZEN. 4,38) — y en Filostéfano (PHILOSTH.HIST. 37). Dejamos a un lado el espinoso asunto de las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides, porque de sus obras solo se nos ha conservado una cantidad muy limitada de líneas, aunque las hipótesis de estas obras o relatos posteriores a estos autores indican que en el siglo V se había tratado literariamente cada una de las tres versiones. En los demás casos, ya sea un autor anterior o posterior a dichos compiladores, se suele mencionar algún aspecto significativo de esta versión sin referirla por completo. Aquí presentamos solo algunos puntos que, con frecuencia, dan pie a que se aluda a esta versión: tema de la madrastra (Ferecides [FGrHist. 3F98] y Herodoro [FGrHist.

Atamante como *homo sacrificans*: Ino maquina contra sus hijastros y consigue llevarlos al altar del sacrificio por medio de un falso oráculo de Delfos. El carnero de oro los salva de una muerte inminente y los transporta a la Cólquide; en el trayecto Hele se cae del fabuloso animal y da nombre al Helesponto. En la versión que llamamos Ino-Learco-Melicertes (I-L-M)¹⁰ nuestro personaje posee un papel mucho más activo. En ella Atamante, enloquecido (*homo furens*), mata a su hijo Learco, e Ino, perseguida o también enajenada, salta desde un precipicio con su otro hijo Melicertes. La locura se la ha mandado Hera-Juno por haber criado a Dioniso, un hijo bastardo de su infiel esposo Zeus-Júpiter. Finalmente, en la versión Ino-Temisto (I-T)¹¹ se narra la muerte de los hijos de Temisto a manos de su madre; Ino, que la servía como doncella, la había engañado para proteger la vida de sus propios hijos. Como Atamante no desempeña ningún papel, lo hemos calificado en esta tercera versión como *homo ignauus*.

En el mencionado pasaje de la *Medea* de Eurípides, es evidente que nos llamamos en la versión I-L-M, pero ante una interpretación totalmente diferente a la que nos presentan la mayoría de las fuentes, en donde, como hemos señalado antes, Atamante enfurecido mata a Learco e Ino se lanza con su hijo Melicertes al mar. Wilamowitz apunta la que, también a nuestro juicio, puede ser la causa

31F38], el carácter cúllico de los sacrificios humanos (Aristófanes [Nu. 257] y Platón [Min. 315]), la desmitificación del mito de Atamante (Dionisio Escitobraquión [Frg. 24 Rusten], Heráclito Paradoxógrafo [24], Luciano [Astr. 14], Isidoro de Sevilla [Orig. 13,16,8], Eudocia [25 D'Ansse], Apostolio [11,58]); el origen del nombre Helesponto (Dionisio Periegetes [Par. 513-516 Müller]) o la catasterización del carnero (Eratóstenes [Cat. 14] y Ovidio [Fast. 3,849-876]). Es cierto que algunos fragmentos de autores de época arcaica evocan en sus líneas la figura del carnero (Hesiodo [Frg. 68 Merkelbach-West], Simónides [Frg. 25a Rusten = FGrHist. 32F2], Hecateo [FGrHist 1F17], Acusilao [FGrHist. 2F37]).

¹⁰ Si bien la referencia al mito de Atamante más antigua se hace eco de esta versión (Hom., *Od.* 5,333-353), los testimonios que aluden a esta historia con más o menos detalles son autores de época imperial: tres poemas de la *Antología Palatina* de este periodo (*AP.* 9,216, 253, 345), Pausanias (1,42,7; 1,44,7-8; 2,2,3-4), Plutarco (*Mor.* 267D-E; 492D; 675E-F), Aristides (*Or.* 46), para la lengua griega, y el gran Ovidio (*Fast.* 6,473-562) para la latina. Las referencias al mito de Atamante de acuerdo a esta versión por parte de Cicerón (*Har. Resp.* 39,16-29; *Pis.* 46-47; *Tusc.* 3,8-11) bien pueden ser el paradigma del auge que iba adquiriendo a partir de la época helenística [Ninfodoro [FGrHist. 3,572F18]] hasta lograr imponerse en el imaginario del lector culto de siglos posteriores.

¹¹ Esta versión solo viene narrada en HYG., *Fab.* 1.4 y en NONN., *D.* 9,312-321; 10,1-2, si bien en este último caso no se ofrecen tantos detalles como en los relatos de Higino y se trata de vincular esta versión a la I-L-M, como es natural al tratarse de una obra sobre Dioniso. Es cierto, no obstante, que Higino remite su historia a la tragedia de Eurípides titulada *Ino*, lo cual la remontaría al siglo V a.C., pero este tema sigue siendo aún bastante controvertido. Nosotros sí creemos que este tipo de narración se hallaba presente en la época clásica griega. Alusiones a este filón mitológico se encuentran en Ateneo (13,560 D Kaibel) y en los *Anónimos Paradoxógrafos* (1-8 Westermann).

de esta presentación¹², a saber, que Eurípides trae a colación a Ino porque le sirve como modelo para su Medea: Ino es una mujer que mató a sus dos hijos como Medea está asesinando a sus dos vástagos, aunque de esto hablaremos después con más atención.

El coro oye los espeluznantes gritos de los hijos de Medea dentro del palacio —fuera, por lo tanto, del escenario— y da por supuesto que la esposa de Jasón se ha atrevido a llevar a cabo el maquiavélico plan que tanto la atormentaba. De hecho, tal y como afirma Newton, los coros de la tragedia aluden con harta frecuencia a dichos *exempla* cuando se va a cometer o incluso se está cometiendo un acto de violencia. La función de estos *exempla* es la de mitigar el dramatismo de la escena, el de sugerir en el auditorio una conexión entre el presente con lo que, en realidad, ya sucedió una vez entre los hombres. En definitiva, el objetivo último de este recuerdo es el de atenuar el horror que suscita dicho acto violento¹³.

Analicemos brevemente el texto, por tanto, desde el punto de vista que aquí nos interesa. A Ino se la sitúa en una época decididamente muy anterior a la de Medea, una época “mítica”¹⁴. Es el único caso —dos veces se repite enfáticamente μίαν— que el coro refiere cuando quiere aludir a un personaje que se haya atrevido a una acción tan desesperada. Sin embargo, la mención de Ino como único *exemplum* por parte del coro podría suscitar dos tipos de réplica. Primero, que existen más ejemplos con los que poder comparar la atrocidad de Ino, como es el caso de Altea, Ágave, hermana de la cadmea, o la misma Procne, que para este suceso es, quizás, el más apropiado¹⁵; se podría replicar que en ninguno de los casos recién mencionados, es decir, los de Altea, Ágave o Procne, se mata a dos hijos, pero también cabe responder que los ejemplos podrían ha-

¹² Cf. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF (1931) 218, n. 3.

¹³ NEWTON (1985) 496. Otras muestras de este procedimiento las hallamos, como dice el propio Newton, en A., Ch. 585-651, S., Ant. 944-987; E., Hipp. 525-564.

¹⁴ Véase a este respecto PLU., Mor. 162C: τοῦτῳ δὲ τῷ λόγῳ πιστευομένῳ καὶ γραφομένῳ παρ’ ἡμῶν πλέον ἢ χίλι’ ἔτη διαγέγονεν καὶ ἀπὸ τῶν Ἰνοῦς καὶ Ἀθάμαντος χρόνων (“Para esta historia que nosotros creemos y que está por escrito han pasado más de mil años, desde los tiempos de Ino y de Atamante”).

¹⁵ NEWTON (1985) 499, n. 6 cita el estudio de S. MILLS, *Euripides’ Medea: A Study in Dramatic Mythopoeia*, una tesis doctoral de la universidad de Stanford defendida en 1976, en la que se señala que la ausencia de Procne es más significativa aún, si se tiene en cuenta que el Tereo de Sófocles había sido representado no hacía mucho. Por desgracia, no podemos entrar en un estudio comparativo que analice pormenorizadamente los detalles que asemejan y distinguen ambas leyendas, a saber, el mito de Atamante y el de Zeto-Aedón / Tereo-Procne; no obstante, el maravilloso y complicado artículo de FONTENROSE (1948), sobre todo a partir de la página 157, afronta desde una perspectiva muy personal muchos de los rasgos que, sin duda, se deben tener en cuenta en dicho análisis comparativo.

berse limitado al impío acto de que una madre mate al hijo de sus entrañas. En segundo lugar, que en los casos en los que se citan *exempla*, los autores suelen dar dos o tres ejemplos de personajes mitológicos que se asemejan al héroe o a la heroína. Como dice Newton, “the suggestion therefore presents itself that the poet is suppressing other examples”¹⁶.

Menos convincentes nos parecen los argumentos que Newton ofrece para que Eurípides prefiriera la mención exclusiva de Ino. No nos resulta creíble que el recuerdo de la deificación de Ino como Leucótea tras su famoso salto desde el precipicio pudiera anticipar en el auditorio la parodia de Medea en el carro del Sol como *deus ex machina*. Menos aún se puede comparar el culto que recibieron los hijos de cada una de las heroínas, puesto que en el caso de Ino solo lo recibirá Melicertes, mientras que en el templo de Hera Acrea serán los dos hijos de Medea los que reciban culto divino. Tampoco creemos que Medea mate a sus hijos principalmente para protegerlos de las insolencias de sus enemigos, sino como un modo de vengarse de Jasón, hecho que no se da, ni por asomo, en el lance de Ino, al menos en ninguna de las tradiciones transmitidas¹⁷. Otra diferencia es que Ino muere matando, mientras que Medea no pierde la vida, sino que huye cobardemente ante la vista de Jasón.

En realidad, la razón por la que Eurípides trae a colación a Ino, como ya hemos dicho, la hallamos al final del *exemplum* (v. 1289): δυοῖν τε παῖδων ξυνθανοῦσ’ ἀπόλλυται. Jouan y Van Looy¹⁸ creen que el paralelismo perfecto con el doble infanticidio de Medea es una variante inventada por Eurípides para este caso. En posición absolutamente contraria se sitúa Page¹⁹, al afirmar que la innovación de Eurípides es tan tenue en este punto y nuestra ignorancia al respecto tan grande que no se puede tomar en serio cualquier teoría de la interpolación.

Es la primera vez que se menciona que Ino μανεῖσαν ἐκ θεῶν. Esta primera especificación general, viene rápidamente explicada: es Hera la que le manda la locura. Eurípides se sirve de una metáfora física para aludir indirectamente a ese estado de demencia: la casa puede representar su corazón, donde alberga su

¹⁶ NEWTON (1985) 499.

¹⁷ El único acto de venganza lo hallamos en el *Sch. Luc., DMar.* 6,1 Rabe, en donde Ino cuece el cadáver de Learco, matado por Atamante, y se lo ofrece como comida, con el inmediato parecido al mito de Procne.

¹⁸ JOUAN-VAN LOOY (2000) 186, n. 4. La opinión de estos dos autores, como esperamos demostrar dentro de poco, es, a nuestro entender, exagerada.

¹⁹ PAGE (1938) 172.

entendimiento²⁰; ella, la razón; los errabundos caminos, las tortuosas sendas fuera de aquellas que son las habituales para el razonamiento. De hecho, así también lo entiende Page²¹ y, sobre todo, Padel, al hablar del andar errabundo en general: “inside is sane. Being «out» of home and all it stands for (mind, right place) is mad. Mad is outside, other, foreign”²². Sin lugar a dudas, no se excluye (es más, Eurípides puede referirse a la vez a las dos) el andar vagabundo de Ino en un sentido literal²³.

El texto pudo inspirar la maravillosa descripción que Nonio (D. 9,242-279) realiza cuando Ino, en busca de Dioniso, sale como una posesa vagando por los montes hasta llegar al Parnaso, en donde Apolo la mecerá en un dulce sueño reparador. En realidad, será este rasgo, el de la locura, el que el profesor Hose²⁴ señale como el principal punto de digresión del *exemplum* (el asesinato de Ino) con la realidad que se intenta interpretar (el asesinato de Medea): Medea no mata a sus hijos en un arrebato de locura, como lo hizo Ino²⁵. No se trata de un paradigma identificativo ni de un mero paralelismo que pueda relativizar el asesinato de los dos niños; más bien al contrario, es el vivo contraste entre ambas acciones la que pone en evidencia la crueldad de la esposa de Jasón respecto a sus hijos. Esta diferencia entre Medea e Ino también viene resaltada por McHardy²⁶: “Whereas Ino is described as driven mad by the gods ... Euripides’ Medea is sane and knows what she is doing”. Es decir, que el punto de divergencia entre ambas heroínas es la locura y la pasión, y el punto de convergencia, el asesinato de sus dos hijos.

McHardy²⁷ cree que existe una conexión entre el filicidio y la locura; es más, sugiere que, gracias a la influencia del culto dionisiaco (especialmente el menadismo), se consideró la imagen de una madre matando a sus propios hijos particularmente apropiada para una representación trágica. De hecho, muchas

²⁰ HES., *Fr.Sel.* 69 Merkelbach-West.

²¹ PAGE (1938) 172.

²² PADEL (1995) 15.

²³ Véase también PAGE (1938) 172.

²⁴ HOSE (1990) 262.

²⁵ Es interesante a este respecto señalar cómo HERSHKOWITZ (1998) 61 nota “a heightening of the heroine’s madness”, en una cadena intertextual formada por la Medea de Eurípides, la Medea de Apolonio Rodio, la Ariadne de Catulo, la Dido de Virgilio, la Medea de Séneca y la Medea de Valerio Flaco.

²⁶ MCHARDY (2005) 133. Es curioso, sin embargo, que más adelante, este mismo autor diga que “the chorus suggest that although Medea is not divinely maddened, she is in some ways like maddened Ino, in that her actions appear to be mad and driven by excessive passion” (MCHARDY [2005] 136). En cualquier caso, es una locura “figurada”.

²⁷ MCHARDY (2005) 150.

versiones de niños matados intencionadamente por sus madres son de esta época, ya que las tradiciones anteriores no mencionan la muerte del niño a manos de su madre o simplemente aluden a un homicidio. Ino muere matando, y matando no a uno de sus hijos, al atribulado Melicertes, sino a los dos hijos que ella tuvo de Atamante. Este crimen Eurípides lo califica de *δυσσεβής*.

Cabe preguntarse: ¿por qué se propone la versión I-L-M del mito de Atamante? Gantz²⁸, en la misma línea de pensamiento que Wilamowitz, cree que la versión que Eurípides presenta en su *Medea* varía ligeramente la tradición que nos ha llegado para poder establecer, precisamente, un paralelismo más convincente con la propia Medea. Pero Eurípides, muy sutilmente, hace “trampa”. Medea siente unos celos acerbos por la nueva esposa de Jasón y por la futura descendencia que ambos tendrán. Este caso no corresponde a la versión I-L-M de nuestro mito, sino, solo tangencialmente, a la versión I-F-H de la leyenda de Atamante. De hecho, Medea mata a sus hijos, pero castiga también a la siguiente mujer de Jasón; Ino, en la versión I-L-M, no castiga a nadie; en todo caso, es ella castigada con la locura y la demencia. Eurípides pasa de un personaje (Medea) que tiene problemas con la nueva mujer de su marido a un personaje (Ino) que pierde la razón y mata en ese estado a sus hijos. La semejanza entre Medea e Ino es ciertamente mínima. Es más, el público, si de veras la *Fábula* 4 de Higino refleja la trama de la *Ino* de Eurípides y esta tragedia es anterior a su *Medea*, no podría pensar en aquella obra para entender el símil del coro de *Med.* 1282-1289.

Según Halm-Tisserant²⁹, el infanticidio de Medea, y lo mismo se puede decir del de Ino, considerado como una manifestación de demencia, viene repudiado en esta tragedia eurípidea.

En los versos que estamos considerando no existen problemas textuales, pero sí interpretativos. ¿Cómo se ha de entender *φόνωι ... δυσσεβεί*? Según Page, es un “causal dative, «because of the murder»”³⁰, y propone como ejemplos: *Io.* 940; *Hel.* 79; *Ba.* 1120; *Supp.* 1042, *El.* 149, etc. De esta opinión es también Farnell³¹, aunque precisa que Eurípides no detalla el modo en que asesina a sus dos hijos. Pero esta interpretación sugiere que Ino se tira al mar porque ya había matado a sus hijos, es decir, por desesperación, para aliviar su dolor. De esta opinión es Valgiglio, que considera la muerte de Ino, que se tira con los cadáveres de sus dos hijos, como un ejemplo de la muerte liberadora de un mal inaguantable:

²⁸ GANTZ (1993) 177.

²⁹ HALM-TISSERANT (1983) 106.

³⁰ PAGE (1938) 173.

³¹ FARNELL (1916) 41.

Fra i mali che fanno desiderare la morte c'è la sventura che consiste nella perdita di una persona cara, colla quale si vorrebbe συνθανεῖν incontrando un ἡδιστος θάνατος (Suppl. 1006) che ci libera dal dolore di una sciagura insopportabile, conservando ininterrotto il vincolo che ci lega allo scomparso³².

Esta idea es la que encontramos, como veremos de inmediato, en Ninfodoro.

Aélion³³ opina de otro modo, según la paráfrasis que ofrece de las palabras del coro. Esta autora cree que Ino ha matado a sus hijos tirándose con ellos desde el precipicio al fondo del mar; es más, interpreta las voces κλύω y πάρος como un rumor de fondo creado por la muerte de los hijos de Ino que apabulla y ensordece los estremecedores gritos de auxilio de los niños de Medea. McHardy³⁴ afirma, por el contrario, que Ino, en un momento previo, ha matado a sus dos hijos y que, después, se ha lanzado a las aguas procelosas desde un abismo porque la diosa Hera le había hecho perder la razón.

También se puede entender dicho caso como dativo de contemporaneidad: ambos sucesos ocurren al mismo tiempo. Nosotros lo traducimos “con el impío asesinato” y dejamos la ambigüedad que, probablemente, Eurípides quiso dar al texto.

En definitiva, la versión que utiliza Eurípides no se corresponde con la que llegará a ser habitual en épocas posteriores. En este texto, Ino asesina a sus dos hijos e impide de esta manera que sea Atamante el que, enloquecido, asesine a Learco. El motivo para establecer este paralelo se halla en el doble filicidio de Medea: de igual modo que la hija de Eetes les quita la vida a sus dos vástagos, Ino debe asimilarse a esta figura y, por ello, debe matar a sus dos hijos.

INTERPRETACIÓN DESDE EL MITO DE ORFEO

Antes de comenzar el análisis comparativo de ambos mitos, debemos mencionar algunos puntos relevantes respecto a la fuente que nos proporciona esta tradición tan inusual del mito de Atamante: los “Mitógrafos Vaticanos”.

En 1831 Angelo Mai dio el nombre “Mythographi Vaticani”³⁵ a los autores de tres colecciones medievales de mitos que eran distintas entre sí y que se ha-

³² VALGIGLIO (1966) 51.

³³ AÉLION (1983) 104.

³⁴ MCHARDY (2005) 133.

³⁵ Véase, con toda claridad, la referencia al M.V. 3: *Vaticanus tertius mythographus*: MAI (1831) X.

llaban en la Biblioteca Vaticana³⁶. Si bien del M.V. 1 no existe más que un manuscrito (*Vat. Reg. Lat.* 1401), hay más de diez para el segundo y más de cuarenta para el tercero³⁷. Elliott y Edler³⁸ critican duramente a Mai porque consideran que sus transcripciones son, a menudo, incorrectas; de hecho, Mai no ocultó su intención de corregir el texto por medio de eufemismos que no escandalizaran oídos púdicos.

La autoría de esta tercera colección ha sido muy discutida³⁹. Mai rechazó de plano que se tratara del maestro Alberico y sugirió el nombre de Leoncio a raíz de una cita de Brassicano⁴⁰; sin embargo, Bode rechazó la conjetura de Mai en su edición de 1834⁴¹. Será Rathborne quien contribuya decisivamente a vincular el M.V. 3 con el referido maestro Alberico⁴², nombre que aparece en no pocos manuscritos de esta tercera serie⁴³, así como en la *editio princeps* de este documento llevada a cabo por Jehan de Marnef en 1525. Según Rathborne⁴⁴, esta atribución es posible realizarla sin ningún género de dudas⁴⁵ gracias a que en la primera parte del *Chronicon* de Heliando de Froidmont, sección que aún no está publicada, se hallan algunas citas del *Mythographus tertius* que se refieren a *Albericus* o al *Magister Albericus Landoniensis in poetario suo*. Este personaje era un canónigo de

³⁶ Para el M.V. 3 Mai se sirvió de los siguientes manuscritos: *Vat. Lat.* 3413, *Vat. Reg. Lat.* 1290, *Vat. Pal. Lat.* 1726 y *Vat. Lat.* 1960.

³⁷ Cf. ZORZETTI-BERLIOZ (1995) VIII. ELLIOTT-EDLER (1947) 205-207 ofrecen en su artículo una lista muy completa de manuscritos. Zorzetti, sin embargo, afirma que existen otros, como se puede ver en GARFAGNINI (1974).

³⁸ ELLIOTT-EDLER (1947) 192.

³⁹ Cf. PEPIN (2008) 209.

⁴⁰ MAI (1831) XII-XIII.

⁴¹ Este erudito cree que existiría un problema de cronología si se admitiese a Leoncio: *quam conjecturam temporum rationes non admittunt* (BODE [1834] XX).

⁴² RATHBORNE (1943) 36. Véase también SJÖSTRÖM (1968), quien establece una relación entre el maestro Alberico y la tradición pictórica medieval de miniaturas.

⁴³ En una docena de manuscritos se puede leer este nombre; el epíteto “londinensis”, solo en cuatro. Otros códices recogen el nombre de Alejandro Nequam, abad del monasterio de Cirencester. Sin embargo, Rathborne es tajante en su afirmación: “Alexander Nequam cannot be the author, but merely makes use of the treatise” (RATHBORNE [1943] 36). Esta autora se basa en la tesis doctoral de Hunt, defendida en 1936 y publicada en los años ochenta (HUNT [1984]). Por el contrario, SEZNEC-SESSIONS (1972²) 171 identifican tanto la figura de Nequam como la del maestro Alberico: “the ‘Mythographus tertius’, Albricus, and Neckam would thus be one and the same person”. En el lugar antes citado Rathborne da también las referencias de Petrarca y de Boccaccio, en cuyas obras citan esta colección y se la atribuyen a Alberico.

⁴⁴ RATHBORNE (1943) 36

⁴⁵ De la misma opinión son ELLIOTT-EDLER (1947) 205: “this work ... was undoubtedly written by a Master Alberic of London”.

la catedral de San Pablo versado en las letras antiguas y en la cultura clásica y que debió de vivir en Londres en la segunda mitad del s. XII⁴⁶. No obstante, el tema está lejos de quedar zanjado, tal y como se puede ver en una obra de reciente publicación: “in summary, modern scholarly opinion is divided on the authorship question. Some favor Aberic of London; others allow the possibility that Neckam is the Third Vatican Mythographer”⁴⁷. Yo voy a aceptar la identificación del maestro Alberico con el tercer mitógrafo vaticano⁴⁸.

De las tres colecciones, es la tercera la que más interés ha suscitado, ya que lo que en ella se contiene son, en su mayor parte, sinopsis de mitos⁴⁹. En efecto, su latín es bastante mejor que en los casos anteriores y posee una nota muy peculiar que lo hace especialmente atractivo, tal y como señala Pepin: “the extensive allegorical interpretations that he offers for the myths”⁵⁰. Entre las fuentes de las que se sirvió el maestro Alberico se hallan el *Comentario a la Eneida* de Servio, las *Narraciones*, atribuidas a Lactancio Plácido, las *Mitologías* de Fulgencio, los *Saturnalia* de Macrobio y las *Etimologías* de san Isidoro de Sevilla, entre otras obras. En sus líneas se hallan citas de Virgilio, Horacio, Ovidio, Lucano, Lucrecio y Estacio.

El texto que presentamos se halla en la última parte de este volumen, la que trata los signos zodiacales. Estamos en el decimoquinto capítulo del M.V. 3:

Duodecim sunt signa caeli, scilicet Aries, Taurus, Gemini, Cancer, Leo, Virgo, Libra, Scorpio, Sagittarius, Capricornius, Aquarius et Pisces. Juppiter genuit ex quadam Nympha Nephelen, quam Athamas, rex Thebanus, duxit uxorem, ex qua genuit Phrixum et Hellen. Qua mortua his superduxit Inonem, filiam Cadmi, quae more nouercae ipsos odio habuit in tantum, quod de domo expelli fecit. Qui quum ad mare peruenissent, Juppiter auus uel, ut alii dicunt, Isis matertera dedit iis arietem aureum uellus habentem, quo transfretarent mare hoc pacto, ne retro aspicerent. Helle uero ut incontinens et timida retro aspexit, unde et in mare mersa est. Inde Hellesponticum mare dicitur. Phri-

⁴⁶ BURNETT (1981) 160, sin embargo, analiza tres manuscritos que no fueron mencionados por Elliott y Edler en su artículo de 1947 y sugiere que “VM III existed in some form at a somewhat earlier date, and in a German rather than an Anglo-Norman context”.

⁴⁷ PEPIN (2008) 9.

⁴⁸ De esta opinión era también, por ejemplo, Bode (1834) 11: “quoi qu’il soit, l’auteur de M.V. III semble bien être Albéric”.

⁴⁹ Cf. KRILL (1979) 176. PEPIN (2008) 8 llega a afirmar que tanto el M.V. 1 como el M.V. 2 “remain devoid of notable marks of authorial individuality”.

⁵⁰ PEPIN (2008) 7. Es más, este erudito, por ejemplo, se inclina a favor de Nequam. De una opinión bien diversa es BODE (1834) 11 cuando afirma que “c’est en 1943 qu’Eleanor Rathborne, dans l’article précité, démontra que M. V. III était l’œuvre d’un certain *Magister Albericus Lundoniensis*”.

xus transiuit, arietem excoriat, corium auro impleuit, et Marti in Colcho insula dedicauit. Caro uero translata est in caelum, et ex ea factum est signum caeleste, quod Aries dicitur. Et quia, quum fuit in litore, retro aspexit, tanquam uolens Hellen uidere, ideo sic in caelo apparet⁵¹.

El maestro Alberico nos relata la versión I-F-H⁵², si bien su contenido varía sustancialmente respecto a lo que suele ser la *uersio canonica* de la misma⁵³. Este hecho no debería en principio extrañar mucho, ya que en el *M.V.* 3 hay muy pocos préstamos tomados directamente de la literatura clásica; parece que el maestro Alberico ha consultado más los escolios que las obras en sí⁵⁴. Por lo tanto, no es del todo insólito que nos hallemos ante una tradición cuando menos singular del mito de Atamante.

Aparte de la curiosa condición que el carnero impone a los hijos de Néfele para llevarlos por encima de las aguas del mar, objeto de nuestro estudio, debemos mencionar dos rasgos particulares que distinguen este relato de la forma más habitual de la historia mítica de Atamante.

En primer lugar, Frixo y Hele no son conducidos hasta el altar de los sacrificios para poder aplacar la ira de los dioses que supuestamente han provocado el hambre en el reino de Atamante; en realidad, había sido Ino, que odiaba visceralmente a los hijos de la anterior esposa de su marido, la que había tostado la simiente de aquel año, con o sin la ayuda de las mujeres del lugar, para provocar una terrible carestía en aquella región. Siguiendo el procedimiento habitual para estos casos, Atamante mandaba legados a Delfos para preguntar cuál era, si no la causa, al menos la clave para solucionar dicha desgracia. Ino sobornaba la embajada délfica y obligaba a los enviados a que anunciaran una despiadada orden “divina”: la muerte de Frixo (y Hele) como “holocausto” propiciatorio. Obsérvese que en el texto del *M.V.* 3 se presenta el odio de Ino como madrastra (*more nouercae*), pero falta la maquinación que lleva a cabo contra los mencionados muchachos. Por esta razón, es imposible que tenga lugar tanto la consulta

⁵¹ BODE (1834) 233.

⁵² La versión que predomina en las letras latinas, tanto en época clásica como en época post-clásica, es la versión I-L-M; en la Tardo-Antigüedad y en época medieval, tanto la versión I-F-H como la versión I-L-M tienen una preeminencia parecida.

⁵³ Véanse los relatos de APOLLOD. 1,9,1 e HYG., *Fab.* 2.

⁵⁴ Cf. SEZNEC-SESSIONS (1972²) 172. Si bien las fuentes de los *Mitógrafos Vaticanos* no han sido totalmente identificados, ZORZETTI-BERLIOZ (1995) XIII y DAIN (1995) I, VII señalan que es muy probable que el fabulario haya recopilado material del propio Higino, sobre todo de su *Astronomía*, los comentarios de Servio a Virgilio, los escolios a Estacio, las *Narrationes fabularum Ouidianarum*, la obra recopilatoria de mitos de Fulgencio y las *Etimologías* de san Isidoro de Sevilla.

del oráculo de Delfos como la orden de que los hijos de Néfele mueran sacrificados. El maestro Alberico sigue una versión totalmente distinta: la consecuencia directa del odio de la madrastra no es la maquinación por medio de la simiente tostada, sino la expulsión de su hogar. No existe en toda la literatura griega o latina otro texto igual⁵⁵.

En segundo lugar, es la primera vez que se dice que Júpiter, abuelo materno de Frixo y Hele solo según esta fuente, o Isis, tía materna de los muchachos, ofrece el carnero de oro a los hijos de Néfele. Es evidente que el texto intenta explicar la intervención de estos dioses por medio de los lazos de parentesco, pero aun así su aparición en escena deja perplejo al lector⁵⁶. El sincretismo religioso de nuestro pasaje es a todas luces evidente.

Veamos ahora el punto principal que vincula los mitos de Atamante y de Orfeo-Eurídice⁵⁷. Según la versión más extendida de esta leyenda, Eurídice, esposa de Orfeo, murió al ser mordida por una serpiente. El poeta tracio no soporta su pérdida —Ovidio lo resume espléndidamente: *Vicit amor (Met. 10,26)*— y baja *ad inferos* para recuperar a su amada. Persuade con su canto a los dioses del Inframundo y Plutón ὑπέσχετο τοῦτο ποιήσῃν, ἄν μὴ πορευόμενος Ὀρφεὺς ἐπιστραφῆ πρὶν εἰς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ παραγενέσθαι⁵⁸. Según Apolodoro, Orfeo no se fio, volvió la cabeza para mirar a su esposa y esta retornó al Inframundo. La expresión μὴ ... ἐπιστραφῆ la interpreta Ovidio *ne flectat retro sua lumina*; este

⁵⁵ Es cierto que en EUDOC. 25 D'Ansse, APOSTOL. 11,58 y *Sch. th-tr. in AR., Nu. 257a* Koster tampoco se habla de la maquinación de Ino, puesto que Eudocia, Apostolio y Tomás Magistro-Triclino, que presentan el mismo texto, ofrecen otra variante poco habitual de esta versión, a saber, el castigo de Néfele por medio de la sequía. No obstante, al producirse esta calamidad, Atamante manda legados a Delfos y se retoma el conocido hilo de esta versión. Por otro lado, VAL. FL. 5,184-189 y M.V. 2,157 hablan de una persecución de Frixo y Hele por parte de Ino, y *Sch. HES., Th. 993a* Di Gregorio de un abandono de los hijos de Néfele en medio del mar; sin embargo, tanto la persecución (el poema de Valerio Flaco es muy ambiguo a este respecto) como el abandono aparecen en un relato con maquinación e intriga.

⁵⁶ Téngase en cuenta que solo existe un pasaje en toda la literatura griega o latina (PAUS. 9,34,5) en el que se narra cómo Zeus entregó el vellocino de oro a Frixo y a Hele en el momento en el que iban a ser sacrificados en la cima del monte Lafistio. Es, por lo tanto, del todo singular que sea este dios el benefactor de los hijos de Néfele en el texto de los *Mitógrafos Vaticanos*. De Isis, DAIN (2005) 253, n. 1 afirma que “l'intervention d'Isis matertera se rencontre dans une scholie de Lucain, *Phar.*, IV, 57, p. 258 Web”, pero nosotros no hemos podido consultar este texto.

⁵⁷ Seguiré la versión habitual del mito recogida en APOLLOD. 1,3,2; VERG., *Georg.* 4,453-527; CULEX 268-295; OV., *Met.* 10,1-85. Higino, por su parte, solo hace referencia al *descensus ad inferos* de Orfeo a causa de Eurídice (*Fab.* 251), pero sin desarrollar el mito y sin hacer alusión al punto principal que aquí nos ocupa.

⁵⁸ “Concede hacerlo con tal de que Orfeo, en su camino, no se girara hacia atrás antes de llegar a su casa”.

adverbio *retro* es el que nos encontramos en el *M.V. 3*. Estamos ante un elemento ancestral —Bömer lo denomina “ein uraltes Gesetz”⁵⁹— que incluso halla reflejos en otras culturas, como pueda ser la hebrea⁶⁰.

Según el *M.V. 3*, Júpiter —no parece que, a juzgar por el texto, se pueda afirmar lo mismo para Isis, si bien el pasaje es un poco oscuro a este respecto— les ofrece el carnero de oro con la condición de que ambos no miren para atrás. Esta es la primera diferencia entre los dos mitos: en el de Eurídice es solo Orfeo el que no debe mirar hacia atrás⁶¹; en el de Atamante son los dos hijos de Néfele, es decir, tanto Frixo como Hele, los que no deben hacerlo. La segunda diferencia estriba en la causa para mirar hacia atrás. Apolodoro afirma que Orfeo no se fio (ἀπιστῶν) y por eso se volvió para mirar a su esposa. Virgilio (*Georg.* 4,488) atribuye el acto a un ataque de “locura amorosa”: *cum subita incautum dementia cepit amantem*. El *Culex* (293) habla de la intención de Orfeo de dar un beso a su amada: *oscula cara petens rupisti iussa deorum*. Ovidio (*Met.* 10,56), en cambio, habla del miedo de Orfeo a perder a su amada y de su impaciencia por mirarla: *ne deficeret metuens avidusque uidendi*. En el relato del *M.V. 3*, Hele mira hacia atrás *ut incontinens et timida*. Es evidente que Hele no puede mirar hacia atrás con ánimo de contemplar un ser amado; el único motivo que entonces le queda al redactor del pasaje de los *Mitógrafos* es hacer uso de un sentimiento poderoso en todo hombre: el miedo. Esta causa no halla un reflejo directo en el mito de Orfeo-Eurídice, si bien el verbo *metuens* de Ovidio pudo ser una fuente de inspiración para el redactor de este texto. La tercera diferencia radica en el personaje que sufre las consecuencias del incumplimiento del pacto —este término viene especialmente subrayado en el *M.V. 3*—: si en el mito de Orfeo es este quien comete la falta y Eurídice la que cae de nuevo al inframundo⁶², en el de Atamante es Hele la que incumple el acuerdo y la que paga por dicha falta.

⁵⁹ BÖMER (1980) 29.

⁶⁰ Recuérdese la esposa de Lot en el *Antiguo Testamento* o el pasaje de Lucas en el *Nuevo* (VULG., *Luc.* 9,62): Οὐδεὶς ἐπιβαλὼν τὴν χεῖρα ἐπ’ ἄροτρον καὶ βλέπων εἰς τὰ ὀπίσω εὐθὲτός ἐστιν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ (“nadie que pone la mano en el arado y mira hacia atrás es apto para el reino de Dios”. Trad. de la *Biblia de Jerusalén*).

⁶¹ Esto es así en Apolodoro, Virgilio y Ovidio; en el *CULEX* 289-291 el mandato rige para los dos: *illa quidem nimium manes experta seueros / praeceptum signabat iter nec rettulit intus / lumina nec diuae corruptit munera lingua; / sed tu crudelis, crudelis tu magis, Orpheu, / oscula cara petens rupisti iussa deorum*.

⁶² Apolodoro usa la expresión πάλιν ὑπέστρεψεν (“volvió de nuevo hacia atrás”), jugando con el concepto de girarse: Orfeo vuelve la vista hacia atrás, Eurídice vuelve ella misma hacia atrás. En el texto de Ovidio (*Met.* 10,57), en cambio, tenemos el verbo *relapsa est* (“se cayó”), que se acerca más al texto del *M.V. 3*, donde se habla de *mersa est* (“se ahogó”), para lo cual debió de caerse del carnero que la transportaba.

Así pues, según el texto que nos presenta el maestro Alberico, Hele viene asimilada tanto a la figura de Orfeo como a la de Eurídice, ya que, por impaciencia y por temor, mira hacia atrás, al igual que lo hizo Orfeo, y, en consecuencia, se hunde en las profundidades del abismo (marino, en este caso), como hizo Eurídice⁶³. Es interesante preguntarse por qué el escritor, y el maestro Alberico como transmisor, asimilan el mito de Atamante al de Eurídice. A mi modo de ver la razón se halla en la posición astronómica del carnero. En efecto, al final del relato que presentamos del M.V. 3 se explica que el carnero, *quum fuit in litore, retro aspexit, tanquam uolens Hellen uidere, ideo sic in caelo apparet*. A partir de esta imagen, es posible que el redactor se acordara de Orfeo volviendo la vista atrás e intentara explicar de este modo un rasgo que, en la literatura griega y latina, había pasado desapercibido o no había sido suficientemente explicado⁶⁴.

INTERPRETACIÓN DESDE EL MITO DE PROCNE-FILOMELA

El texto que ofrece esta tradición tan singular del mito de Atamante es un escolio al famoso diálogo de Luciano dedicado a los dioses marinos⁶⁵. Es oportuno que presentemos el párrafo principal de Luciano (*DMar.* 6) que la glosa intenta explicar para que se vean con más claridad las enormes diferencias que existen entre el pasaje comentado y el texto que lo comenta.

En el mencionado diálogo de Luciano, Posidón contradice a Anfitrión y ordena que Hele, caída del carnero en las aguas que habrían de llevar su nombre, sea enterrada en la Tróade o en el Quersoneso. Y añade:

⁶³ Según el *Culex*, Hele sería una nueva Eurídice, puesto que la prohibición de mirar hacia atrás rige también para esta figura femenina.

⁶⁴ Los pocos autores que han querido explicar este hecho han referido los siguientes motivos: o bien se cae al mar, ya accidentalmente ya por causas naturales, como puede ser el cansancio o la velocidad del carnero (PHILOSTEPH. HIST. 37; DIONYS. SCIT., frg. 24 Rusten; LUC., *DMar.* 6; *Et.Gud.* 4459; EUST., *Ad Il.* 2,409,11; EUDOC. 25 D'Ansse [APOSTOL. 11,58 el del *Sch. th-tr. in Ar.*, Nu. 257a Koster]; HYG., *Fab.* 3, *Astr.* 2,20; OV., *Fast.* 30,869-872, *Epist.* 18,137-138 y 19,123-124; VAL. FL. 1,286-290; M.V. 1,23; BAD., *Part. Cat.* 3,170; *Sch. A.*, *Pers.* 70-72; *Sch. ARAT.* 348 Martin; *Sch. HES.*, *Th.* 993a Di Gregorio; *Sch. LYC.*, *Alex.* 22 Scheer; *Versio latina libelli Catasterimorum* 221-222 Maass), o bien Hele viene literalmente tirada por el carnero (ERATOSTH., *Cat.* 19; GERM. 533; *Sch. A.R.*, Proleg. Wendel; *Sch. ARAT.* 223 Martin; *Sch. GERM.* S y G 143 Breysig).

⁶⁵ No nos vamos a referir aquí a otros textos que presentan en paralelo las figuras de Procne con otros personajes del mito de Atamante (con Ino en OV., *Fast.* 2,627-630; con Temisto en OPP., C. 3,244-250; con el propio Atamante en STAT., *Silv.* 2,1,137-145, HIPPOL., *Haer.* 5,14,9 y en el mencionado OPP., C. 3,244-250). Aquí nos interesa la asimilación del mito de Atamante con el de Procne, no una visión transversal que presente a la vez diversas figuras mitológicas.

Ἐκεῖνο δὲ παραμύθιον οὐ μικρὸν ἔσται αὐτῇ, ὅτι μετ' ὀλίγον τὰ αὐτὰ καὶ ἡ Ἴνώ πείσεται καὶ ἐμπεσεῖται ὑπὸ τοῦ Ἀθάμαντος διωκομένη ἐς τὸ πέλαγος ἀπ' ἄκρου τοῦ Κιθαιρώνας, καθ' ὅπερ καθήκει ἐς τὴν θάλασσαν, ἔχουσα καὶ τὸν υἱὸν ἐπὶ τῆς ἀγκάλῃς, ἀλλὰ κάκείνην σῶσαι δεήσει χαρισαμένους τῷ Διονύσω· τροφοὸς γὰρ αὐτοῦ καὶ τίθη ἡ Ἴνώ⁶⁶.

Como se ve, Luciano vincula de una manera muy original las versiones I-F-H e I-L-M por medio de las dos figuras que se caen o se tiran al mar⁶⁷, es decir, Hele e Ino⁶⁸. En el párrafo que presentamos de este diálogo —el único que trata de la versión I-L-M— se muestra el motivo de los males que acontecen en esta versión (la crianza de Dioniso por medio de Ino) y uno de los dos ejes principales de la misma, esto es, el salto de Ino con Melicertes. Del primer eje fundamental, el de la locura de Atamante con la consiguiente muerte de Learco, no se dice nada. Cabe suponer que el marido de Ino ha perdido la razón, puesto que Luciano afirma claramente que la persigue; sin embargo, este hecho no se puede afirmar con rotundidad, ya que Filostéfano también presenta la persecución de Atamante, incluso la versión I-F-H como motivo de la versión I-L-M, y el eólida, en el texto del autor helenístico, lejos de estar enajenado por la locura, se halla perfectamente en sus cabales⁶⁹.

Veamos ahora el texto del escolio para apreciar las diferencias entre ambos pasajes:

⁶⁶ “Este consuelo no será pequeño para ella, porque dentro de poco las mismas cosas sufrirá Ino y, perseguida por Atamante, se arrojará al piélago desde la altura del Citerón que conduce hacia el mar, también con el hijo que lleva en brazos. Pero será necesario salvarla para hacerle un favor a Dioniso, pues Ino fue su criadora y nodriza”.

⁶⁷ Esta misma relación la establecerá también tres siglos más tarde Nonio de Panópolis (*D.* 10,97-98).

⁶⁸ Es posible que la vinculación entre estas dos figuras mitológicas sea una influencia de las letras latinas, puesto que la asociación de estos dos personajes es un fenómeno de dicha literatura, ya sea de época clásica (*PROP.* 2,26,7-10; *OV., Epist.* 19,126-127), ya sea de época post-clásica (*VAL. FL.* 2,607; *STAT., Silv.* 4,3,56-60).

⁶⁹ Filostéfano (*PHILOSTH.HIST.* 37) motiva dicha persecución con el descubrimiento de la trama de su malvada esposa: *Τὸν δὲ Ἀθάμαντὰ φασι μαθόντα ἕκαστα τῶν συντεθέντων ὑπὸ τῆς Ἰνοῦς, μὴ φείσασθαι μηδὲ τῶν ἐξ αὐτοῦ γενομένων αὐτῇ παίδων, καὶ αὐτοχειρίᾳ μὲν ἀποκτεῖναι Κλέαρχον, ἐπιδιώξει δὲ μετὰ ξίφους καὶ τὴν Ἴνώ* (“Dicen que Atamante, al tener conocimiento de cada cosa de lo planeado por Ino, no tuvo misericordia de ninguno de los hijos que ella había tenido de él, sino que con su propia mano mató a Clearco; después, persiguió con la espada también a Ino”).

Νηρηίδες, Ποσειδῶν.

ἡ Ἴνώ ἀδελφὴ οὖσα τῆς Σεμέλης ἔθρεψε τὸν Διόνυσον. ὠργίσθη ἐπὶ τούτῳ ἡ Ἥρα καὶ ἐνέβαλε μανίαν Ἀθάμαντι τῷ ἀνδρὶ τῆς Ἴνου. ὁ δὲ τοξεύει ἓνα τῶν ἑαυτοῦ παίδων τὸν Λέαρχον. ἀγανακτήσασα δὲ ἡ Ἴνώ παρέβαλεν αὐτῷ φαγεῖν ἐψήσασα τὸν Λέαρχον. λυπηθεὶς οὖν ὁ Ἀθάμας ἐδίωκε τὴν Ἴνώ μετὰ τοῦ ἄλλου αὐτῆς παιδὸς Μελικέρτου, οἱ δὲ φοβηθέντες εἰς θάλασσαν ἑαυτοὺς ἔρριψαν καὶ ἐγένοντο, ὡς λέγουσιν οἱ Ἕλληνας, θαλάσσιοι δαίμονες. ΓΥΩ⁷⁰

El texto empieza con el motivo de los dos ejes principales de la versión I-L-M, la crianza de Dioniso. El escoliasta explica por qué Ino había cuidado a Dioniso, hecho que merecía ser aclarado: la madre del niño-dios era hermana de Ino. Entonces, el glosador se remite a la tradición más extendida del mito, a saber, la que halla la causa inmediata de la muerte de Learco en la locura de Atamante, locura enviada por la despechada esposa de Zeus. Como se ve, este dato es nuevo respecto al diálogo de Luciano, que en ningún momento habla explícitamente de la locura de Atamante y de la muerte de Learco.

La novedad de nuestro texto reside en la conexión que se da entre los dos ejes fundamentales de esta versión: la muerte de Learco a manos de su padre enloquecido y el salto de Ino. En la tradición literaria se han asociado estos dos puntos focales de distintas maneras. Una posibilidad es la vinculación directa de ambos ejes: Atamante, enfurecido, mata a su hijo mayor y, a continuación, la emprende contra su esposa e hijo menor. Es decir, que la misma locura de Atamante justifica la muerte de Learco y la persecución de Ino, a la que obligará a saltar desde el precipicio⁷¹. Hay quien, sin embargo, asocia ambos puntos esenciales por medio de la locura en general; en este caso, no es Atamante el único afectado por el envío de la locura, sino que también Ino viene castigada de este modo. Así, si Atamante enloquecido mata a Learco, Ino fuera de sí se lanza desde el precipicio⁷². El escolio a la obra de Luciano presenta una nueva alternativa: ἀγανακτήσασα δὲ ἡ Ἴνώ παρέβαλεν αὐτῷ φαγεῖν ἐψήσασα τὸν Λέαρχον. λυπηθεὶς οὖν ὁ Ἀθάμας ἐδίωκε τὴν Ἴνώ μετὰ τοῦ ἄλλου αὐτῆς παιδὸς

⁷⁰ “Nereidas. Posidón. Ino, que era hermana de Sémele, crio a Dioniso. Se enfureció por ello Hera y mandó la locura a Atamante, el esposo de Ino. Este aseteó a uno de sus propios hijos, a Learco. Ino, irritada, le pagó con la misma moneda dándole de comer a Learco, tras haberlo cocido. Atamante, afligido, persiguió a Ino con su otro hijo; ellos, muertos de miedo, se lanzaron al mar y se convirtieron, como dicen los griegos, en divinidades marinas”.

⁷¹ Cf. SERV., *Aen.* 5,241.

⁷² Cf. APOLLOD. 1,9,2.

Μελικέρτου⁷³. La locura del eólida se frena, pues, con la muerte de su hijo mayor. Como Ino no pierde la razón, el escoliasta —mejor dicho, el redactor de la fuente que sirve de base al escoliasta— se ve obligado a buscar un motivo nuevo y lo halla en la similitud con el mito de Procne-Filomela⁷⁴. Con la persecución de Atamante se vuelve a la versión habitual del mito.

Veamos en este momento, muy brevemente, el mito de Procne-Filomela-Tereo. Esta leyenda está documentada tan antiguamente como la de Atamante; de hecho, la alusión que Penélope hace a la hija de Pandareo, a Itilio y a Zeto se suele vincular con esta tradición mítica, si bien la narración es muy distinta a la versión habitual de Tereo-Procne y Filomela⁷⁵. Muchos son los autores que narran esta saga o parte de la misma; nosotros nos limitaremos a los dos mitógrafos por excelencia, Apolodoro (3,14,8) e Higino (*Fab.* 45), y al poeta latino Ovidio (*Met.* 6,412-674).

Según la versión más corriente del mito, el rey tracio Tereo se casa con la hija del rey de Atenas Pandión, Procne, y de ella tiene un hijo, Itis. Tereo se presenta en Atenas y le pide la mano de la hermana de Procne, pues, según Apolodoro, se había enamorado de Filomela (Φιλομήλας ἐρασθεῖς); la razón que aduce Tereo es que Procne había muerto⁷⁶. Tereo lleva a Filomela a Tracia y en el camino⁷⁷ la viola. Para que no revele nada, le corta la lengua⁷⁸. Según Apolodoro, Filomela le hace llegar a su hermana todo lo acaecido en un bordado realizado por ella misma. En cualquier caso, Procne, enterada de lo sucedido⁷⁹, se pone de

⁷³ “Ino, irritada, le pagó con la misma moneda dándole de comer a Learco, tras haberlo cocido. Atamante, afligido, persiguió a Ino con su otro hijo”.

⁷⁴ SOUSSAN (2010) 281 menciona este escolio y alude al mito de Procne-Filomela al afirmar que “ce récit isolé rappelle le festin cannibale de l’épouse outragée”. No obstante, no intenta explicar este singular dato ni da cuenta del porqué de esta mutua relación, sino que quiere desvincular este texto del motivo de las Miníades.

⁷⁵ HOM., *Od.* 19,518-523. Es interesante notar que Penélope trae a colación este mito por el πένθος (“pena”) que siente. Aparte del acertado título de FONTENROSE (1948) (“the sorrows of Ino and Procne”), hay que recordar los proverbiales dolores de Ino (Ἰνοῦς ἄχη) según el texto de ZEN. 4,38, por lo que parece que es el dolor y la pena lo que más estrechamente vinculan todas estas narraciones míticas.

⁷⁶ Que Procne había muerto lo afirma también Higino. Ovidio, en cambio, presenta el viaje de Tereo a Atenas como un favor que el esposo le concede a Procne para que esta pueda pasar un cierto tiempo con su hermana Filomela. Una vez en Atenas, Tereo queda deslumbrado por la belleza de Filomela.

⁷⁷ Según Ovidio, la violación tiene lugar ya en tierra tracia.

⁷⁸ Téngase en cuenta que este hecho tan relevante viene omitido en Higino. Ovidio lo justifica ante las amenazas que Filomela profería de revelar la infamia sufrida.

⁷⁹ Ovidio (*Met.* 6,587) describe magistralmente cómo Procne libera a su hermana de su cautiverio gracias a las *sacra... trieterica Baccha*, es decir, “las sagradas fiestas trienales de Baco”.

acuerdo con su hermana para así *regi talem gratiam referre*. Procne mata a su hijo Itis⁸⁰ y se lo da a comer a Tereo; una vez servido el hijo cocinado, Procne huye con su hermana Filomela⁸¹. Tereo las persigue y, por la gracia de los dioses, se convierten en aves, con el consabido intercambio de especies según las literaturas: Procne es un ruiseñor y Filomela una golondrina en las letras griegas, o lo contrario en las latinas⁸². Tereo es una abubilla para Apolodoro y Ovidio, y un gavilán para Higino.

Llegados a este punto, tenemos que detenernos brevemente en el original y extenso artículo de Fontenrose que intenta demostrar la estrecha relación que existe entre los mitos de Atamante y de Aedón-Procne⁸³. Según Fontenrose, el rasgo principal de estos mitos es el fascinante tema de “the second wife and the other woman”⁸⁴. El artículo tiene un modo muy particular de referirse a cada una de las variantes míticas de estas leyendas, que a continuación se ofrecen de un modo esquematizado⁸⁵:

I.- Mito de Cicno. Leyenda:

A = Cicno-Proclea-Filomene / Polibea: tema de Putifar.
Tennes-Leucótea-Hemitea

II.- Mito de Atamante e Ino. Leyendas:

B = Atamante-Néfele-Demódice / Biádice: tema de Putifar (versión I-F-H).
C = Atamante-Néfele-Ino: maquinación con la semilla tostada (versión I-F-H).
D = Atamante-Ino-Temisto: cambio de ropa (versión I-T).
E = Atamante-Ino-Antifera: concubina de Atamante (versión I-F-H).

III.- Mito de Aedón. Leyendas:

F = Zetes-Aedón-Hamadriade: esta es la concubina de Zetes.
G = Zetes-Aedón-Níobe / Hipomedusa: envidia de los hijos.
H = Politecno-Aedón-Quelidón: venganza por la violación.

⁸⁰ En *Ov., Met.* 6,641-644 se narra cómo Procne primero y luego Filomela matan a Itis con la espada.

⁸¹ El poeta latino eleva el patetismo de la escena hasta cotas insospechadas: lejos de huir, las hijas de Pandión le revelan al mismo Tereo cómo este se ha comido a su propio hijo. Es más, en *Met.* 6,658-659 se lee *Ityosque caput Philomela cruentum / misit in ora patris*.

⁸² Ovidio solo refiere la metamorfosis en aves, sin especificar en qué especie se convierten.

⁸³ Este artículo es tratado con amplitud y con interesantes comentarios por SOUSSAN (2010) 252-262; sin embargo, esta autora solo cita el hecho de que Ino dé a comer a Learco a su padre Atamante, aunque el texto parece sugerir cierta desconfianza en este curioso dato: “repose sur une scholie isolée à Lucien” (260). Aunque nosotros intentamos explicar de la forma más diáfana posible el arduo artículo de Fontenrose, se recomienda su lectura íntegra para comprender en todos sus detalles las afirmaciones que aquí realizamos.

⁸⁴ FONTENROSE (1948) 125.

⁸⁵ Entre paréntesis referimos las diferentes versiones que nosotros proponemos.

J = Tereo-Procne-Filomela: venganza por la violación (narrado por Ovidio).

K = Tereo-Procne-Filomela: venganza por la violación (narrado por Higino).

Lo primero que llama la atención, en lo que se refiere en concreto al mito de Atamante, es la ausencia total de la versión I-L-M. En realidad, el erudito estadounidense cree que Ino no figuraba en absoluto en el universo de las esposas de Atamante⁸⁶. De hecho, Ino se asemejaba a la figura de Hele y no tenía nada que ver con Leucótea; el hundimiento de Hele en el mar fue lo que llevó a identificar las figuras de Ino y Leucótea. Es más, lo que nosotros hemos considerado un eje principal en la versión I-L-M, el salto de Ino, Fontenrose cree que no pertenecía al estadio más primitivo de esta leyenda.

Como ya hemos dicho, Fontenrose es de la opinión de que el núcleo principal que une ambos relatos (el de Atamante y el de Tereo) es el del marido que se une en secreto a una amante, razón por la cual la esposa, celosa en extremo, castiga a su marido matando a su propio hijo. Los griegos estaban fascinados por el tema del canibalismo, sobre todo cuando era el padre el que comía a su propio hijo. Y concluye Fontenrose: “so the episode in which the wife kills her son to spite her husband was improved by having her cook the child’s flesh and serve it to the husband”⁸⁷. Nosotros creemos que, si bien este tema pudo inspirar algunas versiones del mito de Atamante⁸⁸, no es motivo suficiente para poder asemejar ambos mitos. El rasgo distintivo del mito de Procne es el dar a comer el propio hijo al padre como castigo por su fechoría. Esto no ocurre en el mito de Atamante, excepto en el escolio que estamos mencionando.

Por último, el erudito estadounidense cree que la transformación en aves es un elemento común a estos dos mitos, ya que la metamorfosis en pájaros y su eterno lamento como elementos conclusivos aparecen en la versión más primitiva de las historias narradas en el segundo grupo⁸⁹. Sin embargo, la única imagen de un pájaro en el mito de Atamante se ofrece exclusivamente en la *Odisea*, donde Ino-Leucótea se aparece a Odiseo en forma de petrel⁹⁰. La idea de Fonten-

⁸⁶ FONTENROSE (1948) 139.

⁸⁷ FONTENROSE (1948) 160.

⁸⁸ Piénsese, por ejemplo, en Plu., *Mor.* 267D-E, en donde claramente se lee que ἡ γὰρ Ἰνώ ζηλοτυπήσασα δούλην ἐπὶ τῷ ἀνδρὶ λέγεται περὶ τὸν υἱὸν ἐκμανῆναι (“en efecto, se cuenta que Ino, celosa de una esclava por su marido, cargó, airada, contra su hijo”).

⁸⁹ FONTENROSE (1948) 160.

⁹⁰ *Od.* 5,337 y 353. Es cierto que en *Ov., Met.* 4,542-562 se narra la metamorfosis en isménidas de las compañeras sidonias de Ino, hecho que no tiene ningún otro paralelo en las literaturas griega o la-

rose es muy interesante: la pena y el dolor, sobre todo femeninos —recuérdense los mencionados Ἴβοϋς ἄχη de Zenobio—, se relacionan directamente con la metamorfosis de uno o más personajes en aves. Sin embargo, insisto, este hecho no viene atestiguado en la literatura griega o latina, excepción hecha del mencionado pasaje homérico.

Volviendo al escolio a la obra de Luciano, podemos concluir que el punto principal que asocia uno y otro mito⁹¹ es el hecho de que la madre cocine a su propio hijo y después se lo ofrezca como comida al padre de la criatura. Es más, este hecho se considera un castigo en toda regla: la expresión ἡ Ἴνῶ παρέβαλεν αὐτῷ del escolio recuerda la locución que hemos mencionado anteriormente de Higino una vez que Procne se entera de la maldad cometida por su marido. Una característica principal en estos casos de tecnofagia, tal y como señala Halm-Tisserant, es que el padre debe comer en solitario la carne recién cocinada de su hijo⁹². En realidad, el hecho de comer sin compartir el alimento con nadie es una diferencia radical entre el acto criminal y el banquete sacrificial⁹³: un acto de semejante crueldad no puede ser comparado con el alegre festín que comparte la vida y la comida. Nótese, además, que tanto Ino como Procne saben perfectamente lo que hacen, lo que las distingue del crudelísimo acto de Ágave o de la Miníadas.

No obstante, no son pocos los rasgos que diferencian ambos relatos. En primer lugar, no estamos ante un delito de carácter sexual, como ocurre en el mito de Procne-Filomela. Es cierto que Ino está ἀγανακτήσασα, irritada con su marido por una falta que toca sus entrañas mismas (en el caso de Ino, su propio hijo; en el de Procne, su misma hermana), pero el motivo no posee, en principio, ningún carácter sexual⁹⁴. En segundo lugar, Ino no mata a Learco como Procne hace con Itis. Ino se lo encuentra ya muerto y es esta misma muerte la que le

tina y que responde, probablemente, a la invención de Ovidio. En todo caso, es un hecho marginal que no toca directamente el mito de Atamante.

⁹¹ Dejamos a un lado el mito de Tiestes-Atreo, en el que también se presenta la endofagia de un niño, porque las diferencias con el texto del escolio son más que significativas. Primero, la disputa ocurre entre dos hermanos y no entre marido y mujer. Segundo, no se mata y se da a comer al propio hijo, sino al sobrino carnal. Tercero, no se suele hablar de la muerte de un niño, sino de varios hijos de Tiestes. Cuarto, el cocinero es un hombre y no una mujer; de hecho, según HALM-TISSERANT (1983) 103, los relatos en los que es la mujer la que prepara la tecnofagia pertenecen a una época más reciente que los que narran el banquete de Tiestes. Quinto, en el mito de Tiestes no se da persecución alguna tras el abominable banquete caníbal.

⁹² Ovidio (*Met.* 6,648-649) insiste especialmente sobre este punto.

⁹³ Cf. HALM-TISSERANT (1983) 100.

⁹⁴ Sólo *lato sensu* se podría entender que Atamante ha matado la descendencia de la propia Ino, el fruto carnal de sus entrañas.

sugiere cómo le ha de repagar el daño infligido por su marido: él lo ha asaeteado, se supone que confundiendo con un ciervo en una cacería, como suele ser habitual en los testimonios de esta versión, y ella se lo sirve como un trofeo de caza. En tercer lugar, Procne y Filomela se convierten en pájaros de diversa especie, mientras que Ino y Melicertes serán honrados como divinidades marinas. Cabe invocar un testimonio muy antiguo de Ino como ave, según hemos visto anteriormente; sin embargo, no tenemos ninguna noticia que nos muestre a Melicertes transformado en ave. Es más, el mismo Tereo se convierte en todas las fuentes en una abubilla o en un gavilán; Atamante jamás será metamorfoseado en ave alguna.

La razón por la que el escoliasta —o, mejor dicho, el redactor de esta fuente— asimiló el mito de Atamante al de Procne-Filomela pudo ser la siguiente: la persecución de Atamante la pudo entender dicho autor como un ejemplo paralelo a la persecución de Tereo y supuso que el motivo en ambos casos era el mismo. A este hecho habría que añadirle dos nociones ulteriores que pudieron influir en el redactor de este texto, ya que eran ideas bastante populares de esta versión. Primero, el concepto más extendido de la muerte de Learco cazado como un ciervo, lo que le pudo sugerir a este anónimo redactor el consiguiente banquete con las piezas cobradas en la montería, como hemos referido poco antes. Segundo, la presencia de un caldero en esta versión aparece, con fines diversos, en el mismo Apolodoro, e incluso parece probable que se pueda remitir a Esquilo⁹⁵. El autor del escolio que estamos analizando pudo entender el caldero como un medio para cocinar, y este hecho también le acercó al mito de Procne-Filomela. No obstante, nos parece exagerado que Fontenrose⁹⁶ entienda que la mención del caldero para Melicertes sea un motivo de tecnofagia.

CONCLUSIONES

Llegamos a las conclusiones finales. Hemos visto que el mito de Atamante se ha asimilado a tres mitos distintos (Medea, Orfeo y Procne) según tres rasgos característicos de estas tres leyendas: el doble filicidio por parte de una madre llena de odio o de locura; la prohibición de volver la vista atrás y el hundimiento de Eurídice en el Mundo Inferior; el hecho de dar de comer al hijo muerto como un banquete maldito al padre de la criatura. Todos estos casos sirven para explicar

⁹⁵ Este fascinante tema del caldero en el mito de Atamante merece un artículo aparte por sí mismo.

⁹⁶ Cf. FONTENROSE (1948) 135.

un episodio del mito de Atamante que o bien no venía suficientemente motivado, o bien representaba un elemento muy peculiar de esta leyenda.

En la versión I-L-M del mito, Eurípides asemeja la figura de Ino a la de Medea para mostrar un *exemplum* de doble filicidio: Ino mata a sus dos hijos, cuyos nombres no vienen mencionados, y sirve de modelo a la feroz mujer de Jasón que está a punto de matar a sus dos vástagos como cruel venganza de su marido. La diferencia fundamental entre Ino y Medea estriba en el estado mental de ambas mujeres al actuar de un modo tan despiadado: Ino ha perdido la razón castigada por los dioses, Medea lleva a cabo su acción sin haber perdido en absoluto su juicio o su entendimiento. En la versión I-F-H del mito de Atamante, se ha utilizado la caída de Hele para motivarla según otra “caída” también famosa, la de Eurídice al Inframundo: así como la esposa de Orfeo cae a las profundidades del reino de Perséfone porque se ha incumplido el precepto que, en la mayor parte de las versiones, se ha dado a Orfeo — no mirar hacia atrás—, la hermana de Frixo cae a las profundidades de los mares al no ser ella misma fiel a la condición expuesta por el carnero. Por último, y de nuevo en la versión I-L-M del mito de Atamante, se ha justificado la persecución de Ino por parte de su marido gracias al mismo motivo que provocó la persecución de Procne y Filomela por parte de Tereo: la ingesta de su propio hijo. La diferencia fundamental entre ambos ejemplos radica en que Ino no mata a Learco como suele suceder en la leyenda de Procne y Filomela. Sin embargo, la motivación es en ambos casos parecida: la venganza por una fechoría imperdonable del marido, en el caso de Procne de carácter sexual, en el de Ino de naturaleza cruenta.

En definitiva, el mito de Atamante ha sufrido diversas relecturas a lo largo de los siglos y algunos autores han intentado acercar esta narración a otros relatos míticos también muy conocidos como son los de Medea, Orfeo y Procne.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AÉLION, R. (1983), *Euripide, héretier d'Eschyle*, vol. 1, París, Les Belles Lettres.
- BODE, G.H. (ed.) (1834), *Scriptores rerum mythicarum latini tres Romae nuper reperti*, Celle, Schulz.
- BÖMER, F. (1980), *P. Ovidius Naso. Metamorphosen. Kommentar. Buch X-XI*, Heidelberg, Winter.
- BURNETT, C.S.F. (1981), “A Note on the Origins of the Third Vatican Mythographer”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 44, 160-166.
- DAIN, P. (1995), *Mythographe du Vatican I. Traduction et commentaire*, Besançon, Presses Universitaires Franche-Comté.
- DAIN, P. (2005), *Mythographe du Vatican III. Traduction et commentaire*, Besançon, Presses Universitaires Franche-Comté.
- ELLIOTT, K.O.-J.P. ELDER (1947), “A Critical Edition of the Vatican Mythographers”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 78, 189-207.
- FARNELL, L.R. (1916), “Ino-Leukothea”, *JHS* 36, 36-44.

- FONTENROSE, J. (1948), "The Sorrows of Ino and Procne", *TAPhA* 79, 125-167.
- GANTZ, T. (1993), *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- GARFAGNINI, G.C. (1974), "Un *accessus* ad Apuleio e un nuovo codice del Terzo Mitografo Vaticano", *Studi Medievali* 17, 307-362.
- HALM-TISSERANT, M. (1993), *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Lettres.
- HERSHKOWITZ, D. (1998), *The Madness of Epic. Reading Insanity from Homer to Statius*, Oxford, Clarendon Press.
- HOSE, M. (1990), *Studien zum Chor bei Euripides*, vol. 1, Stuttgart, Teubner.
- HUNT, R.W. (1984), *The Schools and the Coister. The Life and Writings of Alexander Nequam (1157-1217)*, Oxford, Oxford University Press.
- JOUAN, F.-H. VAN LOOY (2000), *Euripide*, vol. 8, Par. 2, Paris, Les Belles Lettres.
- KRILL, R.M. (1979), "The Vatican Mythographers: Their Place in Ancient Mythography", *Manuscripta* 23, 173-177.
- MAI, A. (ed.) (1831), *Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum tomi*, Roma, Typ. Vaticanis.
- MCHARDY, F. (2005), "From Treacherous Wives to Murderous Mothers. Filicide in Tragic Fragments", en F. MCHARDY (ed.), *Lost Dramas of Classical Athens. Greek Tragic Fragments*, Exeter, University of Exeter Press, 129-150.
- NEWTON, R.M. (1985), "Ino in Euripides' *Medea*", *AJPh* 106.4, 496-502.
- PADEL, R. (1995), *Whom Gods Destroy. Elements of Greek and Tragic Madness*, Princeton, Princeton University Press.
- PAGE, D.L. (1938), *Euripides. Medea*, Oxford, Clarendon Press.
- PEPIN, R. (ed.) (2008), *The Vatican Mythographers. An English Translation*, Nueva York, Fordham University Press.
- RATHBORNE, E. (1943), "Master Alberic of London, *Mythographus tertius Vaticanus*", *Mediaeval and Renaissance Studies* 1, 35-38.
- RUIZ DE ELVIRA, A. (1995²), *Mitología Clásica*, Madrid, Gredos.
- SCARPI, P.-M.G. CIANI (1997³), *Apollodoro. I miti greci (Biblioteca)*, Milán, Mondadori.
- SEZNEC, J.- B.F. SESSIONS (1972²), *The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and its Place in Renaissance Humanism and Art*, Princeton, Princeton University Press.
- SJÖSTRÖM, H. (1968), "Magister Albericus Lundoniensis, *Mythographus tertius Vaticanus*", *Classica et Mediaevalia* 29, 249-264.
- SOUSSAN, A.-C. (2010), *La figure d'Athamas dans la mythologie gréco-latine*, Paris, Atelier National de Reproduction des Thèses.
- VALGIGLIO, E. (1966), *Il tema della morte in Euripide*, Turín, Loescher.
- WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, U. VON (1931), *Der Glaube der Hellenen*, vol. 1, Berlín, Weidmann.
- ZORZETTI, N.-J. BERLIOZ (eds.) (1995), *Le Premier Mythographe du Vatican*, Paris, Les Belles Lettres.