

¿Διόνυσος Μελανθίς ο Διόνυσος Μελάναιγίς?
CONÓN, *NARR.* 39 (= FOCIO, *BIBL.* 138 b. 20)

In relation to the myth of Melanthus and Xanthus Conon (*Narr.* 39) refers to a epiklesis of Dionysus. This paper defends the *lectio* transmitted in the mss., *Μελανθίς / Μελανθίδης*, against the emendation *Μελάναιγίς* adopted in recent editions of Conon, as epitomized by Photius.

La narración trigésimo novena de Conón gira en torno a Melanto y se ocupa en especial del origen de la estirpe melantida en el trono de Atenas. Según refiere Conón, ante la disputa entre atenienses y beocios por la ciudad de Enoe, se decide resolver el conflicto mediante un combate singular entre los respectivos reyes; Timetes, rey de Atenas por aquel tiempo, opta, sin embargo, por renunciar al trono en favor de quien ose enfrentarse al monarca beocio, Janto. Melanto, un extranjero proveniente de Pilos, asume dicha responsabilidad y derrota a Janto gracias a una intervención sobrenatural, en un contexto de engaño y confusión. Las reglas del enfrentamiento estipulaban la presencia sólo de los dos contendientes, no obstante, tras Janto aparece un fantasmal acompañante que precipita los acontecimientos: Melanto cree que Janto ha conculcado las reglas y así se lo hace saber; Janto, confundido, se gira y entonces Melanto le da muerte con la lanza. El colofón del relato lo constituye, como ocurre en otras ocasiones en Conón, la referencia de carácter etiológico a los cultos de, por un lado, Dioniso, según los manuscritos, Melantis o Melantides, y, por otro lado, Zeus Apaturio¹.

¹ Sobre las fuentes y versiones, pero muy especialmente sobre el sentido general del mito del enfrentamiento entre Melanto, «el moreno», y Janto, «el rubio», se hace obligado mencionar a P. Vidal-Naquet, «El cazador negro y el origen de la efebía ateniense», *El cazador negro. Formas*

Las diferentes versiones que nos han llegado de este mito difieren fundamentalmente en la identificación de la localidad origen del conflicto y en el carácter más o menos deliberado del ataque doloso de Melanto: Polieno, por ejemplo, indica que la disputa surge Μελαινῶν πέρι (cf. I.19.5)², a la par que considera el combate de Melanto como un modelo de στρατήγημα τῆς ἀπάτης (cf. I.19.13). Por otro lado, la aparición fantasmal no es mencionada en todas las versiones; al margen de Conón, se refiere a ella un escolio a Aristófanes (*ad Ach.*, v. 146 = Suda, s. v. Ἀπατούρια)³ caracterizándola con una τραγῆν μέλαιναν⁴, lo cual etiológicamente dará lugar al culto de Dioniso Melanégida⁵, el cual menciona asimismo el escolio. Frente al Dioniso, pues, Melantis o Melantides de Conón otra tradición menciona en relación con el mito de

de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego, Barcelona 1983 [= *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, París 1981], p. 135-158.

² Con lo cual la «dominante negra» (Μέλαν-θος, Μελάν-αιγίς) se acentúa, cf. P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 144; U. v. Wilamowitz Möllendorf, *Aristoteles und Athen*, vol. II, Berlín 1893, p. 129, considera a Μέλανθος epónimo de Μέλαινα: «Melanthos als eponymos von Melaina scheidet aus». Sobre la significación mítica que entrañan unas localidades denominadas Οἰνὴ y Μέλαινα en relación con un mito que ha sido interpretado como una lucha entre el invierno y el verano, cf. H. Usener, «Göttliche Synonyme», *RhM* 53, 1898, p. 329 ss., H. Mühlstein, «Jung Nestor jung David», *AA* 17, 1971, 173-190, p. 184 [= *Homerische Namenstudien*, Frankfurt a. M., 1987, p. 67 ss.], «Odysseus und Dionysos», *AA* 25, 1979, 140-173, p. 150 [= *Homerische...*, p. 122]: «Gegenstand des legendären Krieges sind die Grenzorte Oinoe «Weinland» und Melainai «Schwarzland»; sogar diese Ortsnamen verraten das jahreszeitlich-dualistische Denken des Mythenschöpfers».

³ Dicho escolio no se nos ha transmitido en los códices de Aristófanes —por lo que no aparece recogido en la edición de N. Wilson, *Scholia in Aristophanem. I IB. In Acharnenses*, Groningen 1975—, sino que ha llegado hasta nosotros gracias al *Léxico* de Suda, quien sin duda lo extrajo de unos escolios a Aristófanes que no se nos han conservado; cf. F. Dübner, *Scholia Graeca in Aristophanem*, París 1842, p. 391, A. Adler, cf. *Suidae Lexicon*, Stuttgart 1928, p. xviii. A su vez, Apostolio (cf. E. L. Leutsch, *Corpus Paroemigraphorum Graecorum*, vol. II, Göttingen 1851, p. 294 s.) toma directamente del *Léxico* de Suda esta misma noticia, por lo que, en definitiva, el mencionado escolio a Aristófanes, el *Léxico* de Suda y Apostolio presentan un único e idéntico testimonio y no, como en ocasiones parece sugerirse, tres testimonios coincidentes.

⁴ La puntuación en la edición de F. Dübner, *op. cit.*, p. 7, al parecer sugiere que τούτεστιν αἰγίδα μέλαιναν es la aclaración de τραγῆν; sin embargo, la más reciente edición del *Léxico* de Suda a cargo de A. Adler, *op. cit.*, s. v. Ἀπατούρια, no deja lugar a dudas de que αἰγίδα es glosa sólo de τραγῆν, dado que αἰγίδα aparece *in margine*; que dicha glosa no debe considerarse original del escolio a Aristófanes lo prueba asimismo Apostolio (cf. E. L. Leutsch, *op. cit.*, vol. II, p. 294 s.), quien omite αἰγίδα. Por lo tanto en el *Léxico* de Suda μέλαιναν depende de τραγῆν, mientras que en la fuente perdida para nosotros del *Léxico* de Suda, el escolio a Aristófanes, *Ach.*, v. 146, aparecería tan sólo τραγῆν μέλαιναν.

⁵ Asimismo, la Μέλαινα Δημήτηρ arcadia que menciona Pausanias (cf. 8.5.8, 8.42.1-7, 8.42.11) recibe la epiclesis por su negro atavío: 8.42.4-5, Μέλαιναν δὲ ἐπονομάσαι φασὶν αὐτήν, ὅτι καὶ ἡ θεὸς τὴν ἐσθήτα εἶχε.

Melanto a un Dioniso Melanégida, lo cual ha llevado a algunos filólogos a corregir la lectura Διονύσω Μελανθίδι /Μελανθίδη de Conón en Διονύσω Μελαναίγιδι.

La tradición manuscrita de Focio, el patriarca bizantino que nos ofrece el resumen de las *Narraciones* de Conón en su *codex* 186, es altamente fiable: dos son los principales testimonios que deben tenerse en cuenta, en primer lugar A (*Marcianus gr.* 450, del s. X), y en segundo lugar M (*Marcianus gr.* 451, del s. XII). El criterio básico del más reciente editor de Focio, R. Henry, consiste en seguir en principio a A y allí donde éste presente un texto defectuoso corregirlo, si es posible, mediante M⁶. En relación con nuestro pasaje, A ofrece la lectura Διονύσω Μελανθίδι, mientras que M presenta Διονύσω Μελανθίδη⁷. En este caso Henry opta por la lectura de M. No obstante, el anterior editor de Conón, Jacoby (cf. *FGrH* 26), más proclive que Henry a enmendar el *textus receptus*⁸, se hace eco de la ya mencionada corrección Μελαναίγιδι, antigua conjetura propuesta por Knaack y aceptada asimismo por Höfer en su monografía dedicada a Conón⁹. Finalmente, R. Egan¹⁰, último estudioso que se ha ocupado de la cuestión, considera no sólo Μελανθίδι/Μελανθίδη corrupto sino también el ἀγένειον que caracteriza al φάσμα como una persona imberbe¹¹.

⁶ Cf. R. Henry, *Photius. Bibliothèque*, vol. I, París 1959, p. xlii; Conón aparece editado en el vol. III (París 1962).

⁷ Tal como puede leerse con total claridad en los manuscritos y recoge Henry en su aparato crítico. Sin embargo, en la edición de Jacoby, quien se basa a su vez en la colación llevada a cabo por E. Martini, Μελανθίδι se refiere a A y M, mientras que Μελανθίδη se considera *vulg.*

⁸ A este respecto cabe decir que resulta incompresible en ocasiones la aversión que muestra Henry a integrar anteriores conjeturas en su edición de Conón, cf. A. Henrichs, «Three approaches to Greek Mythography», *Interpretations of Greek Mythology*, J. Bremmer ed., Londres & Sydney 1987, p. 242-277, p. 268 n. 7: «Henry' edition provides the fullest information on the text of the two principal MSS but ignores important emendations, which Jacoby reports». No obstante, debe advertirse el distinto interés que guía a ambos editores: mientras Jacoby pugna por recuperar al antiguo Conón, Henry se limita a reconstruir el arquetipo de Focio del cual se derivan los manuscritos existentes.

⁹ Cf. *Konon. Text und Quellenuntersuchung*, Greifswald 1890, p. 102: «Auch Konons Erzählung bezweckt die Erklärung der beiden Namen, wenn auch die μελανάγεις undeutlich geworden ist —Dionysos ist nur als άνηρ ἀγένειος bezeichnet—, ja für Διονύσω Μελαναίγιδι am Ende der Erzählung der Fehler Μελανθίδη in den Text eingedrungen ist»; cf. R. Henry, *op. cit.*, vol. III, p. 29 n. 1: «Les éditeurs de Conon préfèrent ici Μελαναίγιδι [*sic*] à Μελαυθίδη [*sic*], qu'ils tiennent pour une substitution opérée par un lecteur qui ne comprenait pas l'épithète de Dionysos».

¹⁰ Cf. «Notes on the text of Konon's *Diegeseis*», *CPh* 68, 1973, 284-286.

¹¹ Conón, *Narr.* 39 138 b. 11-23, ἐπεὶ δ' εἰς μάχην ἦκον, καθορᾶ ὁ Μέλαθος φάσμα τι τῷ Ξάνθῳ ἄνδρα ἐπόμενον ἀγένειον. Ὡς δ' ἀνεβόησε μὴ δίκαια ποιεῖν παρὰ τὰς

La corrupción del Μελαναίγιδι supuestamente original en el Μελανθίδι-Μελανθίδη que presentan los manuscritos es argumentada en términos de corrección temprana efectuada a partir de una hipotética incomprensión del epíteto Μελαναίγιδι. Esta suerte de primitiva *emendatio* no encuentra, sin embargo, confirmación en la serie de errores que ofrecen conjuntamente A y M en relación con nombres propios: así, los códices presentan Οἶθων en vez de Σίθων (*Narr.* X, 132 b. 5), Ψαμήθη en vez de Ψαμάθη (*Narr.* XIX, 133 b. 26), σικέων en vez de Σικελών (*Narr.* XXV, 135 a. 7), Βρόγγχον por Βράγγχον (*Narr.* XXXIV, 136 b. 27), ἡλίδων en vez de Νηλείδων (*Narr.* XXXIX, 138 a. 40), Δωρικόν por Δωρικῶν (*Narr.* XLVII, 141 a. 17), Ἴλιαδῶν por Ἴλιαδῶν (*Narr.* XLVII, 141 a. 19), Ἴήλυσαν καὶ Ἄμιρον en vez de Ἴήλυσον καὶ Κάμειρον (*Narr.* XLVII, 141 a. 23), Ἀνάφews por Ἀνάφης (*Narr.* XLIX, 142 a. 3), y finalmente θόλαον en vez de Πυθόλαον (*Narr.* L, 142 a. 10). En ninguno de estos casos puede, pues, constatarse la corrección intencionada a la que se apela en el caso de Μελαναίγιδι, antes bien nos hallamos ante simples errores de copia tal como ocurre asimismo con el resto de errores conjuntivos de A y M. No parece convincente desde esta perspectiva la argumentación estrictamente filológica en favor de una conjetura Μελαναίγιδι.

La principal fuerza de la propuesta de Knaack radica en el hecho de que mientras no encontramos atestiguado fuera de Conón el epíteto Μελανθίς-Μελανθίδης en relación con Dioniso ni en Atenas ni en lugar alguno, sí que tenemos noticia de un Διόνυσος Μελάναιγίς en Atenas y asimismo en otros lugares. Pasemos a considerar en primer lugar este último epíteto. Las principales fuentes que refieren el epíteto Μελάναιγίς¹² a Dioniso son el ya referido escolio a Aristófanes (*Ach.*,

συνθήκας ἐπαγόμενον βοηθῶν, μετεστράφη ὁ Ξάνθος, πρὸς τὸ ἀπιστον τοῦ λόγου ἐκπλαγείς· καὶ αὐτὸν εὐθὺς ὁ Μέλανθος τῷ δόρατι βαλὼν κτείνει, καὶ τὴν τε Οἰνόην Ἀθηναίους καὶ ἑαυτῷ τὴν βασιλείαν ἐνὶ περιποιήσατο ἀγωνίσματι. Τὸ μὲν δὴ τῶν Ἐρεχθιδῶν γένος εἰς τοὺς Μελανθίδας, ὧν ἦν καὶ Κόδρος ἀπὸ τούτου μετέστη Ἀθηναῖοι δ' ὕστερον Διόνυσῳ Μελανθίδη κατὰ χρησμὸν ἱερὸν ἰδρυσάμενοι θύουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος, καὶ τῷ Ἀπατουρίῳ Διὶ ἱερά ἀνάπτουντες, ὅτι αὐτοῖς ἐκ τῆς ἀπάτης ἀγώνισμα ἐγένετο.

¹² También μελάναιγίς es utilizado como adjetivo referido a οἶνος por Plutarco, *Moralia*, 692 e, según *LSJ*, s. v. μελάναιγίς, en el sentido de «dark red wine» (cf. A. Bailly, *Dictionnaire Grec - Français*, París 1950, s. v. μελάναιγίς 3, fig. «qui soulève de noirs tourbillons»). De forma un tanto enigmática Vidal-Naquet sugiere una relación entre el pasaje plutarqueo y Dioniso Melanégida, cf. *op. cit.*, p. 141.

v. 146)¹³, el *Léxico* de Suda 450, Μελαναιγίς Διόνυσος¹⁴, y 451, s. v. Μέλαν¹⁵, y finalmente Pausanias 2.35.21¹⁶. Pero mientras el escolio a Aristófanes efectivamente pone en relación el epíteto de Dioniso Μελάναιγίς con la figura de Melanto, Pausanias, sin embargo, lo menciona en relación con un culto de la ciudad de Hermíone¹⁷, sin hacer referencia a mito alguno. El *Léxico* de Suda, por su parte, presenta dos entradas —al margen de la entrada s. v. Ἀπατούρια = *schol. ad* Aristófanes, *Ach.*, v. 146— en relación con Dioniso Melanégida: por un lado, refiere este epíteto al contexto de las Apaturia (cf. 450, s. v. Μελαναιγίς Διόνυσος) y es fácil a partir de 458, s. v. Μέλανθος, concebir una asociación de esta epiclesis de Dioniso a Melanto (cf. la indicación καὶ ζήτει ἐν τῷ Ἀπατούρια en ambas entradas); por otro lado, en 451, s. v. Μέλαν, se refiere de forma notablemente más extensa al mito de Eleuter como etiología del epíteto Μελάναιγίς en relación con Dioniso. En definitiva, es posible constatar la existencia de hasta tres Dionisos Melanégidas: en primer lugar, el Dioniso Melanégida, recogido por el *Léxico* de Suda, del mito protagonizado por Eleuter y sus hijas que nos conduce a la ciudad de Eleúteras; en segundo lugar, el Dioniso Melanégida ateniense mencionado por el escoliasta de Aristófanes asociado al mito de Melanto; en tercer lugar, el culto mencionado por Pausanias en Hermíone sin mito conocido. Parece, pues, claro que estamos ante un culto expansivo de Dioniso Melanégida cuyos orígenes no dudan Farnell y Vidal-Naquet en situar en Eleúteras¹⁸;

¹³ ἡ δὲ αἰτία, πόλεμος ἦν Ἀθηναίους πρὸς Βοιωτοῖς περὶ Κελαιῶν, ὃ ἦν χωρίον ἐν μεθορίοις. Ξάνθος δὲ Βοιωτὸς προεκαλέσατο τὸν Ἀθηναίων βασιλέα Θυμοίτην. οὐ δεξαμένου δὲ, Μέλανθος ἐπιδημῶν, Μεσσήμιος τὸ γένος ἀπὸ Περικλυμένου τοῦ Νηλέως, ἰπέστη ἐπὶ τῇ βασιλείᾳ. μονομαχοῦντων δὲ, ἐφάνη τῷ Μελάνθῳ τις ὀπισθεν τοῦ Ξάνθου, τραγῆν, τουτέστιν αἰγίδα μέλαιναν, ἐνημμένος. ἔφη οὖν ἀδικεῖν αὐτὸν δεύτερον ἴκοντα. ὃ δὲ ἐπεστράφη. ὃ δὲ παίσας ἀποκτείνει αὐτόν. ἐκ δὲ τούτου ἦ τε εορτὴ Ἀπατούρια καὶ Διονύσου μελαναίγιδος βωμὸν ἐδωμήσαντο. οἱ δὲ φασιν ὅτι τῶν πατέρων ὁμοῦ συνερχομένων διὰ τὰς τῶν παίδων ἐγγραφὰς οἶον ὁμοπάτορια λέγεσθαι τὴν εορτὴν.

¹⁴ Μελαναιγίς Διόνυσος. καὶ ζήτει ἐν τῷ Ἀπατούρια.

¹⁵ καὶ Μελαναίγίδα Διόνυσον ἰδρύσαντο ἐκ τοιαύτης αἰτίας. αἱ τοῦ Ἐλευθήρος θυγατέρες θεασάμεναι φάσμα τοῦ Διονύσου ἔχον μελάνην αἰγίδα ἐμέμφαντο· ὃ δε ὄργισθαι ἐξέμηθεν αὐτάς. μετὰ ταῦτα ὁ Ἐλευθῆρ ἔλαβε χρησμόν ἐπὶ παύσει τῆς μαΐας τιμῆσαι Μελαναίγίδα Διόνυσον.

¹⁶ En la ciudad de Hermíone existe un Διονύσου ναὸς Μελαναίγιδος· τούτῳ μουσικῆς ἀγῶνα κατὰ ἔτος ἕκαστον ἄγουσι, καὶ ἀμίλλης κολύμβου καὶ πλοίων τιθέασιν ἄθλα.

¹⁷ Y no de Atenas, como erróneamente puede leerse en *LSJ*, s. v. μελάναιγίς.

¹⁸ Cf. L. R. Farnell, *The cults of the Greek States*, vol. V, Nueva York 1977, p. 131; P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 141.

asimismo, según apunta Farnell, el culto de Hermíone procedería del Ática¹⁹.

Si la presencia de Dioniso Melanégida en el mito del enfrentamiento entre Melanto y Janto constituye una importación de un culto de origen beocio, cabe entonces preguntarse a su vez si la presencia misma de Dioniso en dicho mito es genuina, considerando especialmente que la fuente más antigua a la que es posible remontarse, Helanico de Lesbos (*FGrH* 4 F 125), en ningún momento se refiere ni a Dioniso ni a aparición fantasmal alguna²⁰. A este respecto debe advertirse que todos los testimonios existentes concuerdan en establecer una muy estrecha relación entre Melanto y las Apaturia (cf. vg. Suda, 458, s. v. Μέλανθος: καὶ ζήτηται ἐν τῷ Ἀπατούρια), y en particular resulta significativo el hecho de que la naturaleza dolosa de Melanto es consustancial a su nombre: tal cual se ha puesto de relieve²¹, el antropónimo Μέλανθος —probablemente nombre pregriego ya atestiguado en micénico²²— debe ponerse en relación con los nombres de los deslenguados y traidores hermanos Melantio (cf. *Od.* 17.212) y Melanto (cf. *Od.* 18.321) de la *Odisea*; igualmente la oposición que se establece en términos lumínicos entre Μέλανθος, el oscuro, y Ξάνθος, el rubio, refuerza la caracterización negativa del primero²³. Por último, según demostró Vidal-Naquet, la transgresión que

¹⁹ Cf. L. R. Farnell, *op. cit.*, p. 130.

²⁰ Quien, por cierto, da muestras de conocer distintas versiones, cf. Helanico de Lesbos, *FGrH* 4 F 125.24 ss., ὡς μὲν τινες περὶ Οἰνός καὶ Πανάκτου, ὡς δὲ τινες περὶ Μελαίων. Tampoco Éforo hace mención de aparición alguna o de Dioniso, cf. *FGrH* 70 F 22 (= Harpócratión, s. v. Ἀπατούρια). Asimismo, Pausanias, 9.5.16, conoce la leyenda, en versión ahora beocia, con la notable variación de que el papel de Melanto lo desempeña su padre, Andropompo: Ξάνθος, ὃν Ἀνδρόπομος μοιμαχήσουτὰ οἱ δόλω καὶ οὐ σὺν τῷ δικαίῳ κτείνει; Pausanias añade que éste fue el final de la monarquía tebana y tampoco en esta versión se encuentra rastro alguno de Dioniso. Sobre Ἀνδρόπομος, cf. U. v. Wilamowitz Möllendorf, *op. cit.*, p. 129, «der die Männer auf die fahrt bringt», quien considera que es un descuido habitual en Pausanias la sustitución del padre por el hijo; H. Jeanmaire, *Couroi et courètes: Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille & Paris 1939, p. 382 s., prefiere una significación del nombre ritualista en relación con una procesión de las Apaturia.

²¹ Cf. H. Mühlestein, «Namen von Neleiden auf Pylostäfelchen», *MH* 22, 1965, 155-165, p. 156 [= *Homerische...*, p. 2]; «Odysseus ...», p. 149-151 [= *Homerische...*, p. 121-123]; cf. P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 143 s.

²² Cf. H. Mühlestein, «Odysseus...», p. 149 [= *Homerische...*, p. 121]; «Melanthos dürfte ein vorgriechischer Name sein, aber er wurde natürlich auf μέλας «schwarz» bezogen»; sobre su atestiguación en micénico, cf. «Namen...», p. 156 [= *Homerische...*, p. 2].

²³ Cf. C. Calame, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Lausanne 1990, p. 90 y 133 n. 34. En torno a la serie de héroes griegos cuyo nombre comporta una

entraña la conducta de Melanto es inherente a un mito que sirve de αἴτιον a las fiestas en las que tenía lugar la iniciación de efebos²⁴.

En consecuencia, las versiones que introducen a Dioniso y la aparición fantasmal en el mito de Melanto presentan serios atisbos de ser reelaboraciones. De hecho, la τραγῆ μέλαινα que porta la aparición en la versión del escolio a Aristófanes no desempeña ningún papel relevante en el mito de Melanto: su presencia sólo puede explicarse precisamente como razón etiológica del culto a Dioniso Melanégida en el contexto de las Apaturia. Es cierto que se establece por medio del color negro (*melan-*) una especial asociación entre Melanto y Dioniso Melanégida; es más, la sintonía existente entre Melanto y Dioniso se expresa por medio del color negro en relación con un elemento, la αἰγίς, de doble significación: por un lado, se halla estrechamente asociada a Dioniso, especialmente al Dioniso infantil²⁵; por otro lado, la αἰγίς con la que se recubre Dioniso constituye la expresión, podríamos decir, primitiva, entre natural y salvaje, de uno de los rasgos más característicos de los efebos, la clámide negra²⁶: la clámide negra, pues, que distintivamente portaban los efebos conmemora la μέλαινα αἰγίς de Dioniso y posee las connotaciones propias de la conducta de Melanto. Mas es precisamente la estrecha relación existente entre la epiclesis Μελάναιγίς y la efebía ateniense la que refuerza nuestras sospechas de que la presencia de Dioniso en el mito de Melanto es secundaria²⁷.

Toda vez, no obstante, que la condición intrusa de Dioniso en el mito original de Melanto es asumida²⁸, no resulta difícil comprender las razo-

referencia al color negro y que se hallan asociados a contextos de iniciación, cf. K. Dowden, *Death and the Maiden. Girl's initiation rites in greek Mythology*, Londres & Nueva York 1989, p. 113.

²⁴ Cf. P. Vidal - Naquet, *op. cit.*; K. Dowden, *The uses of Greek mythology*, Londres & Nueva York 1992, p. 117.

²⁵ Cf. Apolodoro, 3.4.3.

²⁶ Cf. O. W. Reinmuth, *The Epebic inscriptions of the fourth Century b. C.*, Leiden 1971, p. 132.

²⁷ Cf. A. Privitera, *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica*, Roma 1970, p. 29: «Dioniso, come pare, divenne titolare delle Apaturie in un secondo tempo». Que el culto a Dioniso llegó a estar ligado a las Apaturia resulta claro no sólo a partir de los testimonios que estamos examinando, sino especialmente a partir del documento histórico más importante que poseemos en torno a las Apaturia: la inscripción de los Demotionidas (SIG 921); cf. M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Stuttgart 1906 [= Darmstadt, 1957]), p. 29: «In Attika finden wir Zeus Phratrios, der in der Demotionideninschrift besonders hervortritt, Athena Phratria (auch in Troizen) und daneben Dionysos».

²⁸ No deja de resultar significativo desde esta perspectiva el testimonio del *Etymologicum magnum*, s. v. Ἀπατούρια, Ἀπατήνωρ, οὐχ ὁ Διόνυσος, ἀλλ' ὁ Ζεὺς; sin embargo, en el mismo

nes. En primer lugar, la creciente implantación de los cultos dionisíacos en Atenas, que permite, por ejemplo, considerar las Apaturia una festividad celebrada en honor de Dioniso (cf. *Etym. m.* 118.55: Ἀπατούρια: ἑορτὴ ἐπιτελουμένη τῷ Διούσῳ τῷ Πυανειψίωνι μηνί); a este respecto conviene recordar que la monarquía legendaria del Ática presenta estrechos lazos con Posidón (Erictonio, Erecteo, Egeo, Teseo), siendo el propio Melanto descendiente de Posidón, por lo que la irrupción de Dioniso en la transición de la monarquía teseida a la melantida conlleva un cambio de divinidad protectora de la legendaria monarquía ateniense, que va de Posidón a Dioniso²⁹. En segundo lugar cabría considerar la depuración de un mito³⁰ que implicaba en su forma primigenia una conducta tramposa³¹: el ardid de Melanto, el στρατήγημα τῆς ἀπάτης, no constituyó *en realidad*³² un acto doloso, sino que —se argumenta en segunda instancia— fue propiciado por una divinidad, Dioniso —un dios, cómo no, *trickster*— quien por medio de una aparición originó la confusión de Janto. De hecho, si Melanto creía que Janto incumplía las reglas establecidas al hacerse acompañar por un ayudante, el propio Melanto podía desentenderse de las mismas y darle muerte, tal como ocurre, por la espalda.

Con la introducción, pues, de un *alter ego* divino de Melanto se logra exonerar al héroe de la responsabilidad de un acto indigno y se integra asimismo el suceso en una esfera divina superior. Por otro lado, la correlación Melanto/Dioniso se enmarca dentro de una más amplia estructura de antagonismo ritual entre un héroe y una divinidad, del tipo de la

Etymologicum magnum, s. v. Ἀπατούρια, se consideran las Ἀπατούρια una ἑορτὴ ἐπιτελουμένη τῷ Διούσῳ τῷ Πυανειψίωνι μηνί. Sobre Ἀπατήνωρ, cf. Helánico de Lesbos, *FGrH* 4 F 125, p. 138 l. 3-4, ἑορτὴν ἄγειν, ἦν πάλαι μὲν Ἀπατηνωρία, ὕστερον δὲ Ἀπατούρια ἐκάλουν; a su vez, la lectura Ἀπατούρια en Polieno 1.19.15 es una corrección del ἀπατηρίαν del ms. F.

²⁹ Cf. A. Privitera, *op. cit.*, p. 25 n. 19. Conón, *Narr.* 39, 138 b.18-19, se refiere a una transición τῶν Ἐρεχθιδῶν γένος εἰς τοὺς Μελαυθίδας. Cf. Pausanias 2.18.9, Θυμοίτης γὰρ Θησειδῶν ἔσχατος ἐβασίλευσεν Ἀθηναίων.

³⁰ Para una similar adaptación en la leyenda de Aglauro, también en relación con un modelo heroico relativo a la efebía, cf. R. Parker, *op. cit.*, p. 197: «In one respect, there was something unsatisfactory about the myth [sc. of Aglaurus] even in its familiar form. In cult Aglaurus was patroness of the ephebes, the city's future warriors, and yet the myth showed her first disobedient, then panic-stricken. The anomaly was removed in a probably fourth-century version by a characteristic procedure of adaptation and conflation».

³¹ Sobre la ἀπάτη en relación con la estrategia bélica, cf. E. L. Wheeler, *Stratagem and the vocabulary of military trickery*, Leiden 1988, p. 31 ss.

³² En torno a los niveles de realidad que pueden observarse en los mitos griegos, cf. P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes*, París 1983, especialmente p. 17 ss.

de Aquiles/Apolo³³, en donde la oposición suele venir determinada por una notable correspondencia entre ambas figuras y la confluencia de «themes of beneficence/maleficence» —en palabras de G. Nagy³⁴— no es inusual. Así, pues, aun cuando Melanto entraña una figura mítica adecuada para ser tratada como oponente de Dioniso³⁵ —de forma notablemente ambigua el fantasma aparece junto al oponente de Melanto, Janto³⁶—, aquél termina, sin embargo, constituyéndose en doble heroico de la divinidad de la que es rival, en virtud de una serie de modificaciones tendentes fundamentalmente a adaptar la leyenda a un contexto social e histórico específico³⁷.

Pero es hora ya de regresar a Conón. Si Melanto puede llegar a desempeñar el papel de antagonista ritual o *alter ego* de Dioniso, el hecho de que Dioniso reciba una epiclesis del tipo *Μελαυθίς/*

³³ Cf. W. Burkert, «Apellai und Apolon», *RhM* 118, 1975, 1-21; G. Nagy, *The best of the Achaeans. Concepts of the hero in archaic Greek poetry*, Baltimore & Londres 1979, p. 143.

³⁴ Cf. G. Nagy, *op. cit.*, p. 303; cf. p. 302: «I propose, then, that the traditional themes of antagonism between god and hero do not preclude a beneficent aspect of the god's part».

³⁵ Cf. Melantio y Melanto en la *Odisea*; asimismo, uno de los piratas tirrenos que se enfrentan a Dioniso en Ovidio, *Met.* 3.617, se llama Melanto, cf. F. Bömer, *P. Ovidius Naso. Metamorphosen. Buch I-III*, Heidelberg 1969 p. 596, 599. Finalmente μέλαθος es epiclesis de Posidón en Licofrón, 767; sobre la oposición Dioniso/Posidón, cf. H. Mühlestein, «Jung Nestor...», p. 186-190 [= *Homerische...*, p. 69-73], «Odysseus...», 149-152 [= *Homerische...*, p. 121-124].

³⁶ Ni tan siquiera, tal es la ambigüedad de la aparición, queda claro si el culto a Dioniso, sea Melanégida o Melantis, resulta del agradecimiento por su intervención en favor de Melanto o como desagravio por la muerte de Janto (cf. Conón, *Narr.* XXXIX, 138 b. 21, Διονύσω Μελαυθίδη κατὰ χρησμόν ἱερὸν ἰδρυσάμενοι θύουσιν); sobre la ἀδικία en relación con el mito de Melanto, cf. Helánico de Lesbos *FGrH 4 Fr* 125. 32-33, ἄδικεῖς, ὦ Ξάνθιε, σὺν ἐτέρωι ἐπ' ἐμέ ἤκων καὶ οὐ μόνος ὡς ὠμολόγητο'; *schol.* Aristófanes, *Acharn.*, v. 146, ἔφη οὖν ἀδικεῖν αὐτὸν δεύτερον ἤκοντα; Conón, *Narr.* XXXIX 138 b.13-14, Ὡς δ' ἀνεβόησε μὴ δίκαια ποιεῖν παρὰ τὰς συνθήκας ἐπαγόμενον βοηθῶν; Polieno, 1.19.9-11, ὁ Μέλαθος ἔφη 'καὶ μὴν ἀδικεῖς δεύτερος ἰὼν ἐπὶ τὴν μάχην'.

En torno a Dioniso y Ξάνθος/Ξανθός, cf. H. Mühlestein, «Jung Nestor...», p. 186-190 [= *Homerische...*, p. 69-73]; en *Las ranas* de Aristófanes, como es sabido, el criado de Dioniso recibe el nombre de Ξάνθιας, al respecto cf. K. Ziegler, «Xantias», *RE IX A2*, 1967, col. 1333-1334.

³⁷ Cf. R. Parker, *op. cit.*; F. Prinz, *Gründungsmythen und Sagenchronologie*, Munich 1979, p. 348 ss. El mito de Melanto descansa sobre una estructura antigua, de origen indoeuropeo, en la cual un joven extranjero logra ser rey tras superar una prueba gracias a un ardid (al respecto, cf. K. Dowden, *Death ...*, p. 62 ss.); asimismo, algunos elementos del mismo (regreso de los Heráclidas, Pilos, asentamiento en el Ática de un contingente mesenio) nos remiten a fecha micénica (cf. H. Mühlestein, «Jung Nestor...», p. 162-165 [= *Homerische ...*, p. 8-11; C. Sourvinou-Inwood, «Movements of populations in Attica at the end of the Mycenaean period», *Bronze age migrations in the Aegean. Archaeological and linguistic problems in Greek prehistory*, R. A. Crossland y A. Birchall eds., Londres 1973, 215-222). Por otro lado, ya desde Wilamowitz se ha venido haciendo hincapié en el carácter reciente de esta leyenda (cf. *op. cit.*, p. 129 n. 7: «wenn das local nicht bei Oinoe, sondern bei Panakton ist, kann die Legende älter als 504 sein»).

Μελανθίδης no debería *a priori* resultar inaceptable³⁸. Es cierto que tales cultos son normalmente el resultado de la muerte del héroe a manos del dios, tal cual, por ejemplo, Apolo Jacintio, lo cual no es el caso. Recuérdense, sin embargo, que la tradición mítica de los reyes de Atenas reconoce un Posidón Erecteo y que el relato de Conón finaliza estableciendo una transición de la monarquía erectida a la melantida³⁹, dejando sorprendentemente al margen la estirpe de Teseo: un cierto y oscuro paralelismo parece esbozarse entre ambos cultos, Posidón Erecteo y Dioniso Melantis, considerando especialmente que ambos mitos constituyen los αἴτια de dos importantes festividades atenienses, las Panatenea⁴⁰ y las Apaturia. Sea como fuere, el caso es que si Conón presentara una caracterización del fantasma en relación con una μέλαινα αἰγίς o similar, resultaría entonces más creíble la hipótesis de un Διόνυσος Μελανθίς fruto de una corrupción textual a partir de un Διόνυσος Μελάναιγίς; sin embargo, el fantasma que ve Melanto aparece en Conón caracterizado como un ἀγένειος ἀνὴρ. La solución que propone R. Egan para solventar el problema es simplemente inaceptable: considera corrupto a su vez ἀγένειον⁴¹ y propone una corrección en la línea del escolio a Aristófanes ya mencionado. Es decir, que a partir de una supuesta y más que discutible corrupción de Μελαναίγιδι en Μελανθίδι se considera corrupto un ἀγένειον sin razón paleográfica alguna que permita comprender cómo un αἰγίδα ἐνήμμενον pudo haberse corrompido en el ἀγένειον de los manuscritos⁴². En resumen, a partir de un único testimonio, el escolio a Aristófanes, *Ach.*, v. 146, que encontramos repetido o recogido en los bizantinos Suda y Apostolio, sobre el culto a un Dioniso Melanégida en relación con las Apaturia, consideramos que el Dioniso Melantis o Melantides que se nos ha transmitido en Conón constituye una corrupción, a partir de la cual ha de

³⁸ Sobre ἦρωες Διόνυσος, cf. A. Brelich, *Gli eroi* ..., p. 365 ss.

³⁹ Cf. Conón, *Narr.* XXXIX, 131 b. 18-19, Τὸ μὲν δὴ τῶν Ἐρεχθείδων γένος εἰς τοὺς Μελανθίδας.

⁴⁰ Cf. Helanico *FGH* 323a F 2, Apolodoro 3.15.1, 4, 5, Hesiquio, s. v. Ἐρεχθεύς. Sobre la etiología de las Panatenea como una tradición del s. IV, cf. R. Parker, *op. cit.*, p. 201.

⁴¹ Cf. *op. cit.*, p. 285: «Now the word ἀγένειον in the sentence quoted has no discernible point in the story. If we read in place of this apparently otiose word some form of the noun αἰγίς or of the adjective αἰγίος, the crucial detail is restored to our text. A phrase, rather than a single word, seems necessary. I would suggest either αἰγίδα ἐνήμμενον or αἰγίδα ἔχον».

⁴² Adviértase además que de ἀνδρα depende ya un participio ἐπόμενον, por lo que en todo caso convendría considerar ἐπόμενον ἀγένειον como el sintagma corrupto que vino a substituir el pretendido αἰγίδα ἐνήμμενον o similar.

corregirse a su vez un ἀγένειον, sin que pueda precisarse el tipo de falta de copia cometido o la lectura original. No es éste precisamente un modelo de crítica textual.

La tradición mitográfica es rica en este tipo de disensiones y generosa a la hora de ofrecer variantes en mitos⁴³ especialmente en lo que se refiere a nombres propios: todo intento de unificación de las versiones por medio de la corrección textual es metodológicamente perverso. Pero es que además existe una estrecha relación entre la caracterización del φάσμα en términos de ἀγένειος ἀνήρ en Conón y el trasfondo ritual de las Apaturia, la iniciación efébrica. Como es bien sabido, el pelo presenta en la antigua Grecia una notable relevancia cultural en relación con el paso de la infancia a la adolescencia tanto de mujeres, por medio del cabello y vello púbico, como de varones, por medio ahora de la barba y vello corporal⁴⁴. Por otro lado, las connotaciones iniciáticas que el término ἀγένειος posee pueden percibirse en su uso en relación con coros (cf. Alcmán, fr. 82b.4 Calame, Lisias. 21.4) y competiciones atléticas⁴⁵ (cf. Píndaro, O.8.54, O.9.89). Si la aparición podía ser caracterizada mediante una μέλαινα αἰγίς en virtud de la significación que la clámide negra poseía en relación con los efebos atenienses, del mismo modo, otros rasgo significativo en relación con las prácticas iniciáticas efébricas, una faz imberbe, podía igualmente servir para integrar la aparición fantasmal del mito de Melanto en el contexto de las Apaturia. Dado que además es posible documentar la existencia de un Dioniso ἀγένειος⁴⁶, no hay, pues, razón alguna para considerar ἀγένειον en nuestro pasaje corrupto. Y si, tal como parece, ἀγένειον es la lección

⁴³ En lo que a Conón se refiere, cf. A. Henrichs, *op. cit.*, p. 247: «Conon offers not only numerous variants of known myths, but at least three myths that are found nowhere else».

⁴⁴ Sobre esta cuestión y su origen indoeuropeo, cf. D. Q. Adams, «The Indo-European words for Hair: reconstructing a semantic field», *JIS* 16, 1988, 69-93.

⁴⁵ Sobre los ἀγένειοι como una clase distinta de los παῖδες y de los ἄνδρες en las competiciones atléticas, cf. G. A. Privitera, *Pindaro. Le Istmiche*, Milán 1982, p. xv. En particular puede resultar interesante un pasaje pindárico: en la O.1 Pélope tras dejar atrás un estadio infantil, caracterizado por su relación homoerótica con Posidón, alcanza la madurez; pues bien, el despertar heterosexual, podríamos decir, de Pélope se expresa y manifiesta por medio del bozo de la barba, λάχλαι νιν μέλαν γένειον ἔρεφον, v. 68 (sobre el sentido de μέλαν, cf. D. E. Gerber, *Pindar's Olympian One: a commentary*, Toronto, 1982, p. 111 s.).

⁴⁶ Cf. A. Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn 1961, p. 56-59; LIMC, s. v. Dionysos; Th. Carpenter, «On the beardless Dionysus», *Masks of Dionysus*, Th. Carpenter - Ch. Faraone eds., Londres 1993, p. 185-206. Recuérdese asimismo la caracterización de Dioniso en *h. hom.* 7, 3-4, νεηρίη ἀνδρὶ εὐκώως ἰ πρωθήβη.

correcta, entonces resulta impensable que Conón nos ofrezca una versión del mito⁴⁷ de Melanto en la cual se omita o altere la caracterización de Dioniso Melanégida revestido con una piel negra de cabrito, antes bien, parece más oportuno considerar la versión de Conón sensiblemente distinta de aquélla que ofrece el escolio a Aristófanés, una versión en la que la aparición es caracterizada en términos de *ἀγένειος* y la epiclesis que recibe Dioniso tiene que ver con el nombre de Melanto. El hecho de que el culto a Dioniso en las Apaturia se instaure por consejo de un oráculo podría estar en relación —aceptando por supuesto que estamos ante un lugar común de los mitos etiológicos— con el hecho de que se entiende que fue el oráculo quien determinó que la aparición fantasmal en el episodio protagonizado por Melanto era debida a la intervención de Dioniso, por lo que debía conmemorarse tal evento mediante un culto consagrado al Dioniso que intervino en el combate ganado por Melanto, un combate que, a su vez, dio origen a una estirpe de reyes descendientes de Melanto, los Melantidas, por todo lo cual el apelativo de Melantis o Melantides resultaba adecuado.

Por último, quedaría por determinar cuál de las dos lecturas de los manuscritos es la más adecuada. *Μελανθίδι*, que remite a un nominativo *Μελανθίς* (cf. Ἀφροδίτη Μελαινίς, Pausanias 2.2.4), cuenta a su favor con el aval del ms. A (cf. *supra*); a su vez, *Μελανθίδη* podría haberse corrompido por el *Μελανθίδας* que aparece anteriormente (cf. *Narr.* XXXIX, 138 b. 18-21, τὸ μὲν δὴ τῶν Ἐρεχθειδῶν γένος εἰς τοὺς Μελανθίδας, ὧν ἦν καὶ Κόδρος ἀπὸ τούτου μετέστη Ἀθηναῖοι δ' ὕστερον Διούσω Μελανθίδη). Por todo ello creemos que debe editarse *Διούσω Μελανθίδι*.

Universidad de Zaragoza

JESÚS A. SALVADOR

⁴⁷ U. Höfer (cf. *op. cit.*, p. 102) apela como fuente al hipotético manual mitográfico alejandrino utilizado —según Höfer— habitualmente por Conón: dicho manual habría, a su vez, tomado la versión de un atidógrafo. Que la noticia procede de la tradición atidográfica es evidente, probablemente de una tradición posterior a Helánico de Lesbos y Éforo, puesto que Conón, aun cuando en ocasiones utiliza como fuente a ambos, no coincide con ninguno de éstos en el presente caso. Menos satisfactoria resulta la hipótesis de un manual mitográfico como fuente habitual: el propio Conón en la introducción de su obra, junto con la dedicatoria, debía referirse al gran número de fuentes antiguas utilizadas, cf. Focio 130 b.27-28, περιέχεται δ' αὐτῷ ἐκ πολλῶν ἀρχαίων συνειλεγμένα ν' διηγήματα. Es posible, no obstante, que dicha referencia a las fuentes en Conón fuera simplemente una estrategia narrativa para conferirle mayor credibilidad a su obra.