

# *Mitología e iniciaciones: el problema de los Argonautas*

MAR LLINARES GARCÍA

## RESUMEN

En este trabajo se estudia el mito del viaje de los Argonautas desde una perspectiva antropológica, tratando de demostrar que existe una relación entre este mito y los rasgos iniciáticos que perviven en la sociedad griega arcaica y clásica. Jasón aparece entonces como un joven en período de transición a la edad adulta que se prepara para ser miembro de pleno derecho de la comunidad.

## SUMMARY

In this work is studied the myth of Argonauts' travel through an anthropological view, in order to prove that there is a relationship between this myth and initiatic features surviving in archaic and classic Greek society. Jason appears now as a young man passing to manhood who prepares to be a citizen and a warrior.

El viaje de los Argonautas ha sido abordado hasta ahora por varios autores y desde distintos puntos de vista, pero hasta el momento no han sido puestos de manifiesto en él ciertos rasgos que podrían llevar a la conclusión de que en la aventura de Jasón en busca del Vellocino de oro se encuentran una serie de puntos que hacen pensar en un viaje de tipo iniciático<sup>1</sup>. Este

---

<sup>1</sup> A. Van Gennep, *Les rites de passage*, París, 1929, hace una distinción clara entre los distintos tipos de iniciaciones. Aquí, y por simple comodidad, se reservará la palabra «iniciación» para los ritos de paso a la edad adulta, mediante los que se adquiere la posición de miembro activo de la comunidad. Siempre que se utilice en otro sentido, se especificará claramente. Acerca de las iniciaciones, la bibliografía es muy extensa. Véanse a modo de ejemplo las obras siguientes: A. Van Gennep, *op. cit.*; R. Jaulin, *La mort sara*, París, 1971; H. Jeanmaire,

trabajo se sitúa dentro de aquéllos que tratan de rastrear en Grecia las huellas de antiguas instituciones iniciáticas que aparecen dispersas por cultos, ritos e instituciones de las épocas arcaica y clásica. A juzgar por los trabajos de A. Brelich y H. Jeanmaire, cada vez parece más evidente que en una antigua época de la cultura griega los sistemas de iniciación de los jóvenes tuvieron una considerable importancia.

La iniciación tiene fundamentalmente un carácter ritual, y su fin consiste en transformar la «materia prima»<sup>2</sup> en miembros responsables de la comunidad. Esta transformación con frecuencia es entendida como una muerte, que varía en su forma, su posición dentro del conjunto del ritual y en los elementos que asumen tal función. Pero es un hecho que puede comprobarse que en lo que normalmente se llaman «civilizaciones superiores» no se ha desarrollado, o mantenido, la institución iniciática. La organización social de las civilizaciones así denominadas es distinta a la tribal. Se trata de una organización de «Estado», que hace que una gran parte de la población no participe en la dirección de la comunidad. Aquí no tendría sentido una institución iniciática que preparase a *todos* los muchachos para la asunción de sus responsabilidades. Se han dado varias razones más para explicar este hecho<sup>3</sup>, pero lo que se puede comprobar es que las iniciaciones, en el sentido tribal del término en que se ha venido hablando hasta ahora, no tienen sitio en las civilizaciones superiores.

Entonces, si admitimos esto, ¿qué sentido tiene plantearse la existencia de instituciones iniciáticas en la Grecia antigua? El hecho innegable es que existen rituales y mitos griegos en los que se pueden observar los elementos que son frecuentes en los ritos iniciáticos. Explicárselos como «supervivencias» o «rémoras» no tiene sentido: si una institución o un ritual han perdido su función, no se conservan. Lo que habría que estudiar entonces es por qué una determinada sociedad, que ha cambiado, ha conservado ciertos elementos, y tratar de ver si éstos han adquirido un sentido distinto o unas nuevas funciones, a partir de un primitivo ritual de iniciación.

No obstante, existe una cierta dificultad a la hora de abordar este estudio. Los autores que han investigado la posible existencia de instituciones iniciáticas en la Grecia primitiva<sup>4</sup>, se han apoyado exclusivamente en rituales, que ciertamente tenían mitos explicativos o asociados, pero nunca sobre mitos en sí mismos.

Por lo tanto, para el análisis del mito de los Argonautas, habrá que partir de bases distintas y nuevas, realizando un análisis del mito para comprobar si en él se plasman las líneas estructurales amplias de una sociedad que conocía y practicaba rituales iniciáticos. Es decir, no vamos a tratar de deducir del

*Couroi et Courètes*, New York, 1975 (reimp.); M. Godelier, *La production des Grandes Hommes*, París, 1982; M. Eliade, *El chamanismo*, México, 1960; *Iniciaciones místicas*, Madrid, 1975.

<sup>2</sup> Los muchachos socialmente incapaces: A. Brelich, *Paidés e Parthenoi*, Roma, 1969, p. 33.

<sup>3</sup> A. Brelich, *Paidés...*, p. 47. No es cierto que la diferenciación de grupos dentro de una sociedad lleve consigo la imposibilidad de la existencia de una norma o de un ideal de sociedad únicos.

<sup>4</sup> A. Brelich, *Paidés e Parthenoi*; H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*.

mito de los Argonautas que existía un rito iniciático que suponía la reunión de un grupo de jóvenes para efectuar un viaje por mar en busca de algún objeto, sino «buscar principios estructurales en sentido amplio, principios de organización, y ver cómo funcionan»<sup>5</sup>.

El mito de Jasón y los Argonautas es un mito de viaje. El motivo del viaje aparece relacionado con los rituales de iniciación a varios niveles<sup>6</sup>. Este tema del viaje no está ausente de aquellos rituales que han absorbido las funciones de los primitivos ritos de iniciación. El caso de Delfos y otros lugares de culto apolíneo es muy claro: un joven debe ir a otro lugar y traer un objeto preciso para la fiesta<sup>7</sup>. El motivo del traslado también aparece en los rituales que las jóvenes atenienses efectuaban en el Brauron, lejos de la ciudad<sup>8</sup>.

Una vez aceptado el hecho de que existen en diversos cultos y fiestas griegas rasgos que nos conducen hacia un mundo iniciático, vamos a estudiar ahora dentro del mito de los Argonautas aquellos aspectos que, además de ser los más antiguos, como se tratará de demostrar, pueden constituir temas de carácter iniciático.

<sup>5</sup> J. C. Bermejo, *Introducción a la sociología del mito griego*, Madrid, 1979, p. 106.

<sup>6</sup> Así muchas veces el proceso de iniciación se concibe como un viaje al más allá (véase M. Eliade, *El chamanismo*, cap. IV) o a los infiernos. Este motivo está muy claro en las iniciaciones chamánicas. El futuro chamán debe efectuar un viaje extático a las regiones superiores y a las inferiores para conocer los secretos de curación de las enfermedades y el camino para acompañar a las almas al más allá (véase M. Eliade, *loc. cit.*). Este tema del viaje aparece también relacionado con rituales iniciáticos asociados al uso de sustancias alucinógenas, como la búsqueda del peyote (véase P. Furst, *Alucinógenos y cultura*, México, 1980, *passim*; G. Reichel-Dolmatoff, *El chamán y el jaguar*, México, 1978, *passim*). Algunos autores han querido demostrar el uso de sustancias alucinógenas en una cultura como la griega, y también relacionado con las iniciaciones, sobre todo en Eleusis (véase R. G. Wasson y otros, *The Road to Eleusis. Unveiling the Secret of the Mysteries*, New York, 1978; C. González Wagner, «Psicoactivos y religión en el mundo antiguo», *Gerión* 2, 1984, pp. 31-59).

Existen otras interpretaciones del tema mítico del viaje, que se pueden agrupar en: 1.º *psicoanalíticas*: véase P. Diel, *El simbolismo en la mitología griega*, Barcelona, 1976; J. Campbell, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, 1959; 2.º *formalistas*: véase V. Propp, *Las raíces históricas del cuento*, Madrid, 1974; *Morfología del cuento*, Madrid, 1974.

En cuanto a los rasgos de una posible institución iniciática en el campo concreto de la sociedad griega antigua, en la actualidad está perfectamente atestiguado que en una época sin determinar dentro del desarrollo de la cultura griega existieron rituales de tipo iniciático que se conservan en mitos, fiestas y cultos de las épocas arcaica y clásica (véase A. Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Antiquitas I, Bonn, 1961; *Paidés...*; H. Jeanmaire, *Couroi...*; «Un thème initiatique (?) sur un vase du Dypilon», *Mélanges G. Glotz*, Paris, 1931, pp. 438-491; P. Vidal-Naquet, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, Barcelona, 1983; Bernard Sergent, *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, Paris, 1984; R. B. Koehl, «The Chieftain Cup and a Hittite Rite of Passage», *JHS*, 1986, pp. 99-110; Charles Segal, *Pindar's Mythmaking. The Four Pythian Ode*, Princeton University Press, 1986, señala también el sentido iniciático de la figura de Jason, aunque la obra se centra en el análisis literario de la *Pítica*, IV).

El aspecto sagrado que estos ritos comportaban se fue concentrando en torno a cultos autónomos, y la organización social y política que adoptaron las ciudades griegas hizo que las instituciones iniciáticas de tipo primitivo dejasen de tener sentido, sufriendo una evolución hacia ritos públicos, que se relacionaron inmediatamente con los cultos de las divinidades, o bien poliadas, o bien aquellas otras cuya acción se situaba normalmente fuera de los límites de lo habitado. Sólo en Esparta se conserva claramente la institución iniciática de tipo primitivo, aunque también se vincula a los cultos ciudadanos.

<sup>7</sup> A. Brelich, *Paidés...*, pp. 387 ss.

<sup>8</sup> A. Brelich, *Paidés...*, pp. 229 ss.

## 1. LA COMPAÑÍA DE ARGONAUTAS

La empresa argonáutica se presenta como colectiva. Y sin embargo, hay ciertos hechos que hacen pensar más bien en un trabajo individual, el de Jasón, en el que los Argonautas son meros auxiliares, y a veces solamente acompañantes anónimos.

Para intentar dilucidar si debe hablarse de una cosa o de otra, pasaremos a examinar seguidamente las diferentes listas argonáuticas, su composición y características, con objeto de descubrir cuál de ellas puede ser la más antigua y qué criterios de composición sigue. Este paso se hace necesario, desde el punto de vista de nuestro trabajo, para averiguar si podría tratarse de una iniciación de tipo colectivo o individual.

Autores como F. Vian<sup>9</sup>, hablan de la existencia de un catálogo de Argonautas en los *Catálogos* o *Grandes Eeas* hesiódicas. No obstante, una vez examinados los fragmentos correspondientes a estas obras, creemos que ninguno de ellos puede considerarse una lista de participantes en la expedición. Solamente el fragmento 63 (M-W=escol. Ap. Rod., I, 45) señala que «ni Homero ni Hesíodo dicen que Ificlo haya sido compañero de viaje de los Argonautas». De ello se podría deducir que efectivamente Hesíodo había compuesto una lista de Argonautas, pero es una simple hipótesis. El fragmento 263, correspondiente al escolio a Apolonio, I, 1289, menciona el desembarco de Heracles, pero nada indica, en rigor, que no se trate de algún otro episodio protagonizado por el héroe que luego haya sido aprovechado por otros autores para sus Argonáuticas.

Teniendo esto en cuenta, la lista más antigua que poseemos es la que nos ofrece Píndaro en la IV oda *Pítica*, del 462 a. d. C. (vv. 170-185). Sólo da once nombres: Jasón, Orfeo, que acude por parte de Apolo<sup>10</sup>, Heracles, Cástor y Polideuces, hijos de Zeus<sup>11</sup>, Periclímeneo, del linaje de Poseidón<sup>12</sup>, Zetes y Calais, hijos de Bóreas, Mopso, el adivino, y Erito y Equión, hijos de Hermes.

Buscando algún criterio uniforme para explicar la formación de la lista y teniendo en cuenta tanto las relaciones de los personajes entre sí como

<sup>9</sup> Apolonio de Rodas, *Argonautique*, ed. F. Vian, trad. E. Delage, Paris, 1976, Introducción, p. XXIX.

<sup>10</sup> Los autores que han comentado esta lista sostienen que Orfeo aparece aquí como semidiós, hijo de Apolo, pero no está claro. Ver Seeliger, s. v. *Argonautai* en W. H. Roscher, *Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Hildesheim, 1978 (reimp.).

<sup>11</sup> En *Nemea* X, 79-84, Píndaro da una genealogía distinta para Cástor y Polideuces: Cástor sería hijo de Tindareo y Polideuces de Zeus. Es posible que recoja las tradiciones del lugar donde compone, puesto que en Hesíodo, frag. 24 (M-W)=escol. Píndaro *Nemea* X, 79, aparece la misma tradición que recoge la *Pítica* IV: los dos eran hijos de Zeus. Hay que recordar que ambos autores son beocios.

<sup>12</sup> Nos encontramos ante otra ambigüedad: ¿se trata de Periclímeneo, hijo de Poseidón, de Tebas, o de Periclímeneo, hijo de Neleo, de Pilos? Este era también del linaje de Poseidón. Dado que las genealogías de ambos parecen bien establecidas, se trataría del segundo. Los comentaristas normalmente lo tratan como semidiós, confundiéndolo con el primero. Ver Seeliger, s. v. *Argonautai*, en *Lexicon...*

sus distintas historias, los héroes pueden agruparse de la siguiente manera:

— *Participantes en la caza de Calidón*: Jasón; Cástor y Polideuces; Mopso.

— *Sólo conocidos como Argonautas*: Erito y Equión.

— *Relacionados con Heracles*: Periclímeno, muerto por el héroe, lo mismo que Zetes y Calais.

Queda aislado Orfeo.

La siguiente lista aparece ya en las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas, compuesta hacia mediados del siglo III a. d. C. (vv. 23-226). El catálogo es mucho más extenso, con cincuenta y cinco nombres:

— *Participantes en la caza de Calidón*: Jasón; Admeto; Eurición; Peleo y Telamón; Cástor y Polideuces; Linceo e Idas; Anceo, hijo de Licurgo; Meleagro; Acasto; Mopso; Iflico Testiada.

— *Padres de héroes de la guerra de Troya*: Peleo (Aquiles); Menecio (Patroclo); Ifito Naubólida (Esquedio y Epístrifo); Oileo (Ajax y Medonte); Telamón (Ajax); Anceo, hijo de Licurgo (Agapenor); Heracles (Tlepólemo); Ificlo Filácida (Protesialo y Podarces); Ameto (Eumelo); Corono (Leonteo); Nauplio (Palamedes).

— *Sólo conocidos como Argonautas*: Asterión, hijo de Cometa; Erito y Equión; Etálides; Euridamante; Eríbotos; Clitio; Butes; Tifis; Argo, hijo de Aréstor; Fliante; Idmón; Anfidamante; Asterio y Anfión, con esta genealogía (hijos de Hiperasio, de Pirene); Anceo, hijo de Poseidón; Eufemo; Ergino; Laoconte; Palemonio; Tálao, Areo y Leódoco.

— *Relacionados con Heracles*: Hilas; Corono, muerto por el héroe; Ifito, hijo de Eurito, muerto por Heracles; Periclímeno, muerto por el héroe; Cefeo, compañero en la expedición contra Lacedemonia; Augias, muerto por Heracles; Zetes y Calais, muertos por él.

— *Participantes en la guerra entre centauros y lapitas*: Polifemo; Falero.

De nuevo queda aislado Orfeo.

La siguiente lista nos la proporciona Diodoro (IV, 41), que señala que conoce cincuenta y cuatro nombres, pero sólo menciona los más famosos. Por ello, no se tendrá en cuenta a la hora de intentar establecer un criterio de formación de las listas. Únicamente señalaremos como novedad que aparece Atalanta.

En cuanto a la lista de Apolodoro (I, 9, 6) en la que aparecen cuarenta y cinco nombres, sólo se señalarán las diferencias con la lista anterior.

Las novedades con respecto al catálogo de Apolonio son las siguientes: Actor, hijo de Hipaso; Ceneo, hijo de Corono; Anfiarao, hijo de Oiclés; Laertes, hijo de Arcisio; Autólico, hijo de Hermes<sup>13</sup>; Atalanta, hija de Escoineo; Peante, hijo de Táumaco; Fano y Estáfilo, hijos de Dioniso; Argos, hijo de Frixo<sup>14</sup>; Eurialo, hijo de Mecisteo; Peneleo, hijo de Hipalmo; Leito,

<sup>13</sup> Posible confusión con Autólico, hijo de Deímaco, que en Apolonio, II, 942 ss., es recogido por los Argonautas en Asiria.

<sup>14</sup> Otra posible confusión con Argos, el constructor de la nave.

hijo de Aléctor; Ascálafo y Yálmemo, hijos de Ares; Teseo, hijo de Egeo:  
 — *Participantes en la caza de Calidón*: Teseo; Cefeo; Anfiarao; Atalanta.  
 Desaparecen Mopso y Eurición.

— *Padres de héroes de la guerra de Troya*: Laertes (Odiseo); Peante (Filoctetes).

Desaparecen Oileo e Ificlo Filácida.

— *Sólo conocidos como Argonautas*: Fano y Estáfilo; Erito; Actor con esta genealogía (hijo de Hipaso); Ceneo con esta genealogía (hijo de Corono); Argos con esta genealogía (hijo de Frixo).

Desaparecen Asterión, hijo de Cometa; Equión; Etálides; Corono; Euridamante; Eríbotas; Clitio e Ifito; Falero; Fliante; Hilas; Nauplio; Idmón; Anfidamante; Asterio y Anfión; Anceo; Laoconte; Canto.

Hay que señalar especialmente en este catálogo que aparezcan unidas dos generaciones, lo que indica su carácter erudito.

Valerio Flaco (*Argonáuticas*, I, 352 ss.) se basa claramente en Apolonio. De la lista que éste ofrece elimina a Corono; Euridamante; Eríbotas; Hilas; Anceo, hijo de Licurgo; Augias; Asterio, hijo de Hiperasio; Laoconte; Palemonio; Areo.

Y añade a Deucalión, hijo de Pela; Filoctetes, hijo de Peante; Tideo; Clímeno, hermano de Ificlo; Cafareo; Néstor. Deucalión, con esta genealogía, sólo aparece como Argonauta y en esta lista. Filoctetes participó en la guerra de Troya. Tideo, hijo de Eneo, participó en la expedición de los Siete contra Tebas, y es el padre de Ajax Tidida, participante en la guerra de Troya. Clímeno, con esta genealogía, sólo es conocido como Argonauta. Néstor era hijo de Neleo y participó en la guerra de Troya.

Por fin, la última lista que vamos a examinar es la que nos proporciona Higino en la *Fábula XIV*. A los nombres que ya hemos visto añade: Pirítoo, hijo de Ixión, de Tesalia; Foco y Príaso, hijos de Ceneo, de Magnesia; Eurimedonte, hijo de Dioniso, de Fliunte; Tersanon, hijo del Sol, de Andro; Hipálcimos, hijo de Pélope, de Pisis en el Peloponeso; Asclepio, hijo de Apolo, de Tricca; Neleo, hijo de Hipocoonte, de Pílos; Yolao, hijo de Ificlo, de Argos; Deucalión, hijo de Minos, de Creta.

De todas las tradiciones anteriores, suprime a: Canto; Tálao, Areo y Leódoco; Anfiarao; Laertes; Peante; Fano y Estáfilo; Eurialo; Peneleo; Leito; Ascálafo y Yálmemo; Tideo; Clímeno; Cafareo; Néstor.

En Higino se observa ya una cierta confusión en las genealogías. Aparecen además juntos padres e hijos: Menecio y Actor, Yolao e Ificlo.

— *Participantes en la caza de Calidón*: Deucalión.

— *Sólo conocidos como Argonautas*: Foco y Príaso, con esta genealogía.

— *Padres de héroes de la guerra de Troya*: Pirítoo (Polipeptes); Hipálcimos (Peneleo); Asclepio (Podalirio y Macaón); Neleo (Néstor).

Todavía poseemos otra lista más, la contenida en las denominadas *Argonáuticas órficas*, compuestas en el siglo IV d. d. C. y atribuidas a Orfeo<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> *Les Argonautiques d'Orphée*, ed. y trad. de Georges Dottin, París, 1930.

Debido a su tardía fecha, no se tendrá en cuenta; señalaremos solamente que se basa especialmente en la lista de Apolonio.

Una vez examinadas todas las listas completas que poseemos, hay que intentar dilucidar si existe algún criterio de formación a la hora de redactar los distintos catálogos argonáuticos.

Ya a primera vista se aprecia claramente que ninguno de los catálogos sigue un criterio homogéneo. Normalmente, la expedición se situaba una generación antes de la guerra de Troya, pero aquí aparecen héroes de esta guerra junto con los padres de otros participantes e incluso los propios. Junto a héroes conocidos solamente por su inclusión en una lista de Argonautas, aparecen otros como Heracles, que, a pesar de su prestigio, curiosamente no desempeña ningún papel en la leyenda, aunque los relatos tardíos<sup>16</sup> lo colocan como jefe de la expedición. Según el *Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, coinciden veintiocho nombres en todas las listas, pero este número se consigue, dejando aparte a Diodoro, eliminando la lista de Píndaro, sin dar para ello explicación alguna<sup>17</sup>.

Los Argonautas, ya desde Píndaro, son llamados Minios, porque según señala Apolonio (I, 230 ss.), la mayoría descendía de las hijas de Minia. Sin embargo, teniendo en cuenta todas las posibilidades y considerando en conjunto todos los nombres de las distintas listas, sólo Jasón, Periclímeno, Eufemo, Ificlo Filácida y su hermano Clímeno, Tálao, Areo y Leódoco y Néstor pueden considerarse descendientes de las hijas de Minia<sup>18</sup>.

A la vista entonces de las listas, queda claro que no existía una tradición firme con respecto a los Argonautas. Creemos poder concluir, en consecuencia, que: 1.º o bien se trataba de un viaje de un único héroe al que luego se le fueron dando compañeros, sea por la influencia de la épica contemporánea o por la adhesión de leyendas locales; o 2.º la expedición estaba formada por un conjunto de héroes, compañeros anónimos de la figura principal, a los que más tarde se les fueron dando nombres. No obstante, es claramente imposible llegar a una conclusión segura. Parece que el antiguo mito se ha transformado en una hazaña épica que reúne a una élite de héroes griegos, como la caza de Calidón o la guerra de Troya.

Con este punto de vista coincide L. Rademacher<sup>19</sup>, aunque sus conclusiones son distintas. Rademacher sostiene que las actuales Argonáuticas son el resultado de una fusión entre un primitivo poema argonáutico, es decir, un viaje colectivo de héroes cuyas aventuras se desarrollaban en el Oeste del Mediterráneo, y un poema que denomina Jasónida, en el que Jasón iba a buscar el Vellocino de Oro hacia el Este. Los argumentos en que basa sus conclusiones no parecen demasiado seguros; por ejemplo, le parece inconsistente el papel que Jasón desempeña en los episodios que, según él, se

<sup>16</sup> Antonino Liberal, *Met.* XXVI; Diodoro, IV, 41; Dionisio en Apolodoro, I, 9, 16.

<sup>17</sup> Ver Seeliger, s. v. *Argonautai* en *Lexicon...*

<sup>18</sup> Ver Tübner, s. v. *Minyas* en *Lexicon...*

<sup>19</sup> *Mythos und Sage bei den Griechen*, Wien, 1943 (2.ª ed.), pp. 224-225.

desarrollan en el Oeste<sup>20</sup>. El punto de unión de ambos relatos estaría a su parecer, en Ea: existirían dos ciudades con este nombre, una al Este y otra al Oeste<sup>21</sup>. Su hipótesis, además de ser indemostrable, no está fundada más que en argumentos vagos.

A pesar de nuestras conclusiones, y como sea que algunos autores han tratado las figuras argonáuticas, pasaremos a examinar algunos de sus resultados.

K. Meuli, en *Odyssee und Argonautika*<sup>22</sup>, luego de señalar que el mito ya ha sufrido una larga elaboración cuando aparece la primera lista de participantes, llama la atención sobre el hecho de que aparezcan héroes con cualidades maravillosas: Periclimeno podía adoptar la forma que deseara, Eufemo corría sobre las olas del mar, Linceo poseía la vista más aguda de entre todos los mortales... La conclusión a la que le llevan todas estas especiales características es que se trata del motivo, muy conocido en el cuento popular, de los ayudantes mágicos. Pero se encuentra entonces ante un problema: los supuestos ayudantes de mágicos poderes no intervienen en la acción. La solución que adopta este autor<sup>23</sup> es que el relato se ha desarrollado de tal forma que las tareas de los ayudantes especializados han sido asumidas por otro personaje del cuento, la hija del rey, Medea en este caso<sup>24</sup>.

En apoyo de sus afirmaciones sobre los ayudantes mágicos, K. Meuli llega a relacionar la leyenda de los Argonautas con cuentos o fábulas en los que los hombres de poderes maravillosos han sido sustituidos por animales. Ello se deduciría de los nombres de algunos de los héroes: Linceo (lince), Coronó (corneja)...<sup>25</sup>.

R. Roux, por su parte<sup>26</sup>, señala que la compañía argonáutica se relaciona con toda una concepción primitiva de las instituciones de jóvenes cuyas supervivencias rituales, en época histórica, estaban ligadas a maestros de jóvenes como Heracles, Teseo, Yolao o Jasón<sup>27</sup>. La constante protección que Apolo y Artemis ejercen sobre los compañeros se conforma como un

<sup>20</sup> L. Rademacher, *op. cit.*, pp. 217, 218, 222 y ss. En el apartado dedicado al viaje se discutirá el hecho de la colocación apriorística del viaje en un punto concreto.

<sup>21</sup> L. Rademacher, *op. cit.*, p. 223.

<sup>22</sup> K. Meuli, *Odyssee und Argonautika*, Utrecht, 1974 (reimp.).

<sup>23</sup> K. Meuli, *op. cit.*, p. 6.

<sup>24</sup> L. Rademacher, *op. cit.*, p. 202, no está de acuerdo con la opinión de Meuli, y señala que la leyenda no es un cuento de ayudantes mágicos. Para este autor, los héroes Argonautas pertenecen a dos tipos: los que fueron incluidos por honor (p. 209), y otros que sólo aparecen como Argonautas y que son enigmáticos para nosotros, pero que «pertenecen posiblemente a la situación más antigua» (p. 194). Para él está claro que los compañeros de Jasón no son ayudantes mágicos de tipo folklórico porque «el cuento conoce el auténtico servidor, sea un animal, un ser humano o un espíritu, que trabaja para su señor, le allana el camino con astucia o poderes maravillosos» (p. 212), mientras que el héroe de la leyenda «arriesga su vida por la razón (...), combate el mal en todas sus formas y ampara a los perseguidos» (p. 212). Estos argumentos para diferenciar dos clases de personajes no son demasiado consistentes, puesto que se basan en proyectar sobre las leyendas clásicas la concepción del héroe-caballero de la cultura occidental.

<sup>25</sup> K. Meuli, *op. cit.*, pp. 11-15.

<sup>26</sup> R. Roux, *Le problème des Argonautes*, Paris, 1949.

<sup>27</sup> R. Roux, *op. cit.*, cap. III.

elemento de formación religiosa y real que concierne a una juventud de *élite*. «Los Argonautas son los jóvenes en iniciación real»<sup>28</sup>.

R. Roux sitúa el relato en un nebuloso mundo «protoaqueo» y «egeo», absolutamente indefinido, del que los Argonautas serían los más altos representantes, una especie de «caballeros de la Tabla Redonda»<sup>29</sup> de los tiempos más primitivos de la historia del Egeo. «Venidos de todos los horizontes y medios del mundo egeo (...) los Argonautas (...) se presentan como elementos de una sociedad (...) donde la realeza, la magia, la adivinación, la música, los ritos que calman el mar y los que fecundan la tierra, las iniciaciones..., eran otros tantos poderes que se reparten la formación de cuadros y *élites*»<sup>30</sup>.

A pesar de que algunas afirmaciones de R. Roux, como aquélla de que se trata de jóvenes en proceso de iniciación, pueden coincidir con el planteamiento inicial de nuestro trabajo, hay ciertas consideraciones que se podrían hacer acerca de su obra. En primer lugar, habla de un confuso concepto de iniciación, no precisado en ninguna parte, pero que más bien se entiende en un sentido místico. Por otra parte, a pesar de afirmar que se trata de jóvenes reyes, cuando trate detalladamente las figuras argonáuticas<sup>31</sup>, sus preocupaciones se orientarán más hacia sus características particulares que a buscar una fundamentación común de su inclusión en una lista argonáutica. Para él, el rasgo que da unidad a los Argonautas es «el inmenso dominio de la civilización minia y minoica»<sup>32</sup> en el Egeo. El calificativo de eólicas es complementario de minoico. «Las dos palabras designan una cierta hegemonía real, y la dominación egea de los Aiolaras, observada por los hititas, parece designar la de los eólicas»<sup>33</sup>. El título de Minios les vendría de que todos estaban ligados por sus ascendientes maternos (ya hemos visto que no es así; ver *supra*, n. 18). Este sería, para Roux, un signo claro de que el tiempo de los Argonautas conocía todavía una civilización matriarcal.

El estudio que hace este autor de las figuras argonáuticas no está precedido de un análisis detallado de las listas, para intentar esbozar, al menos, una lista originaria o arcaica. Se limita a destacar las cualidades personales de aquéllos que le interesan especialmente. Sus conclusiones son del estilo de que Eufemo, el más rápido de los hombres (Ap. Rod., I, 179), aporta «preciosos testimonios de tiempos pasados, y representa un eslabón notable entre la época argonáutica y la civilización egea»<sup>34</sup>. Su obra se inscribe dentro del concepto panegeo que se desarrolló a partir de *The Palace of Minos* de A. Evans, y cuyo mejor exponente en Francia sería G. Glotz,

<sup>28</sup> *Idem.*, *ibid.*, p. 173.

<sup>29</sup> R. Roux, *op. cit.*, p. 178.

<sup>30</sup> R. Roux, *op. cit.*, p. 242.

<sup>31</sup> *Idem.*, *ibid.*, cap. IV. No hace un estudio crítico de los catálogos, sino que los trata como un conjunto.

<sup>32</sup> R. Roux, *op. cit.*, p. 195.

<sup>33</sup> R. Roux, *op. cit.*, pp. 195-196.

<sup>34</sup> R. Roux, *op. cit.*, p. 202.

que en la actualidad resulta insostenible, aparte de su concepción de la leyenda y el mito como testimonios de tiempos históricos remotos.

Jack Lindsay, por su parte, sólo presta atención a dos personajes argonáuticos, Ascálafo, que sólo aparece en Apolodoro, y Corono<sup>35</sup>. Confundiendo el Ascálafo Argonauta, hijo de Ares, con otro personaje del mismo nombre, hijo de Aqueronte, llega a la conclusión de que se trata de un personaje que revela los secretos de los dioses<sup>36</sup>, lo que lo haría especialmente indicado para un viaje al más allá. Corono, «la lechuzca», hijo de Ceneo, desafiador de los dioses, sería, «en una versión primitiva ...) un pájaro guía»<sup>37</sup>.

Teniendo en cuenta el planteamiento de nuestro trabajo, resulta imposible determinar si el grupo de héroes puede ser tratado como un conjunto de jóvenes que se inician al mismo tiempo. Ciertamente, en las versiones conservadas ya no está presente el concepto de iniciación. Cuando Apolonio denomina *néoi* a los héroes que forman la expedición, seguramente no quiere decir jóvenes. En efecto, en su lista aparecen héroes de todas las edades, y alguno es definido ya como de miembros «pesados» (Polifemo, en I, 43) o «viejo» (Laoconte, en I, 94). Sin duda, el término está tomado de una época en la que la leyenda consideraba a los compañeros de Jasón como *kouroi*, jóvenes de la misma clase de edad.

Por todo ello, y teniendo en cuenta que sólo Jasón interviene en la consecución del Vello cino, el estudio se va a centrar de ahora en adelante en su figura, para intentar comprobar si efectivamente se trata de un joven en proceso de iniciación.

## 2. EL VIAJE

Tras revisar las listas de participantes en el viaje, el paso siguiente será estudiar el propio recorrido. Antes de nada, hay que señalar que los viajes iniciáticos no tienen porque ser realistas, ni desarrollarse en un marco geográfico real, hasta que por la evolución, literaria en este caso, que el relato mítico pueda sufrir, se tiende a situarlo en lugares conocidos o reconocibles.

Desde el momento en que el viaje de los Argonautas se inscribe en un marco geográfico real<sup>38</sup>, se convierte en un pretexto para la descripción de una serie de aventuras y episodios que pasan al primer plano.

<sup>35</sup> Jack Lindsay, *The Clashing Rocks*, London, 1975.

<sup>36</sup> Había descubierto a Hades que Perséfone había comido de la granada.

<sup>37</sup> Jack Lindsay, *op. cit.*, p. 62. También se puede mencionar un curiosísimo libro de J. Maynadé, *Orfeo y la ciclica expedición de los Argonautas*, México, 1967, que pone en relación el viaje de los Argonautas con el inicio de la era astrológica de Aries. Para esta autora, los Argonautas «tenían por lo común grandes ojos azules, tez rosada y cabellera abundosa de matices dorados», y pretendían instituir el ideal de vida de su país «de acuerdo con la característica del signo naciente» (p. 41).

<sup>38</sup> Desde Eumelo, que en su *Corintiaca* es el primero en situar Ea en la Cólquide, en el fondo del mar Negro.

En un principio, al menos desde el momento en que poseemos fuentes escritas, el viaje se sitúa dentro de un mundo mítico, y tiene como meta un lugar situado a la orilla del Océano, o dentro de él<sup>39</sup>. Hesíodo (frag. 241 [M-W]=escol. Ap. Rod., IV, 259) dice que el regreso se hace por el Océano, y Estrabón (I, 2, 38 y I, 2, 40) señala que Homero es fiel a la Historia cuando menciona a Jasón, Eetes, etc., mientras que añade elementos imaginarios al colocar en el Océano la navegación de la *Argo*. Del mismo modo, Mimnermo (frag. 11 Adrados) coloca la «villa de Eetes» a orillas del Océano.

La meta del viaje, en un principio, era Ea, es decir, «la tierra» o «el país», sin indicación de localización concreta. El Océano rodeaba toda la Tierra, por lo que la confusión en la dirección no es nada extraña. Los mismos autores que han tratado el tema han entrado en la discusión de si Ea, el país de Eetes, y Eea, el país de Circe, son o no un desdoblamiento del mismo lugar. En realidad, se trata de lugares simétricos<sup>40</sup>, cada uno de ellos colocado en uno de los extremos del mundo, y relacionados con el Poniente y el Levante, cosa lógica si tenemos en cuenta que los gobernantes de ambos lugares son hermanos e hijos de Helios. Puesto que normalmente y ya desde la Antigüedad la isla de Circe se coloca en Occidente, era lógico que el país simétrico, la tierra de Ea, se colocase en el Este. No obstante, Homero (*Od.*, XII, 3-4) sitúa en la morada de Circe la casa de la Aurora y del amanecer. Parece claro entonces que el viaje se coloca en un universo mítico donde la orientación no tiene el mismo sentido que en el mundo real.

La posterior localización de la meta del viaje de los Argonautas en el mar Negro puede deberse a varias razones. Por un lado, se trataría de un mar de difícil acceso<sup>41</sup>. Estrabón (I, 2, 10), señala que el Ponto Euxino estaba tan lejano que era considerado como otro Océano. No faltan autores<sup>42</sup> que consideran que algunas ciudades, como Mileto, pudieron apropiarse de una leyenda tan conocida para glorificar su expansión colonial<sup>43</sup>.

En realidad, conocer el motivo por el cual una expedición hacia el extremo del mundo se coloca en un lugar determinado, en este caso la Cólquide, no tiene demasiada importancia. En cierto modo, esta colocación es lógica, ya que un viaje hacia el lugar donde descansan los rayos del Sol (Mimnermo, frag. 11 Adrados), normalmente se entiende como un viaje en

<sup>39</sup> El Océano era un río circular que rodeaba el mundo. Ya Albin Lesky, *Thalatta*, Wien, 1947, señala que «la meta originaria de la aventura... era Ea, un lugar puramente mítico fuera del mundo conocido, que puede estar situada en el extremo Oeste o Este» (p. 61).

<sup>40</sup> Sobre pueblos paralelos y opuestos, ver W. A. Heidel, *The Frame of ancient Greek Maps*, Baltimore, 1937. Por su parte, Alain Ballabriga, *Le souie et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce Archaique*, Paris, 1986, señala que en el pensamiento y la poesía arcaicos el Este o el Oeste se confunden, hasta el punto de hacerse equivalentes. Por ello una ruta en una de estas direcciones puede transformarse en su contraria.

<sup>41</sup> Ver Rhys Carpenter, «The Greek penetration of the Black See», *American Journal of Archaeology*, III, 1, 1948, pp. 1-10; A. J. Graham, «The colonial expansion of Greece», *The Cambridge Ancient History*, III, 3, 1982, pp. 83-159, no está de acuerdo.

<sup>42</sup> R. Dion, *Aspects politiques de la géographie antique*, Paris, 1977.

<sup>43</sup> Sobre Mileto como potencia colonizadora en el Ponto, ver A. J. Graham, «The colonial expansion...».

dirección a Oriente. Podría seguir discutiéndose la orientación, si tenemos en cuenta un pasaje de Platón (*Político*, 269a; ver también Herodoto, II, 142) en el que se habla de un cambio en el movimiento de los astros, pero no tendría un interés primordial para nuestro trabajo<sup>44</sup>.

La colocación del viaje de la *Argo* en un universo mítico se ve reforzada por el episodio del paso de las Simplégades, de las Rocas Chocantes, también denominadas Cianeas. Este hecho normalmente es visto como el claro reflejo en el mito de la dificultad que suponía para los barcos griegos el franquear las corrientes del Bósforo, según aquéllos que defienden una interpretación historicista del mito<sup>45</sup>. El propio Rhys Carpenter que sostiene que el Bósforo fue inaccesible a los barcos griegos hasta el siglo VII<sup>46</sup>, reconoce que el motivo de las puertas que se cierran es independiente de la posible dificultad de acceso al mar Negro por el estrecho del Bósforo.

El tema del paso peligroso es muy común en el folklore: el héroe debe atravesar un puente que es el filo de una espada, una selva de árboles que lo atacan, etc. Pero también, y esto es lo que nos interesa en este momento, aparece relacionado con las iniciaciones de distinto género. Y concretamente es muy abundante la mención del paso al mundo mítico, al mundo del espíritu a través de una hendidura, una puerta, un umbral, que permanece

---

<sup>44</sup> Autores como R. Dion, *Aspects politiques...* sostienen que Mímnermo (frag. 11 Adrados) colocaba la Cólquide en el Oeste. F. Vian en Apolonio de Rodas, *Argonautiques*, Introducción, p. XXVII, afirma que está claro que la navegación de la *Argo* se sitúa en una geografía mítica.

Recientemente Pietro Janni, *La Mappa e il Periplo. Cartografia antica e spazio odologico*, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata, 19, 1984, ha puesto de manifiesto cómo en la Antigüedad clásica no existió una auténtica concepción del mapa; es decir, que no existía la posibilidad de representar bidimensionalmente el espacio sobre un sistema de coordenadas matemáticas, expresadas mediante un entramado de meridianos y paralelos. En la Antigüedad clásica predomina la concepción del periplo sobre la del mapa. El periplo, al contrario que el mapa, se basa en una concepción unidimensional del espacio, ya que en él lo único que interesa es la representación del espacio recorrido, del camino, representación que se lleva naturalmente a cabo mediante el uso de una sola línea. Los errores y las características de la cartografía antigua se explican, según este autor, si utilizamos la noción de espacio odológico, un espacio unidimensional que no posee propiedades métricas, como el de la geometría de Euclides, sino únicamente topológicas, es decir, que lo que interesa en él sea, por ejemplo, si dos puntos se sitúan en un espacio abierto o cerrado, si el recorrido de A a B es equivalente del de B a A, lo que no ocurre en una ruta marina, puesto que las corrientes y los vientos nunca fluirán en el mismo sentido a la ida que a la vuelta. Si tenemos todo ello en cuenta y consideramos los auténticos mapas antiguos, es decir, aquéllos que describen recorridos geográficos reales —no imaginarios, como los del mito—, como imprecisos itinerarios, veremos que no posee sentido alguno tratar de localizar en el terreno los viajes míticos, ya que, si seguimos la concepción del espacio odológico, propia de la cartografía y el pensamiento antiguos, necesitaríamos suponer que todos los acontecimientos sucedidos en los viajes debieron haber sido reales, puesto que un periplo no es más que la descripción de los acontecimientos que visualmente van ocurriendo en el transcurso de un viaje. Renunciar pues a las localizaciones de acontecimientos míticos es una condición *sine qua non* de su análisis, puesto que la postura contraria implica la creencia en la realidad del mito al menos en uno de sus aspectos, lo que supone descontextualizarlo de su auténtico mundo, que es el de los acontecimientos imaginarios.

<sup>45</sup> R. Dion, *Aspects politiques...*; R. Seanc, «Le retour des Argonautes d'après las 'Argonautiques' d'Apollonios de Rhodes», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, (LH), XXIV, 1965, pp. 447-476.

<sup>46</sup> R. Carpenter, «The Greek penetration...».

abierto sólo durante un instante, o que se abre y se cierra con gran rapidez<sup>47</sup>.

Dentro de las aventuras de la *Argo* volvemos a encontrarnos con el episodio del paso peligroso. En la *Odisea* (XII, 59 ss.), Circe explica a Odiseo los peligros a los que debe enfrentarse, teniendo que escoger entre Escila y Caribdis y las rocas Eperefeas, que los dioses llaman Planctai. Las dos rocas, de las cuales la primera no deja pasar a los pájaros, ni siquiera a las palomas que llevan la ambrosía a Zeus, y la segunda no permite que la franqueen los barcos, sólo fueron superadas por la *Argo*, con la ayuda de Hera. Por lo general, este episodio es visto como un desdoblamiento del paso de las Simplégades, basándose en la colocación junto a la isla de Circe, que a su vez es un desdoblamiento de Eetes<sup>48</sup>. Estos autores no tienen en cuenta las claras diferencias que existen entre los dos pasajes. En primer lugar, las Planctai funcionan independientemente, mientras que las Simplégades chocan entre sí. Por otra parte, las rocas Cianeas quedaron fijas cuando la *Argo* pasó entre ellas, cosa que en absoluto sucede en la *Odisea*. Ciertamente, se trata del mismo motivo; incluso es posible que, efectivamente, un episodio sea un desdoblamiento del otro. Pero no carece de sentido. Si entendemos el paso de las Simplégades como un acceso al mundo mítico, al más allá, el paso de las Planctai puede constituir perfectamente la salida. Las palomas que llevan la ambrosía a Zeus proceden del Océano<sup>49</sup>, del mismo lugar que la *Argo*, y las rocas les impiden la salida. ¿No podría ser entonces la puerta que lleva del mundo mítico al universo cotidiano, con el mismo peligro que la vía de entrada?<sup>50</sup> El mayor obstáculo que los distintos autores encuentran a la hora de considerar los dos episodios como diferentes, aunque no independientes, es el de la localización. En efecto, ¿qué hace la *Argo* en el Mediterráneo occidental? Autores como Rademacher solucionan este problema señalando la existencia de dos poemas unidos, una *Argonáutica* antigua, a la que pertenecerían los episodios colocados en el Oeste, y una *Jasónida* cuya acción discurriría en el Este<sup>51</sup>. Esta visión es extraordinariamente limitada. Deriva

<sup>47</sup> M. Eliade, *Iniciaciones místicas*, pp. 109 ss.; en la búsqueda ritual del peyote, los indios de Sierra Madre deben recorrer un largo camino y finalmente superar el umbral de las Nubes Estrepitosas, que separa el mundo ordinario del no-ordinario (v. P. Furst, *op. cit.*, p. 210). Los chamanes *warao* de Venezuela efectúan un largo viaje hasta el fin del universo, por un largo camino lleno de peligros, y sólo llegan hasta el espíritu supremo tras haber superado el obstáculo final: varias puertas que se cierran con estrépito (ver P. Furst, *op. cit.*, p. 69). Entre los chamanes *wiradjuni* de Australia, el poder chamánico es otorgado por el ser supremo. El candidato, después de haber efectuado un descenso al mundo inferior, debe acceder a las regiones superiores, lo que es difícil y peligroso. Es preciso entrar en un parpadeo antes de que las puertas se cierren (ver M. Eliade, *El chamanismo*, pp. 370 ss.).

<sup>48</sup> K. Meuli, *Odyssee und...*, cap. II, confunde claramente ambos episodios, al afirmar que, tras el paso de la *Argo*, las Rocas Errantes quedaron fijas, lo que corresponde a las Simplégades.

<sup>49</sup> G. Dumézil, *Le festin d'immortalité*, Paris, 1924, recoge en la página 90 los testimonios griegos sobre el origen de la ambrosía: Higino, *Fáb.* CLXXXII y *Poet. astr.*, I, 2, y un fragmento de la poetisa Moirô en Ateneo, 491b. Ambrosía sería la hija de Océano o de la oceánide Pleioné, y según el fragmento de la poetisa, las palomas que llevaban la ambrosía a Zeus niño en Creta la traían de las corrientes del Océano.

<sup>50</sup> En Apolonio, IV, 865 ss., el motivo es distinto. Se trata de rocas que flotan en el mar, sin rumbo fijo.

<sup>51</sup> Ver Rademacher, *op. cit.*, pp. 218, 220 y 222.

de la idea, ya antigua, de que las navegaciones de Odiseo tienen lugar en el Mediterráneo occidental. Algún autor incluso sostiene que las Rocas Errantes son las islas Lípari<sup>52</sup>.

Es posible que, efectivamente, se trate del mismo episodio que, al relacionarse la leyenda con el Bósforo, fuese traspasado allí. Pero parece bastante claro que las características de las rocas son distintas, y que están colocadas en lugares simétricos: unas, las Simplégades, a la entrada del mundo mítico; otras, las Planctai, a la salida. El cambio que supone que Apolonio hable de Rocas Errantes junto a la isla de Circe, de escollos múltiples que la nave debía salvar, puede deberse a los conocimientos geográficos de la época. Incluso es posible que, en efecto, Apolonio se haya inspirado en las islas Lípari, teniendo en cuenta que normalmente la isla de Circe ya se colocaba cerca de Sicilia. Pero admitir esto *a priori* significa no hacer un estudio profundo de las fuentes para intentar al menos acercarse lo más posible al estadio más antiguo del mito. Teniendo en cuenta el carácter erudito del poema de Apolonio, no es extraño que su descripción se diferencie de la de la *Odisea*, cuya acción se inscribe por completo en una geografía mítica.

Las aventuras que tienen lugar durante el viaje se van multiplicando a medida que pasa el tiempo. Sin duda, los diversos poetas han ido incorporando al viaje argonáutico sucesos procedentes de otros ciclos o leyendas locales, que se ennoblecían al ser relacionadas con un hecho tan famoso.

Hesíodo (fragtos. 150, 151, 156, 157, 254 M-W) menciona a Fineo, el adivino ciego que en Apolonio (III, 176 ss.) indica el camino y las pruebas que esperan a los viajeros, y habla de su salvación gracias a los Boréadas, que expulsaron a las Harpías que envenenaban su comida, castigo que los dioses le habían enviado por un motivo que no está excesivamente claro<sup>53</sup>. Pero, aunque Zetes y Calais, Argonautas en todos los catálogos conocidos, intervienen en la acción, este episodio aparece más bien ligado al ciclo de Frixo. Así, Hesíodo (fragtos. 157 y 254 M-W) señala que Fineo se quedó ciego por haber enseñado a Frixo el camino de la Cólquide. En ningún momento hace mención de la condición de Argonautas de Zetes y Calais. Píndaro, por su parte (*Pit.* IV, 208 ss.), no hace en absoluto mención de Fineo cuando narra el episodio de las Simplégades. Si el adivino era el que mostraba el camino, hubiera sido imprescindible su aparición. Sin embargo, recientemente Mata Vojatzí<sup>54</sup> ha publicado un fragmento de cerámica inédito que se refiere a este episodio. Se trata de un fragmento de una cratera de columnas corintia de c. 575 a. d. C., en el que aparecen Jasón, Fineo, Idaia,

<sup>52</sup> E. Bérard, *Nausicaa et le retour d'Ulysse*, citado en R. Roux, *Le problème...*, p. 22; R. Senac, «Le retour des Argonautes...», p. 460, las coloca en el estrecho de Mesina; ver también Rademacher, *op. cit.*, p. 219.

<sup>53</sup> Por haber preferido una larga vida a la vista. O bien por aprovechar sus dones proféticos para revelar a los hombres los secretos de los dioses; otra variante señala que el castigo de Fineo provenía de que había cegado a sus hijos influido por su segunda esposa.

<sup>54</sup> Mata Vojatzí, *Frühe Argonautenbilder*, Würzburg, 1982, pp. 80 ss. Ilustraciones 6-10.

Cástor y Polideuces. Jasón aparece tapando los ojos de Fineo con las manos, lo que el autor interpreta como un acto de curación, lo que Jasón podría hacer al ser la iátrica una de las enseñanzas de su maestro Quirón. El propio Vojatzi señala que podría ser una tradición corintia. Debido a su estado fragmentario, no podemos saber si aparecen Zetes y Calais, que están relacionados muy estrechamente con este episodio. Teniendo en cuenta que ésta es la primera interpretación que se ofrece del fragmento y la propia opinión del comentarista, que lo considera como perteneciente a una tradición local, y advirtiendo además que este episodio no influye en el desarrollo de los acontecimientos, lo que permite que Píndaro no lo considere, no será sometido aquí a un estudio detallado.

No sucede lo mismo con el episodio que tiene lugar en la isla de Lemnos. Las mujeres lemnias habían dado muerte a todos los habitantes del sexo masculino de la isla. Homero (*Il.*, VII, 467 ss.; XXI, 41 ss.; XXIII, 746 ss.) conoce a Euneo, hijo de Jasón y de la reina Hipsípila, que proporciona vino a las naves aqueas durante la guerra de Troya, aunque no participa en ella. Los Argonautas, al llegar a Lemnos, se unieron con las mujeres de la isla, dando lugar a la reaparición del sexo masculino sobre ella.

Las lemnias, castigadas por Afrodita, a la que habían olvidado en los sacrificios, se ven afectadas por un olor desagradable. Sus maridos, repelidos por él, toman como concubinas a unas esclavas tracias y abandonan a sus esposas. Es entonces cuando éstas, en una sola noche, degüellan a todos los hombres.

La segunda parte del mito de las lemnias se inicia con la aparición de los Argonautas ante la isla. Las lemnias los reciben armadas. Un heraldo convence a Hipsípila para que les deje pasar la noche en la isla (*Ap. Rod.*, I, 640 ss.), y las mujeres, reunidas en asamblea, deciden enviarles provisiones y vino, a condición de que se mantengan alejados de la ciudad. Es entonces cuando, a propuesta de la nodriza de Hipsípila, las lemnias deciden acogerlos y unirse con ellos (*Ap. Rod.*, I, 680 ss.; Píndaro, *Pít.* IV 254 ss.). Se restablecen entonces los sacrificios y la vida normal de las mujeres lemnias como esposas.

M. Detienne, recogiendo un ritual que recordaba el crimen de las lemnias contra sus maridos<sup>55</sup>, señala que la extinción del fuego en Lemnos, durante un período de purificación en el que las mujeres permanecían separadas de sus maridos, supone la abolición de la vida normal, a la que sucede «la renovación de la vida a través del matrimonio colectivo entre lemnias y Argonautas»<sup>56</sup>, en el plano del mito, y la aparición del fuego nuevo procedente del Delos en el plano del ritual.

G. Dumézil<sup>57</sup> sostiene que el rito de la extinción y renovación del fuego en Lemnos forma parte de una fiesta de renovación de la vida humana,

<sup>55</sup> M. Detienne, *Los jardines de Adonis*, Madrid, 1983, p. 184.

<sup>56</sup> *Idem, ibid.*, p. 184.

<sup>57</sup> G. Dumézil, *Le crime des Lemniennes*, París, 1924, *passim*.

animal y vegetal, donde los Argonautas representarían en el mito el papel de «jóvenes casados»<sup>58</sup>.

En las fiestas de renovación de las distintas ciudades griegas —Carneas, Panateneas<sup>59</sup>—, los jóvenes que habían concluido su período de educación para la vida ciudadana ocupaban una destacada posición. Esta participación de los jóvenes es una trasposición en el plano del rito y del culto de la conclusión del período iniciático.

Si el rito de renovación del fuego que tenía lugar en Lemnos puede equipararse a los ritos de las Panateneas y las Carneas, y si este rito es el «recuerdo» del crimen de las lemnias, podría considerarse la posibilidad de que los Argonautas tengan en el mito el mismo papel que los jóvenes espartanos y atenienses representaban en las fiestas ciudadanas: su participación reforzaba el carácter de renovación de la vida. No obstante, esto es una mera hipótesis que habría que seguir desarrollando para poder llegar a una conclusión más firme, lo que nos desviaría en exceso de la línea a seguir en este trabajo.

Tras llegar al país de Eetes y conseguir el Vellochino, Jasón y sus compañeros emprenden el regreso. Los itinerarios según los distintos autores se encuentran recogidos en tres textos: escolios a Apolonio; IV, 257b y 282b, y en Timeo, fragmento 85. Los caminos de regreso que trazan los diversos autores se agrupan de la siguiente manera<sup>60</sup>:

— Según Hesiodo, Píndaro y Antímaco en la *Lida*, los Argonautas remontaron el Fasis y llegaron al Océano. Desde allí pasaron a Eibia, transportando la *Argo* por el desierto hasta alcanzar el Mediterráneo.

— Según Timeo, remontaron el Tánais. En un lugar no determinado, llevaron la nave a otro río que desemboca en el Océano. Siguiendo éste, y a través del estrecho de Gibraltar, llegaron al Mediterráneo.

— Timageto los hace remontar el Istro. Este río se divide en dos brazos entre Tracia y Escitia. Un brazo desemboca en el mar Negro, y el otro va a dar al Adriático. A través de éste alcanzaron el Mediterráneo.

— Sófoles y Heródoro sostenían que el regreso se efectuó por el mismo camino que a la ida.

— Por fin, Apolonio, en un itinerario complicado, resume todos los anteriores. Por el Istro alcanzarían el Eridano (el Pò), y saldrían al Adriático. Volviendo a remontarlo, llegarían a una zona donde este río confluía impetuosamente con el Ródano, por el que descendieron al mar. Una vez cumplidas las visitas a Circe y Alcinoos, una fuerte tormenta los desviaría hacia Libia. Allí, perdidos en el desierto, debieron transportar la nave a hombros hasta alcanzar, a través de la laguna Tritonia, una salida al Mediterráneo.

La geografía que dejan entrever estos itinerarios es una mezcla de datos

<sup>58</sup> G. Dumézil, *op. cit.*, p. 34.

<sup>59</sup> Ver A. Brelich, *Paidés...*, *passim*.

<sup>60</sup> F. Prinz, *Gründungsmythen und Sagenchronologie, Zetemata*, Heft 72; München, 1979, pp. 406-407.

reales, de nombres y ríos auténticos, con el mítico Océano exterior que rodea la Tierra. Apolonio hace un alarde de erudición mitográfica, por una parte, al reunir todos los itinerarios en el mismo viaje, y científica, por otra, al añadir los datos geográficos más avanzados de su época.

Algunos autores modernos, sin tener en cuenta que el itinerario que Apolonio hace recorrer a sus Argonautas es una racionalización de un mítico regreso por el Océano, de acuerdo con los conocimientos de su época, se han esforzado en demostrar que en efecto, tal trayecto es posible<sup>61</sup>, aunque en algunos momentos los Argonautas deberían de haber transportado la nave por tierra, cosa nada difícil para «estos atletas griegos, que harán mucho más en Libia»<sup>62</sup>. Así, R. Senac va llevando paso a paso a los Argonautas por el centro de Europa, poniendo nombre a los lugares que Apolonio denomina de un modo nada real; por ejemplo, «comarcas remotísimas, donde están las puertas y las moradas de la Noche» (Ap. Rod., IV, 625 ss.), para Senac son nada más y nada menos que el macizo de San Gotardo<sup>63</sup>.

El viaje de los Argonautas es un recorrido mítico, como el de Odiseo; solamente cuando los mitos comiencen a dejar de ser creídos, los lugares tenderán a identificarse como puntos geográficos concretos, dando lugar, como en el caso de Apolonio, a alardes de erudición. Por ello, intentar comprobar geográficamente los recorridos no tiene demasiado sentido; y el colmo del absurdo llega cuando incluso se calculan los días y las distancias que recorrió la *Argo*: «trece meses... y 20.000 kilómetros»<sup>64</sup>.

### 3. EL VELLOCINO DE ORO

La meta del viaje que hemos hecho recorrer a Jasón y sus compañeros era conseguir el Vellocino de Oro. Es un objeto de valor, pero ¿cuál es su significado dentro del mito de Jasón? A través del estudio de su papel en la leyenda de los Argonautas y de la comparación con aquellos otros viajes que, teniendo un sentido iniciático, tienen como objetivo la consecución de algo determinado, intentaremos delimitar el significado de la piel de oro.

Hesíodo (frag. 69 M-W=Eratóstenes, *Catasterismos*, 19) dice que el carnero que salvó a Frixo tenía la piel de oro. El que compuso el *Egimio* (frag. 299 M-W)<sup>65</sup> asegura que Eetes acogió a Frixo por causa de la piel. Estas son las primeras menciones del Vellocino de Oro, relacionado con Frixo; pero no aparece su vinculación con Jasón y los Argonautas. Mimnermo, que se sitúa hacia mediados del siglo VII, ya dice expresamente que Jasón fue a Ea a buscar el Vellocino (frag. 11 Adrados).

La búsqueda y consecución del Vellocino de Oro se presenta como

<sup>61</sup> R. Senac, «Le retour...».

<sup>62</sup> R. Senac, *op. cit.*, p. 458.

<sup>63</sup> R. Senac, *op. cit.*, 460.

<sup>64</sup> *Idem, ibid.*, p. 475.

<sup>65</sup> El *Egimio* se considera parte del *corpus* hesiódico.

objetivo único de la expedición. En autores como Valerio Flaco (*Argonáuticas*, I, 39 ss.), Apolonio (I, 15 ss.), Diodoro (IV, 40), Apolodoro (I, 9, 16), la tarea impuesta por Pelias, el rey de Yolco, tío de Jasón, se presenta como una «misión imposible». Pero nunca se hace mención de por qué la piel dorada del carnero de Frixo es tan importante como para estar custodiada de tal manera, por una serpiente que nunca duerme.

La piel de carnero, el *Dios kóidion*, en el mundo griego, posee usos oraculares<sup>66</sup>, pues se utilizaba para obtener el consejo del dios cuando los consultantes se acostaban sobre pieles de carneros recién inmolados<sup>67</sup>. Vestirse con la piel de un animal, según J. Pley<sup>68</sup>, significaría absorber toda su fuerza. También la lana tendría un valor de purificación, lo que habría pasado a la Iglesia católica<sup>69</sup>, donde en los sacramentos de penitencia se utilizaban bandas que originalmente fueron de lana. Lo mismo sostiene J. Harrison<sup>70</sup>, al afirmar que la piel de una víctima ovina tenía influencia mágica contra la impureza.

En el monte Pelión, en Tesalia, un lugar muy relacionado con Jasón, se efectúa un ritual en el que las pieles tienen una gran importancia (Heráclides, II, 8; Dicearco, FrGh, II, 262). En la cumbre del Pelión está la llamada caverna de Quirón y el santuario de Zeus *Aktaios*. Cuando asciende Sirio, en la época de la canícula, los ciudadanos en la flor de la edad suben allí. Van envueltos en pieles de carnero frescas. La interpretación de este ritual es muy variada. Desde que las pieles eran necesarias debido al intenso frío que hacía en la cumbre de la montaña (Heráclides, II, 8), hasta que se trataba de una ceremonia para conseguir lluvia o tiempo fresco durante el verano<sup>71</sup>. Sin embargo, W. Burkert<sup>72</sup> ve en este ritual no una petición a la Naturaleza, sino la expresión de las exigencias de la comunidad para su propia existencia, haciendo que el hombre sacrificador, al vestirse con las pieles de la víctima, asuma este papel.

El Vellocino de Oro de la leyenda de Frixo ha sido considerado como una piel hacedora de lluvia, teniendo en cuenta que fue Nefele, la Nube, la que se lo entregó a su hijo cuando éste estaba a punto de ser sacrificado a Zeus para acabar con una sequía<sup>73</sup>. La unión del Vellocino con la leyenda de los Argonautas sería solamente una combinación poética. Estas explicaciones de tipo naturalista, aparte de que son bastante discutibles, no explican el papel del Vellocino en relación con Jasón. Teniendo esto en cuenta, se tomará entonces otro camino.

<sup>66</sup> J. Pley, *De Lanae in antiquorum ritibus usu*, Giessen, 1911.

<sup>67</sup> Paus. I, 34, 5, sobre el oráculo de Anfiarao; Licofrón, *Alejandra*, 1047, sobre el oráculo de Podalirio; Estrabón, VI, 283, sobre el de Calcante.

<sup>68</sup> J. Pley, *De Lanae...*, p. 8.

<sup>69</sup> J. Pley, *op. cit.*, p. 16.

<sup>70</sup> J. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek religion*, New York, 1955 (reimp.), p. 27.

<sup>71</sup> Samson Eitrem, *Opferitus und Voropfer der Griechen und Römer*, Hildesheim, 1977 (reimp.), p. 372; M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Leipzig, 1906, p. 5.

<sup>72</sup> Walter Burkert, *Homo Necans*, Berlin, 1972, p. 133.

<sup>73</sup> S. Eitrem, *Opferitus...*, p. 372.

El Vellocino de oro, según casi todas las noticias que nos han llegado, había sido sacrificado a Zeus Fixio y regalado a Eetes, que lo consagró a Ares, bien en su templo (Higinio, *Fáb.* III), o colgado de un roble en un bosque, también consagrado al dios de la guerra<sup>74</sup>. Sólo las *Naupácticas*, poema épico anterior al siglo V, diverge de esta opinión generalizada, al señalar que Medea, al huir, se llevó consigo el Vellocino, que estaba guardado en el palacio de Eetes (*Naupácticas*, frag. 9=escol. Ap. Rod., IV, 87).

El Vellocino de Oro tiene una doble dimensión. Por un lado, es el despojo de un animal sacrificado. Y por otro, es un objeto de valor, sea por su significación o por su composición. Las pieles de los animales sacrificados suelen quedar expuestas como signo del sacrificio. Es lo que queda de la víctima una vez que hombres y dioses han recibido su parte<sup>75</sup>. Pero ésta no es una piel normal. Es una piel de oro, y su propio valor y su posible significación como talismán de soberanía<sup>76</sup> hacen que sea custodiada extraordinariamente o guardada en el palacio. Es decir, cualquiera que sea el emplazamiento que los distintos autores asignan a la piel, en el santuario de un dios o guardada en el palacio, responde perfectamente a la doble naturaleza del vellón del carnero de Frixo: tesoro inapreciable y despojo de un sacrificio.

Las interpretaciones que los diferentes autores han dado del Vellocino de Oro son variopintas. Ya en la Antigüedad comenzaron a darse los primeros intentos de «racionalización». Así, Diodoro (IV, 47) señala que Frixo en realidad hizo el viaje hacia la Cólquide en un barco que tenía la proa en forma de cabeza de carnero. Con él iba un acompañante, Crio, «el carnero», que al llegar a su destino fue sacrificado a los dioses y su piel fue expuesta en el templo. Más tarde, cuando Eetes recibió el oráculo según el cual su reino y su vida dependían de esta piel, la hizo cubrir de oro para que sus soldados la guardasen con más celo. Más tarde, el relato sobre Frixo se convertiría en mito.

Autores modernos, como J. Ramin, afirman, siguiendo a Estrabón (I, 2, 39), que la leyenda tiene un fundamento histórico: una incursión helénica en el mar Negro para aprovechar las riquezas mineras de la Cólquide. El Vellocino de Oro tendría su origen en el hecho de que las pieles de ovino se utilizaban para recoger el metal del fondo de los pozos<sup>77</sup>.

Para R. Roux, el Vellocino es un objeto de gran valor ritual. Recordando que la unión de Jasón y Medea tiene lugar sobre un lecho recubierto por la piel en una caverna donde Macris, hija de Aristeo, había alimentado a

<sup>74</sup> *Pit.* IV, 243; Ap. Rod., III, 1269-1270; Apolodoro, I, 9, 1; Valerio Flaco, *Argon.*, V, 228 ss.

<sup>75</sup> M. Detienne y J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, pp. 92-93 y 244.

<sup>76</sup> Eetes había recibido un oráculo según el cual su vida (Diodoro, IV, 47), y su reino (Higinio, *Fáb.* III), dependían de la conservación de la piel en su poder.

<sup>77</sup> J. Ramin, *Mythologie et géographie*, p. 96; también M. Vojatzi, *Frihe...*, p. 27, comparte esta opinión aunque no llega a elaborar una teoría acerca de los Argonautas. Solamente hace una pequeña introducción al estudio de las cerámicas.

Dioniso, para él el Vellocino es «un precioso talismán, fuente de fecundidad en un marco aristeico y dionisiaco»<sup>78</sup>. La piel de oro estaría fuertemente ligada a Egipto. En este país, las pieles de los animales sacrificados se convierten en «cunas» para los difuntos, capaces de realizar un simulacro de nacimiento<sup>79</sup>.

El viejo símbolo egeo por excelencia, la égida, la piel de cabra, va a ser combatido por otro nuevo, la piel de carnero. «El prestigio del carnero correspondía sin duda a la expansión de nuevas clases sociales, fundadas sobre la cría extensiva del cordero y sobre la industria de la lana»<sup>80</sup>. Estas afirmaciones son absolutamente gratuitas, y no suponen más que un intento de historizar hechos míticos. Siguiendo el planteamiento global de su obra, R. Roux pone en relación la piel de carnero con el mundo oriental y egipcio que impregna toda su concepción del mundo panegeo emparentado con las grandes civilizaciones orientales. En este sentido, relaciona la leyenda argonáutica con una serie de tradiciones sumerias y babilonias: «...el Vellocino ocupa un lugar de la antigua atmósfera ritual del grupo sagrado que asocia el árbol, el sol y el abismo, simbolizado por el dios Ea, que vigila al lado del árbol de la vida con su cetro de cabeza de carnero»<sup>81</sup>.

Varios autores han insistido en el tema del árbol, guardado por un monstruo, incluido el propio R. Roux<sup>82</sup>. Pero dentro de la leyenda de los Argonautas no se aprecia este simbolismo de «pilar del mundo», puesto que ni el árbol es un elemento indispensable del relato ni el Vellocino tiene la función de la manzana del Paraíso. La piel puede estar guardada en un templo o en un palacio sin perder ni un ápice de su significado<sup>83</sup>.

En la mitología griega nos encontramos con otro animal de oro: el cordero de los Atridas, que está en el centro de la disputa del trono entre Atreo y Tiestes<sup>84</sup>. El cordero había sido traído a los rebaños de Atreo o bien por Pan o bien por Hermes, para castigar el asesinato de su hijo Mirtilo por Pélope, el padre de Atreo. En la versión de Apolodoro se cuenta la historia completa. En los rebaños de Atreo había aparecido un cordero de oro. Atreo lo estranguló y lo guardó en su palacio dentro de un cofre. Aérope, la esposa de Atreo, que había sido seducida por Tiestes, hermano de su marido, regaló a su amante el preciado despojo. La ciudad de Micenas había recibido un

<sup>78</sup> R. Roux, *Le problème...*, p. 250.

<sup>79</sup> R. Roux, *op. cit.*, p. 251.

<sup>80</sup> *Idem, ibid.*, p. 262.

<sup>81</sup> R. Roux, *op. cit.*, p. 287.

<sup>82</sup> R. Roux, *op. cit.*, p. 399.

<sup>83</sup> Ver J. Lindsay, *The Clashing...* Sobre el tema del árbol como pilar del mundo, ver E. A. S. Butterworth, *The tree at the navel of the Earth*, Berlín, 1970, que quizás peca de un excesivo entusiasmo a la hora de relacionar temas paralelos en distintos lugares y contextos. J. Maynadé, *Orfeo y la cíclica...*, ofrece una interpretación de signo esotérico y astrológico: el Vellocino de Oro es el símbolo de la era zodiacal de Aries. Eetes era «monarca y Gran Sacerdote Guardán y Maestro de los archivos cósmicos, del talismán cíclico más poderoso» (p. 57). Cólquide era «un poderoso centro magnético que tenía relación vibratoria con el signo zodiacal de Aries que presidía la Era que comenzaba» (p. 59).

<sup>84</sup> Eurípides, *Orestes*, 815 ss. y 995 ss.; *Electra*, 699 ss.; Esquilo, *Agamenón*, 1585 ss.; Paus., II, 18, 2; Apolodoro, II, 10.

oráculo según el cual su rey debía ser un Pelópida, y se mandó llamar a Atreo y Tiestes. Discutieron sobre quién tenía el derecho al trono, y Tiestes propuso que lo ocupase aquél que poseyese el cordero de oro. Atreo estuvo de acuerdo, y el trono fue para Tiestes cuando mostró el animal. Pero Zeus, por medio de Hermes, envió un mensaje a Atreo, para que hiciese a Tiestes una proposición: si cambiaba el curso de los astros, el trono pasaría a sus manos. Zeus efectuó el prodigio y Atreo fue rey.

En estos relatos, el cordero de vellón de oro aparece como el elemento determinante a la hora de demostrar quién es el que tiene los derechos al trono. Se convierte así en un signo de los dioses, lo mismo que los cetros de oro, también de procedencia divina, que señalan al soberano.

El Vellochino de Oro tiene muchos puntos de coincidencia con la piel del cordero de los Atridas. Píndaro (*Pit.* IV, 152 ss.) es el que señala de forma más clara la relación entre la posesión del Vellochino y el acceso al trono. Y lo mismo sucede en aquellos autores que relacionan la duración del reino de Eetes con la posesión de la piel (Hig., *Fáb.* III; Diodoro, IV, 47). Estaría clara entonces su función como *talismán de soberanía* si no fuese porque en ninguna de las noticias que nos han llegado Jasón sucede a Pelias en el trono de Yolco. El personaje que aparece como rey de Yolco es Acasto, hijo de Pelias<sup>85</sup>. Únicamente Higino (*Fáb.* XXIV) señala que Jasón, conservando el poder real, cedió el trono a Acasto.

Si el Vellochino no es un medio para demostrar que Jasón tiene derecho al trono de Yolco, ¿qué es? ¿Qué tiene que demostrar Jasón al realizar esta prueba? El análisis detallado de la misión permitirá conocer la respuesta a esta pregunta.

#### 4. LA MISION DE JASON

Tras el análisis precedente, se llega ahora al núcleo del trabajo: intentar determinar el carácter de la misión que llevó a Jasón al país de Ea.

Como ya indica nuestro título general, vamos a tratar de demostrar que la búsqueda y consecución del Vellochino de Oro es un tema de carácter iniciático:

Previamente, hay que hacer algunas reservas. Los relatos que han llegado hasta nosotros ya no son relatos «iniciáticos», derivados directamente de una concepción de la vida como dividida en distintos grados a los que hay que acceder a través de determinados rituales y ceremonias. Por lo tanto, sería absurdo tratar de buscar en la leyenda argonáutica un discurso coherente y

<sup>85</sup> Sobre Acasto y Peleo, ver Píndaro, *Nemea* IV, 50 ss.: Peleo, tras atacar Yolco, entregó la ciudad a los hemones, después de haber sufrido los engaños de Hipólita, esposa de Acasto. Este planeó una emboscada en el Pelión, pero Peleo logró salvarse gracias a Quirón; *Nemea* V, 25 ss.: Hipólita, hija de Creteo, convenció a Acasto de que Peleo había intentado seducirla, cuando en realidad sucedió lo contrario; Apolodoro, II, 13, 2: la esposa de Acasto se llama Astidamia, y Peleo toma Yolco con ayuda de Jasón y los Dióscuros.

fluido derivado de prácticas iniciáticas, como por ejemplo el relato acerca del combate entre Janto y Melanto, aunque aquí ya aparecen los elementos característicos de la evolución del mundo de las prácticas iniciáticas que tuvo lugar en Grecia<sup>86</sup>. No debemos pretender encontrar en la leyenda argonautica, ya perfectamente elaborada, una correspondencia paso a paso con lo que sabemos de las instituciones iniciáticas de tipo primitivo que en Grecia sólo se conservan, muy claras aunque adaptadas, en Esparta.

Pero sí encontramos ciertos rasgos y temas que incluso a primera vista aparecen claramente relacionados con el momento en que el joven está siendo educado para la vida adulta.

Jasón es un héroe, todos los rasgos de su personaje lo confirman: es un combatiente, un guerrero, tanto en empresas colectivas<sup>87</sup> como individuales<sup>88</sup>. También participa en agones<sup>89</sup>. Su nombre, si es correcta la etimología más habitual, que lo relaciona con el verbo «curar», también es un rasgo heroico, puesto que el arte de sanar era una de las cosas que los jóvenes aprendían de Quirón<sup>90</sup>. Según A. Brelich<sup>91</sup>, también el hecho de llevar un solo pie calzado es un rasgo heroico. Sería una atenuación de la imperfección de los miembros inferiores que afecta a los héroes como condición para la perfección.

Según Vidal-Naquet<sup>92</sup>, el hecho de llevar un solo pie calzado casa perfectamente con todas las demás características de Jasón como efebo, que veremos a continuación. Se trata de un rasgo del equipamiento de los adolescentes no-hoplitas durante su permanencia fuera de la ciudad.

Autores como H. Jenamaire<sup>93</sup> sostienen que la proyección directa de las prácticas iniciáticas es precisamente el mito heroico. Sin embargo, establecer una equivalencia directa no parece adecuado. Más bien habría que hablar de una concordancia entre ciertas características ligadas a instituciones iniciáticas de tipo primitivo y ciertos rasgos de los mitos heroicos, que tienen otros aspectos, religiosos, funerarios, etc., que sobrepasan las dimensiones del paso a la edad adulta.

Veamos, en la figura de Jasón, aquellos rasgos que encajan con la

<sup>86</sup> Véase A. Brelich, *Guerra, agoni...*, p. 53 ss., y P. Vidal-Naquet, *Formas de pensamiento...*, p. 151 ss.

<sup>87</sup> Píndaro, *Pit.* IV, 212 ss., donde Jasón y los Argonautas se enfrentan a los colcos; Hesíodo, *Teog.*, 992 ss. y Homero, *Il.*, VII, 467 ss., denominan a Jasón «pastor del laos», claro epíteto guerrero.

<sup>88</sup> Cuando mata al dragón que custodiaba el Vello cino, Píndaro, *Pit.* IV, 248 ss., o cuando se enfrenta a los guerreros terrígenas.

<sup>89</sup> Paus., V, 17, 5, describe los juegos funerarios de Pelias grabados sobre el arca de Cipselo; Píndaro, *Pit.* IV, 253 ss. menciona los juegos en Lemnos.

<sup>90</sup> Sobre las etimologías del nombre de Jasón, ver A. Carnoy, *Dictionnaire étymologique de la mythologie gréco-romaine*, Louvain, 1957, pp. 78-79, y A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma, 1958, p. 117, n. 143. Sobre los rasgos heroicos de Jasón, ver *op. cit.*, *passim*.

<sup>91</sup> Ver P. Vidal-Naquet, *Formas de pensamiento...*, p. 92, n. 31. No nos fue posible consultar el artículo de A. Brelich que se menciona.

<sup>92</sup> P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 105. Se relaciona con Tucídides, III, 22, en donde los platenses, durante el asedio del 427, escaparon utilizando un equipo ligero, con sólo el pie izquierdo calzado para, según Tucídides, «asegurar la marcha sobre el barro».

descripción del muchacho en período de educación para integrarse en la comunidad.

Jasón es un joven. Antes de su aparición ante Pelias no había realizado ninguna hazaña. Había permanecido apartado de la ciudad<sup>94</sup>, y fue educado, tal y como aparece en las fuentes más antiguas, por el centauro Quirón<sup>95</sup>, instructor de gran cantidad de héroes griegos en su cueva, donde actuaba como educador que guiaba a los novicios, como sucede en las iniciaciones en las sociedades primitivas<sup>96</sup>.

Tal y como aparece, espectacularmente descrito por Píndaro, ante los habitantes de Yolco, Jasón es la imagen viva del muchacho que, habiendo cumplido su período de educación al margen, se prepara para entrar en la ciudad:

«Y así, con el tiempo, llegó con sus dos lanzas un varón pavoroso. Doble vestimenta lo cubría: la típica de los magnesios se ajustaba a sus miembros admirables, y además, por encima, se protegía de los aguaceros con una piel de pantera. Tampoco le faltaban, por haber sido cortados, los rizos esplendorosos de sus cabellos, sino que por su espalda toda caían ondulantes»  
(*Pit.* IV, 78 ss.).

Más adelante se añaden los demás detalles: venía de la caverna de Quirón con veinte años (vv. 102-103), y el centauro le había puesto el nombre de Jasón (v. 119).

Píndaro está describiendo claramente a un efebo, con una nítida naturaleza doble. Es un ciudadano, como queda patente en su vestimenta y en su linaje. Pero también es un extraño, ha sido educado fuera de la ciudad, y justamente en una zona boscosa salvaje, una zona al margen. Estos rasgos definen claramente al efebo (ver *supra*, nota 86). Y además está, abundando en la imagen del joven extra-ciudadano, el hecho de que sus cabellos no han sido cortados, señal de que Jasón no tenía todavía la condición de ciudadano de pleno derecho.

Y por fin, el hecho de adoptar un nuevo nombre al salir de la cueva de Quirón concuerda con el comienzo de una nueva existencia, algo que está siempre presente en las instituciones de paso a la edad adulta.

¿Cuál es el requisito final para acceder a los plenos derechos como

<sup>93</sup> H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*.

<sup>94</sup> Apolodoro, I, 9, 16: vivía en el campo porque amaba la agricultura.

<sup>95</sup> Píndaro, *Pit.* IV, 101-108; Hesiodo, frag. 40 (M-W)=escol. Píndaro, *Nemea*, III, 92; Píndaro, *Nemea*, III, 53.

<sup>96</sup> El papel de Quirón como instructor de los jóvenes héroes y sus concordancias con los iniciadores en las instituciones primitivas ha sido estudiado por A. Brelich en *Gli eroi greci*.

miembro adulto de la comunidad? Demostrar su capacidad. Y aquí entra la prueba que Jasón debe realizar, la difícil empresa que el rey le exige.

La búsqueda del Vello de Oro ha sido explicada desde distintos puntos de vista por los autores clásicos. En el fondo estaba siempre la idea de que el usurpador Pelias deseaba librarse del peligro que suponía para él la presencia de Jasón. Pero no está excesivamente claro que Pelias fuese un usurpador. Ni Homero ni Hesíodo dicen nada al respecto, y el propio Píndaro es un tanto ambiguo. Jasón reclama el trono que Pelias había arrebatado a su padre Esón, pero no queda claro que llegue a alcanzarlo, puesto que en la *Nemea* IV, 50 ss., y en la *Nemea* V, 25 ss., es Acasto, el hijo de Pelias, el que aparece como rey. Diodoro, por su parte (IV, 40), da a entender que Pelias era el rey legítimo.

De los hijos de Tiro y Poseidón, según Hesíodo (fragtos. 37 y 38 M-W), Neleo se fue a Pilos, y Pelias permaneció en Yolco, donde su padre putativo, Creteo, era rey. Y Homero presenta a Pelias como rey de Yolco sin hacer otra precisión (*Od.*, X, 135 ss.). Apolodoro (I, 9, 8) también señala que Pelias fue el rey de Yolco después de Creteo. Nos encontramos entonces con que Pelias, temiendo a Jasón por el oráculo que había recibido, lo envía a una misión peligrosa que tenía como fin evitar que volviera. Pero se observa una curiosa coincidencia: el tema del oráculo aparece al mismo tiempo que el tema de la muerte de Pelias a manos de Medea. ¿Se podría entonces deducir una doble tradición en el mito de Jasón? Quizás sea arriesgado, pero vamos a considerarlo por un momento.

En las versiones más tardías, nos encontramos con un rey que recibe un oráculo según el cual su reino y su vida serán destruidos cuando aparezca un hombre calzado con una sola sandalia. Entonces el rey, para evitar que se cumpla el oráculo, envía lejos al recién llegado, con una misión en la que se supone que va a perecer. Pero contra todo pronóstico, el hombre semicalzado regresa y mata al rey, ya sea por accidente o intencionadamente<sup>97</sup>.

En las versiones más antiguas, la cosa es distinta. Jasón, un joven héroe, es enviado por el rey a realizar una hazaña o empresa difícil, y no hay rastro de oráculos y muertes. El joven, una vez cumplida la misión, regresa a su ciudad con la prueba de su hazaña y se casa.

Píndaro, en la *Pítica* IV, supone el punto de inflexión entre estas dos corrientes principales. Ya menciona el oráculo fatal para Pelias, y Medea será el medio por el que se cumplirá<sup>98</sup>. Pero la imagen de Jasón es la de un efebo, y la prueba, además de misión peligrosa, se presenta como un medio de demostrar la legitimidad de la reclamación del trono por parte de Jasón. La versión más conocida, la que redacta Apolonio de Rodas a mediados del siglo III a. d. C., recoge esta ambigüedad, silenciando lo que sucede una vez que Jasón llega a Yolco.

<sup>97</sup> Este es el caso también de otros personajes míticos estudiados por M. Delcourt, *Oedipe ou la légende du conquérant*, París, 1981, pp. 66-103; L. Rademacher, *op. cit.*, p. 188 ss., señala que el tema del mito es la disputa del trono entre el tío y el sobrino, característica del cuento.

<sup>98</sup> Píndaro, *Pit.* IV, 248 ss.: Medea como futura asesina de Pelias.

¿Qué tenemos entonces en las versiones más antiguas? Un joven, educado con el centauro Quirón en una cueva dentro de una zona selvática fuera de la ciudad, que para ser admitido en ella<sup>99</sup>, necesita demostrar que ha alcanzado todas las capacidades de un adulto. Es decir, un joven que culmina su iniciación realizando una prueba final.

Como se demuestra en los trabajos dedicados a las instituciones, ritos, etc., que absorben el mundo iniciático en Grecia, la educación de los jóvenes o su preparación, real o simbólica, para la vida adulta, estaba en relación con ciertos dioses, que se vinculaban a la juventud. Entre ellos destaca Apolo que, a lo largo del poema de Apolonio, aparece como guía de la expedición, con apariciones milagrosas para indicarles los caminos.

Otro tema iniciático relacionado con la figura de Jasón lo encontramos representado sobre un vaso de figuras rojas de fines del siglo V<sup>100</sup>. En él, un personaje que una leyenda identifica con Jasón aparece colgando inerte de las fauces de una gran serpiente, con medio cuerpo fuera. A su lado está la diosa Atenea.

La aparición de monstruos que devoran a los novicios, de cabañas iniciáticas en forma de animal con las fauces abiertas es muy abundante en las iniciaciones de tipo primitivo en muchos lugares del mundo. Este tema normalmente es interpretado como un estado de latencia tras la «muerte» para luego renacer como seres nuevos y distintos de los anteriores. Este tema no aparece en ninguna versión literaria relacionado con Jasón, pero merece la pena al menos considerarlo. El tema es muy claro, y no hay que forzar la explicación para establecer una relación directa con los motivos de los novicios devorados y vomitados que nos encontramos en la literatura antropológica<sup>101</sup>. En cuanto a la presencia de Atenea junto al héroe, debido a la gran cantidad de versiones locales de los distintos mitos, no puede descartarse la posibilidad de que en la versión que recoge el pintor, Atenea sea la diosa protectora del héroe. Se trata, además, de un vaso ático hallado en Caere, por lo que tampoco sería extraño que existiese una versión ateniense del mito, en la que lógicamente Atenea fuese la protectora del héroe.

Vemos entonces que el personaje de Jasón posee efectivamente unos rasgos que lo caracterizan como joven en proceso de educación, rasgos que van difuminándose a medida que el mito va siendo elaborado y actualizado, hasta llegar a la época helenística, en la que Jasón es un perfecto hombre de su tiempo.

<sup>99</sup> Ap. Rod., I, 902: Jasón declara que sólo quiere vivir tranquilo en su patria.

<sup>100</sup> Ver M. Vojatzi, *Frühe...*, pp. 87-91. Se escoge ésta porque una inscripción identifica al personaje como Jasón; ver también J. Boardman, *Athenian red-figure vases. The Archaic Period*, London, 1975, pp. 137 ss., fig. 289.

<sup>101</sup> M. Eliade, *Iniciaciones místicas, passim*, y especialmente p. 68 ss.; *El chamanismo, passim*; H. Jeanmaire, *Couroi...*, en la versión del cuento de Sikulumé en que éste es tragado por un monstruo, pp. 232 ss.; L. Rademacher, *op. cit.*, pp. 214 ss. relaciona este tema con el cuento popular; ver V. Propp, *Las raíces históricas del cuento*, pp. 329 ss.

## 5. CONCLUSIONES

Tras examinar las diferentes hipótesis que sobre la expedición de Jasón y los Argonautas han elaborado los autores que se han ocupado del tema, no puede decirse que alguna de ellas sea satisfactoria.

Las explicaciones de tipo «histórico» insistían en el hecho de que se trataba de un reflejo legendario de expediciones griegas al mar Negro para fundar colonias o para aprovechar sus riquezas mineras<sup>102</sup>. Ya sea por su localización inicial o por la influencia de alguna potencia colonizadora que quería utilizar en su beneficio el relato, el hecho es que la leyenda se pone en relación con el Bósforo. Pero existen bastantes indicios para suponer que en origen no era así, por lo que estas hipótesis no son útiles para explicar este mito en concreto, aparte de la dudosa validez de reducir los mitos a recuerdos legendarios de un pasado remoto<sup>103</sup>.

También existen explicaciones de tipo psicoanalítico en torno al mito en general y al viaje de Jasón en particular<sup>104</sup>, que es concebido como una expresión del inconsciente colectivo y universal. Sus explicaciones, si bien pueden hacer comprensible un gesto o un hecho concretos, no son válidas a nivel general, puesto que no tienen en cuenta las características de la sociedad en la que un determinado mito nace y se desarrolla.

R. Roux concibe la leyenda argonáutica como la supervivencia de ritos de formación de una realeza mágica primitiva, de los ritos y pruebas de iniciación que debían realizar los *kouroi basileis*. No deja, sin embargo, de ver un trasfondo histórico en la leyenda, cuando la relaciona con una supuesta colonización cretense en la Cólquide<sup>105</sup>.

Todos aquellos elementos que resultaban demasiado «mágicos» para el concepto que este autor maneja de la Grecia clásica, los atribuye bien a influencias orientales, bien a este mundo «egeo» antiquísimo o bien a un mundo «hiperbóreo» que alcanzará el Egeo a través de Tracia<sup>106</sup>.

Estas hipótesis sobre un mundo preaqueo o prejonio no tienen ningún fundamento histórico consistente. El sistema que se sigue es atribuir todos aquellos elementos de la religión y el mundo griegos que no encajaban con los esquemas de su tiempo a un mundo «egeo» anterior. Pero para el estudio de este supuesto mundo precedente no se contaba con textos, ni elementos arqueológicos de interpretación segura, por lo que sus características se deducían de los datos anteriormente descartados para el mundo clásico.

Dentro de un oscuro mundo de iniciaciones y chamanes se mueve Jack

<sup>102</sup> Ya en Estrabón, I, 2, 39; R. Dion, *Aspects politiques...*; J. Ramin, *Mythologie et...*, y también M. Vojatzi, *op. cit.*, p. 27.

<sup>103</sup> Un ejemplo de historizar los mitos, heroicos en este caso, es el libro de C. Brillante, *La leggenda eroica e la civiltà micenea*, Roma, 1981, del que resulta que los héroes fundadores no son más que personajes reales elevados más tarde a la categoría de héroes.

<sup>104</sup> P. Diel, *El simbolismo...*; J. Campbell, *El héroe de las mil caras...*

<sup>105</sup> R. Roux, *op. cit.*, p. 52.

<sup>106</sup> Esta concepción fue difundida por la obra de G. Glotz, *La civilización egea*, México, 1959, que a su vez la toma de A. Eváns.

Lindsay. El título de su obra es esperanzador: *The Clashing Rocks*. Pero tras un inicio en el que resume las noticias conservadas de la expedición, se sumerge en una serie de complicadas relaciones entre rocas, el mar, el color *kyanos*, ciertos personajes que considera chamanes, pero sin llegar a ninguna conclusión final sobre las relaciones que conectan todos los elementos que pone en juego, excepto que el paso entre dos rocas representa una experiencia de un rito de paso hacia otra esfera<sup>107</sup>.

La interpretación que se ha propuesto en este trabajo trata de dar una explicación a aquellos aspectos del mito de los Argonautas que aparecen, a la vista de las fuentes, como los más antiguos. Esto no quiere decir que, a lo largo de la evolución posterior del tema, no se hayan añadido otros episodios y otros elementos que ya difieren del tema originario, y que no han sido estudiados aquí.

Jasón se nos presenta como un joven que, tras haber pasado un largo tiempo alejado de su comunidad y de su familia, en una zona salvaje fuera de la ciudad, regresa a ella para que su rey —su comunidad lo envíe lejos para demostrar sus capacidades como adulto, adquiridas durante su educación.

Los motivos del joven educado al margen, que supera pruebas para demostrar que está preparado para ser miembro activo de la comunidad están ampliamente documentados en los estudios sobre las iniciaciones tribales que hemos señalado, y en otras muchas obras acerca del tema. En cuanto al motivo del viaje, existe un paralelo sorprendentemente exacto, los cuentos zulúes de Sikulumé<sup>108</sup>, lo que demuestra que existe una literatura iniciática en otras partes del mundo. En cuanto a viajes auténticos, también en Grecia fiestas que absorbieron ciertos aspectos de las antiguas iniciaciones reflejan el motivo del viaje de un muchacho para conseguir un objeto de especial importancia<sup>109</sup>.

La leyenda ha sufrido una fuerte elaboración literaria que ha supuesto una insistencia mayor en aquellos aspectos de los personajes que fueron considerados más «actuales», una vez que la leyenda siguió contándose por su propio interés como narración. Así resulta, por ejemplo, que el tema de Jasón enamorando a Medea por medio de los engaños de Afrodita se convierte en el elemento principal del relato y de sus derivados, como sucede con el tratamiento trágico del tema de los celos de Medea.

Creemos haber demostrado pues que en el origen del mito se encuentran formas y motivos relacionados con la adaptación a la sociedad y a la religión griegas de los sistemas de iniciaciones de los jóvenes, formas y motivos que fueron absorbidos por los mitos heroicos, las fiestas de las divinidades poliades, los rituales agonísticos de diverso tipo o los cultos de unos determinados dioses bajo cuya tutela se coloca a los jóvenes. Como ya se ha visto, se trata de temas un tanto aislados, puesto que en las fuentes literarias

---

<sup>107</sup> J. Lindsay, *The Clashing...*

<sup>108</sup> Ver H. Jenamaire, *Couroi...*, pp. 232-243.

<sup>109</sup> Ver A. Brelich, *Paides...*, pp. 312 ss.

los temas de carácter iniciático se encuentran mezclados con otros distintos. Pero de todas maneras, una vez delimitados aquellos aspectos más antiguos, aparece claramente un hilo conductor que nos lleva desde la cueva de Quirón, la cabaña del iniciador, hasta el país de Eetes y la vuelta a Yolco, sede de la comunidad.