

ZEUS, HERA Y EL MATRIMONIO SAGRADO

José Carlos Bermejo Barrera

En el ámbito de la mitología griega existe un desequilibrio notorio entre las figuras de Zeus y Hera, la pareja de dioses que según la mayor parte de los autores componen lo que habría de ser el modelo de matrimonio para los dioses y los hombres, pues mientras que la mitología de Zeus es casi inagotable, hasta el punto de que A. B. Cook hubo de dedicarle una obra en tres tomos y cinco volúmenes, la de Hera por el contrario podría abarcarse en las páginas de una monografía. Ese desequilibrio, que se manifiesta a nivel general, parece verse reflejado también en el reducido ámbito de su matrimonio, puesto que mientras que Zeus se une a un gran número de diosas, como Metis, Temis, Deméter, y a un innumerable número de heroínas, por el contrario Hera parece casi agotarse en su papel de esposa de Zeus.

Ahora bien, ese papel conyugal que parece corresponderle a la diosa Hera no ha dejado de plantear dificultades a los estudiosos de la misma, ya que no podría por menos que atraer su atención el hecho de que el matrimonio principal del rey de los dioses fuese un matrimonio notoriamente mal avenido, por una parte, y por otro lado el que ese mismo matrimonio fuese además escasamente fecundo.

Nos proponemos estudiar a continuación un aspecto de ese matrimonio, su componente claramente sexual; pero ello nos llevara a tratar, por otra parte, de un modo incidental otra cuestión: la del matrimonio sagrado o *hieròs gámos*, que una parte de la literatura griega atribuye a estas dos divinidades. El estudio de estos temas suele asimilarse en ocasiones al análisis de la figura de la diosa Hera, puesto que su figura mitológica parece agotarse en su papel de esposa, y por ello podría afirmarse, en cierto modo, que algunos de los aspectos de la figura mítica de Hera constituirán nuestro tema de estudio.

Comenzaremos, pues, por examinar algunas de las interpretaciones de esta diosa, en las que veremos que no se ha dejado de poner de manifiesto la existencia de un carácter en algún sentido contradictorio.

Dejando a un lado la tesis sostenida por W. Roscher(1) según la cual Hera sería una diosa de la luna, que secundariamente se relacionaría con las mujeres debido a la relación existente entre los ciclos lunares y los ciclos menstruales, tesis que se basaba más en las teorías mitográficas del

propio Roscher, según las cuales los mitos tendrían como una de sus misiones fundamentales el reflejar, o interpretar, los fenómenos naturales de diverso tipo, que en el estudio sistemático de las fuentes, podríamos comenzar por hacer un pequeño elenco de las opiniones de algunos tratadistas recientes, con el fin de poner de manifiesto que no se ha dejado de destacar de un modo sistemático el carácter peculiar de esta diosa.

H. J. Rose(2), autor de un popular manual de mitología, sostiene por ejemplo que Hera está muy relacionada con la fecundidad, pero no con la fecundidad de los vegetales, pues: "*en realidad no representa ningún fenómeno u objeto de la naturaleza, sino que rige principalmente la importantísima actividad humana que es el matrimonio*"; no obstante no deja de señalar su escasa fecundidad, la relativamente poca relevancia de sus hijos y sus notorias desavenencias conyugales que "*evidentemente datan de una época de maneras no muy refinadas*"(3).

M. P. Nilsson, en su *Handbuch* sobre la Historia de la Religión griega(4) vuelve a destacar su carácter de diosa del matrimonio y de protectora de la mujer casada, pero destaca el hecho de que su figura representa la defensa de los intereses de la mujer casada como esposa, no como madre, ya que su relación con la fecundidad es muy escasa. W. K. C. Guthrie, autor de un conocido tratado de mitología(5), vuelve a destacar su papel de diosa del matrimonio, por ser su *patrona y guardiana*, y de esposa legítima de Zeus; sin embargo se inclina hacia la tesis según la cual originariamente hubiera podido ser una diosa de la fecundidad, o una forma particular de la Tierra Madre, aunque en época histórica no se conservase apenas recuerdo de este aspecto de su figura, ya que su escasa fecundidad sería notoria, quedando entonces limitada a la figura de la protectora de la mujer casada, y en algunas ocasiones del parto, sobre todo por ser la madre de Ilitia.

Más recientemente otros autores como E. des Places(6) siguen destacando su relación con el matrimonio, y el papel importante de su *hieròs gámos* con Zeus, aunque reconociendo que se trata de una tradición tardía. Y por último W. Burkett, en su manual sobre la religión griega arcaica y clásica vuelve a destacar su carácter contradictorio y las peculiaridades de su matrimonio, entre las que pone en primer lugar, además de sus desavenencias, su escasa fecundidad, explicable porque: "*su feminidad se limita a su relación con el marido*"(7).

Muy recientemente dos autores han venido a analizar monográficamente la figura de esta diosa. El primero de ellos, W. Pötscher(8), ha conseguido poner de manifiesto como todas las supuestas contradicciones de esa figura divina no serían más que el resultado de erróneas interpretaciones anteriores en las que muchos autores se negaban a disociar la fecundidad del matrimonio, llevados, quizás, más por su idea de lo que debe ser dicha institución que por el análisis de los mitos. Para Pötscher, Hera no es ni una diosa lunar ni una diosa de la fecundidad, sino el paradigma humano de la novia y de la esposa consideradas como amantes. En su opinión los mitos no tienen como objeto el representar los problemas naturales o meteorológicos, como veremos que afirma otro autor reciente, sino las relaciones humanas, y en el ámbito de las mismas Hera representaría la sexualidad legítima que se desarrolla en el seno del matrimonio y que, además de ello, constituye, para los griegos, uno de sus componentes esenciales(9).

Las diferentes uniones de Zeus expresarían, en lo que al matrimonio se refiere, sus diversos aspectos, como afirma el mismo Pötscher: "*podemos observar también al gámos en sus tres diferentes aspectos en Dione, Afrodita y Hera. En Dione aparece solamente la fecundidad (de la tierra de ese país), en Afrodita el placer erótico y la sexualidad en general y en Hera el placer erótico y la*

sexualidad orientadas a un compañero en el ámbito de la institución del matrimonio o también como relación prematrimonial"(10).

Es dentro de este ámbito de la figura de la diosa Hera en el que vamos a desarrollar nuestra investigación completando el trabajo de Pötscher, al poner de manifiesto cómo el carácter sexual de la diosa se refleja en una serie de aspectos de sus mitos y sus cultos, pero antes de entrar de lleno en el tema convendrá mencionar la interpretación de Jean Haudry, quien, analizando la figura de la diosa Hera en el marco de la mitología indoeuropea y basándose sobre todo en las especulaciones etimológicas, en contra de lo recomendado en numerosas ocasiones por Dumézil, que nunca se cansó de destacar la prioridad del relato sobre la lingüística a la hora de interpretar el mito, llega a la conclusión de que "*Hera es la personificación femenina de la primavera, al igual que el Jarilo ruso es su personificación masculina*"(11). Hera es la *yera (primavera), que se une con Zeus (el cielo diurno), y representa la vuelta anual de la luz del día al salir de la noche del invierno. Esa caracterización explicaría toda su mitología y sus rituales, y dentro de la primera su unión matrimonial con Zeus sólo tardíamente se tomaría como el prototipo de la unión legítima(12).

No vamos a entrar ahora a examinar las concepciones globales del mito y de la relación entre el mito y el lenguaje de Jean Haudry, pues ello nos llevaría a exceder los límites de este trabajo, por una parte, y porque, por otro lado, el propio análisis de los mitos y los rituales que vamos a emprender pondrá claramente de manifiesto que no todo se explica por la alegría de la primavera.

Dice Hesíodo que Zeus tomó a Hera como su última y floreciente esposa, y que ésta, unida en amor a Zeus, engendró a Hebe, Ares e Ilitia (Theog. 921-923).

El matrimonio de Zeus y Hera no tiene nada de especial ni por su forma, es el matrimonio entre dos hermanos similar a otros muchos que en la mitología griega tiene lugar entre los dioses olímpicos, ni por su rito, ya que Hesíodo, y luego veremos que tampoco Homero, indican que ese matrimonio se celebrase de una manera diferente a otras uniones de Zeus. Sin embargo en la literatura griega esas nupcias han tenido un tratamiento especial por parte de una serie de autores que los han venido considerando como un matrimonio sagrado, como el *Hieròs Gámos* por excelencia, por lo que se impone el estudiar el origen de esa tradición y su contraste con la más antigua tradición griega.

A. B. Cook ha estudiado detenidamente, tanto a nivel mítico como ritual, las tradiciones griegas en torno al *hieròs gámos*, y al observar la ausencia de testimonios primitivos que contengan esta tradición concluye afirmando que ello: "*hace surgir la sospecha de que el hieròs gámos es de una introducción relativamente reciente*"(13), teniendo probablemente además un origen oriental, como señala también Marielouise Cremer, al estudiar las tradiciones iconográficas(14).

Veamos, pues, los diferentes testimonios míticos y rituales de que disponemos con el fin de establecer el carácter correcto o erróneo de esta hipótesis.

Además de la referencia de Hesíodo, el testimonio más primitivo de que disponemos en relación con la unión de Zeus y Hera es la propia *Ilíada*. En ella no se menciona en absoluto ningún ritual especial de boda, como en algunos textos posteriores, sino que únicamente se dan dos indicaciones de las relaciones matrimoniales de Zeus y Hera: por un lado el poema (XIV, 295-351) describe la llegada

de Hera para seducir a su esposo y los diferentes pasos del proceso; la diosa le propone que vayan a unirse en el lejano Oeste, al reino de Atlas, pero Zeus, muy excitado, propone la unión en el Ida. Para que nadie los vea se envuelven en una nube de oro y yacen en un campo en el que surgen *lotos*, *azafranes* y *jacintos*. Por otra parte tenemos que Homero nos refiere (VIII, 5-27) el poder de Zeus sobre su esposa y todos los Olímpicos a través de una amenaza y un desafío: los reta a que se cuelguen de un cable de oro todos ellos y se agarren a la tierra. El solo con su fuerza, dice, logrará traerlos hasta el cielo(15).

Esta manifestación jactanciosa de Zeus ha tenido sin embargo algunas interpretaciones recientes que sí interesan en relación con el tema de nuestro estudio, puesto que tendrían que ver con la configuración de la familia divina. Este es el caso de la de Karl Kerényi, para quien el poder que Zeus afirma poseer sería el característico de un *pater familias* de una unidad social patriarcal, al que se asociaría su mujer como señora de la gran casa familiar(16).

Sin embargo el papel de *señora de la casa* que Kerényi atribuye a Hera no se manifiesta en modo alguno en ninguno de estos dos episodios, sino que por el contrario el primero de ellos sirve como expresión de la naturaleza estrictamente sexual de la unión. Ya el propio Kerényi había señalado el papel sexual de Hera, y en función de él explicaba el hecho de que sea una diosa eminentemente celosa en su mitología(17), pero lo que ni él ni otros autores han señalado todavía es que ese carácter aparece destacado en esta escena a través de cuatro elementos que componen su decorado.

El primero de ellos es la nube de oro. El oro posee diversos valores en la mitología griega (18), pero uno de ellos, el que nos interesa ahora, se halla en relación directa con Afrodita. Como ha señalado Paul Friedrich, entre las diosas, "*solamente Afrodita es intrínsecamente dorada*"(19), y en sus mitos el oro se relaciona semánticamente con la miel, el semen y la palabra. Si tenemos en cuenta estos hechos y además que es la propia diosa Afrodita la que proporciona a Hera el instrumento que le permitirá seducir a Zeus, veremos que el hecho de que la nube que envuelve a la divina pareja sea de oro posee en este episodio un significado muy preciso, destacar el carácter puramente sexual de la relación.

La aparición de tres tipos de flores sobre el campo en el que se unen los dioses viene a reforzar todavía más este significado, puesto que si examinamos las tradiciones griegas relativas a los lotos, azafranes y jacintos, veremos que ninguna de estas plantas posee relación simbólica con la fecundidad, sino más bien con términos que le son opuestos.

No es fácil saber a qué se refiere Homero cuando habla de lotos, puesto que en la Antigüedad ya indicaba Teofrasto que con ese nombre se designan a muchas que precisamente sólo eso tendrían en común (*Hist. plant.* VII, 15, 3). Si excluimos un árbol, el *Celtis australis*(20), así denominado, y el loto acuático(21), nos quedarían dos plantas posibles en la lista de Teofrasto, la *trigonella graeca* o *melilotos*, que aparece en una lista de *aromata*, junto con la casia, el cinamomo y el iris, plantas todas ellas claramente asociadas a los valores de la seducción y el sexo y opuestas a la fecundidad(22), y el *trifolium fragiferum*(23), que es una hierba, cuya semilla tarda a veces dos años en germinar, lo mismo que el narciso, otra de las plantas que también representa la vida efímera como la del propio héroe que le dió origen.

Si examinamos la figura del azafrán, que se corresponde con la de un héroe, Krokos, muerto por Hermes accidentalmente en el juego de disco, y con el que el dios mantenía una relación amorosa,

veremos que su color lo liga al mundo femenino, siendo la planta, según Dioscórides (*Mat. medica* I, 25), mortal si se bebe en una cierta cantidad disuelta en agua. Ahora bien, el azafrán favorece la producción de orina, la menstruación, y sobre todo la lujuria, lo que afirma también Plinio (*NH*, XXIV, 166). El azafrán es, pues, en su figura heroica y vegetal, un ser de amor y muerte, y esa misma duplicidad aparecerá reflejada en el rito, ya que se utilizaba en bodas, iniciaciones y rituales funerarios(24).

El jacinto, otra planta surgida de la muerte de un héroe amado por Apolo, y al que el propio dios mata también accidentalmente, favorece la secreción de orina y cura la ictericia y aplicado a un niño le hace perder su condición de impúber, según Dioscórides (*Mat. medica* IV, 62), lo que indica su clara naturaleza afrodisíaca.

Podemos pues sintetizar las propiedades míticas y farmacológicas del azafrán, jacinto, loto y narciso, -pues este último, según Dioscórides (*Mat. medica* IV, 158) es afrodisíaco, cura quemaduras y llagas y provoca vómitos- afirmando que en sus personificaciones mitológicas se asociarían a héroes jóvenes, amados por algún dios que les causa accidentalmente la muerte, en sus usos medicinales, su naturaleza térmica les confiere propiedades afrodisíacas, y les permite favorecer distintos tipos de secreciones y disolver manchas o pigmentos que oscurecen la piel. Siendo, por último, utilizadas en ritos iniciáticos, nupciales y funerarios. Todo este conjunto de propiedades les aleja mucho del simbolismo de la fecundidad vegetal, animal o humana, poniendo más bien de manifiesto su relación con el placer sexual y con el amor que puede ser breve y efímero.

Podemos pues concluir afirmando que no hay en Homero no sólo indicación alguna del *hieròs gámos*, sino tampoco del carácter fecundo o institucional de Hera como esposa, estando, más bien, acentuado en la *Ilíada* su papel de compañera sexual legítima de Zeus.

En autores posteriores seguimos encontrando referencias al matrimonio de Zeus y Hera; algunos de ellos como el testimonio de Anacreonte (fgr. 41 Bergk) se limitan a citarlo, pero otras comienzan ya a introducir el tema del matrimonio sagrado en sus mitos.

El primer autor que lo desarrolla es Ferécides de Siro, en un fragmento publicado en un papiro (Grenfell Hunt. Ser. II, 11), en el que nos ofrece la descripción de la boda que Zas y Ctonia, que tuvo lugar en el lejano Oeste después de que Zas construyese moradas junto con sus servidores y tejiese al tercer día un manto en el que estaban representados Gea y Ogena, manto que daría a su esposa como regalo de boda, instituyendo así la costumbre ritual de casarse sin velos.

Debemos poner de manifiesto que no se habla aquí del matrimonio de Zeus y Hera, sino de Zas, que indudablemente es una manifestación de Zeus con otra diosa de la tierra diferente a Hera.

El hecho de que se describa un ritual matrimonial solemne no quiere decir que se trate de un *hieròs gámos*, por una parte, pero es que además de ello el texto de Ferécides plantea un problema en lo que al origen de la tradición que recoge se refiere, puesto que, como ha señalado M. L. West, la escena se compone de una serie de elementos inventados probablemente por el propio Ferécides, como el tejido del velo y de otros, como el vestido, la construcción de moradas y el regalo del esposo en la boda que corresponden a una tradición oriental, transmitida probablemente a través de Samotracia(25).

Pero es que además de tratarse de un motivo oriental, conviene destacar que dentro del pensamiento del propio Ferécides la unión de Zeus y Hera no poseía ningún carácter especial, ya que según atestigua Filodemo (*De pietate* 47 a 14) en su cosmogonía estos dioses no eran el padre y la madre de los demás, careciendo su matrimonio del carácter sagrado, o al menos solemne, que posee el de Zas y Ctonia.

Si pasamos a las fuentes de época clásica veremos como a través de ellas se va ya perfilando la tradición de una unión sagrada entre Zeus y Hera. Así, por ejemplo, Aristófanes termina su comedia *las Aves* (1758 ss.) con un himeneo y una alabanza de la unión sexual en la que asocia a Zeus al lecho nupcial de Hera; su papel como marido por excelencia se halla entonces muy claro, y por ello podemos considerar ya como existente una cierta tradición en la que se destaca la naturaleza paradigmática, si no sacral, de su matrimonio.

En la misma época Eurípides (*Hipólito* 742-751) al describir el lejano Oeste, donde se sitúa Atlas, habla de que en él se hallan los alcázares de Zeus y de que en estas tierras reinaba la fertilidad y la abundancia; dado que en ese mismo lugar se emplazaba el jardín de Hera y que Ferécides sitúa en él la boda citada podríamos suponer que Eurípides pudiese conocer una tradición hierogámica.

Cuando esta tradición quedará ya plenamente fijada será en la época Helenística, en la que la unión de Zeus y Hera era concebida, además de como sagrada, como algo misterioso. Así Teócrito, por ejemplo (*Idil.* XV, 64), dice que las mujeres lo saben todo, incluso cómo Zeus esposó a Hera, y llega a alabar a Ptolomeo por haberse casado con su hermana como lo hizo Zeus, que realizó un *hieròs gámos* con su hermana Hera (*Idil.* XVII, 131-134), habiéndoles preparado a ambos dioses Iris, todavía virgen, su lecho conyugal. Teócrito establece una comparación muy clara entre el matrimonio real egipcio con el matrimonio divino, lo que es lógico si tenemos en cuenta el momento histórico en el que nos encontramos. Pero partiendo de esta comparación Karl Kerényi ha pretendido extraer una serie de conclusiones sociológicas.

En su opinión el matrimonio entre hermanos aparece en los mitos de las sociedades matrilineales, conservado en algunas de ellas (Egipto, Persia, Irán), como un privilegio de la alta nobleza y las clases sacerdotales. Este sería el caso del *hieròs gámos* de Zeus y Hera(26), que correspondería así a un tipo de matrimonio excepcional, puesto que dentro de ningún sistema de parentesco, ni matri ni patrilineal es posible una unión legal de dos hermanos por parte del mismo padre y de la misma madre(27).

Conviene sin embargo matizar esta interpretación. Evidentemente el matrimonio entre hermanos hijos de los mismos padres es incompatible con cualquier tipo de estructura de parentesco; empero, para que se practique excepcionalmente no es necesaria la existencia de un sistema matrilineal, sino que ello puede deberse a varias razones. Por ejemplo debido a la existencia de una estructura avuncular matri o patrilineal, pues en ella el matrimonio entre hermanos, al hacer coincidir dos roles del padre y el *avunculus* facilita la transmisión de la herencia, o el poder, del padre al hijo, resolviendo de este modo una tensión entre los afectos padre-hijo *avunculus*-sobrino, que es característica de este tipo de sistemas.

Ahora bien, este mecanismo sólo tiene validez en el caso de que exista un avunculado, dentro de un sistema matrilineal, pero se muestra inoperante en un sistema patrilineal y aplicado ya no al

hermano de la madre, sino del padre, pues en el caso de que la herencia se transmitiese de tío paterno a hijo del hermano, el matrimonio con la hermana no permitiría solucionar la tensión citada.

Dado que la filiación entre los pueblos indoeuropeos y en el mundo griego fue claramente patrilineal, y dado que, aunque el *avunculus* desempeñó un cierto papel en el mundo indoeuropeo(28), no puede sostenerse como en su momento hizo E. A. S. Butterworth(29) que en el mundo griego el poder se transmitiese en las casas reales de tío materno a sobrino, no es posible aceptar la explicación sociológica de Kerenyi para tratar de entender la unión matrimonial de Zeus y Hera.

El hecho de que Zeus se case con su hermana no tiene nada de particular, lo hará en otras ocasiones con otros miembros de su familia inevitablemente porque todos los dioses de su generación son hermanos, por ser hijos de Cronos y Rea. Por otra parte, y aunque los matrimonios de Zeus forman parte de una estrategia para conquistar el poder en el Olimpo, uniéndose así con Metis, Themis y atrayendo a su casa a su hermana soltera Hestia, todas ellas encarnaciones de poderes indispensables para el ejercicio de la soberanía(30), en el caso de Hera la unión matrimonial de Zeus no parece relacionarse en modo alguno con la conquista del poder.

Ni desde el punto de vista del parentesco ni desde el punto de vista político existen concomitancias entre los matrimonios faraónicos y el de Zeus y Hera, por lo que deberemos afirmar que la comparación establecida por Teócrito se debió más al afán de dignificar una costumbre oriental practicada por los Ptolomeos con un mito griego que a que el poeta tratase de exponer una costumbre griega antiquísima.

A partir de Teócrito la hierogamia de Zeus y Hera aparecerá ya descrita sistemáticamente en otras fuentes. Tardíamente la describirá Nonno (*Dionysiaca* XXXII, 76-98 y XLI, 322-327) mezclando el relato de Homero de la unión sobre el Ida con la tradición de Ferécides; así nos hablará de la construcción de la morada, pero también del nacimiento de las flores, en este caso concreto del arafrán y el narciso, con lo que lleva a cabo la síntesis entre la tradición griega más antigua y las tradiciones de origen oriental.

En las épocas romana y tardo-antigua la hierogamia permanecerá ya profundamente arraigada en los textos mitográficos, y aparecerá así recogida, por ejemplo, en Estacio (*Tebaida* X, 59 ss), que describe la ceremonia y el peplos de Hera, bordado en oro, o en Apuleyo (*Metamor* VI, 4) que hará referencia a la naturaleza especial de ese matrimonio.

Vemos, pues, que en la mitología griega la unión matrimonial de Zeus y Hera no poseyó en un principio un carácter sagrado, sino que es una de las uniones que Zeus realiza con diversas diosas, y por otra parte tenemos que el episodio más antiguo en el que aparece descrita, la *Iliada*, viene a destacar, tanto en la génesis que va a dar lugar a la unión amorosa entre los dioses: seducción de Zeus con el fin de distraer su atención del campo de batalla, como en el decorado en el que ésta va a tener lugar, el carácter puramente erótico de la misma.

Si del estudio de los mitos pasamos al análisis de los ritos nos encontraremos con que tenemos atestiguadas una serie de fiestas conocidas con el nombre de *hieròs gámos*, definidas, por ejemplo por Hesiquio (s.v.) como: *heortè Diòs kai Héras*; pasemos, pues, al análisis de las mismas con el

objeto de comprobar si su estudio confirma o refuta nuestra hipótesis.

Las fiestas de Hera, que en gran parte coinciden con las de la celebración de su matrimonio con Zeus, han sido estudiadas en primer lugar por M. P. Nilsson(31), quien se inclinaba en esta primera etapa de su obra por darles una interpretación agrícola; se trataría de fiestas de ciclo anual similares a las fiestas populares europeas del *Maibaum*, la *Maikönige* y la *Maibrautpaares*, en las que se trataría de promover la fertilidad de la tierra en Primavera, de acuerdo con las modas etnológicas de su tiempo, y más sistemáticamente por el propio A. B. Cook, en su estudio antes citado.

Procederemos a examinar esas fiestas hierogámicas una a una con el fin de intentar captar su sentido.

Comenzaremos por las Dedalia beocias, que se celebraban en el Citerón y a las que Cook considera como una de las más antiguas.

En ellas se conmemoraba un episodio algo cómico en el que Zeus, para atraerse el afecto de su celosa esposa, finge que va a celebrar una boda con una mujer que en realidad es un *xóanon*, una estatua de madera. Hera se precipita airada sobre la novia, pero al descubrir el engaño (= *apaté*) de Zeus estalla en carcajadas y se reconcilia con su esposo.

En el ritual beocio se celebraba una procesión que culminaba con la quema de unas estatuas de madera. Partiendo de estos hechos Nilsson interpretó la fiesta como una fiesta de primavera similar a la del árbol de Mayo, que también es quemado en el folklore europeo en las fuegos de San Juan, que como es sabido coinciden con el solsticio de verano. En su opinión Hera sería una antigua diosa de la fecundidad, lo que explicaría su relación con la Luna, defendida por Roscher, y su relación con la mujer y el matrimonio. Las Dedalia en su primitiva opinión serían una muestra de los *Wald und Feldkulte* mannhardtianos(32).

Sin embargo este tipo de interpretaciones, también del gusto de Cook, pueden ser puestas en duda, primero a partir de los propios componentes del ritual, ya que no se celebra una boda sagrada entre Zeus y Hera, sino una farsa matrimonial entre Zeus y un muñeco, y así lo ha dicho Frontisi-Ducroux, quien partiendo de Plutarco, que es la fuente principal sobre las mismas, llega a la conclusión de que esas fiestas deben ser relacionadas con la mitología de la *métis*, estudiada por Vernant y Detienne y con la mitología del artesano, ya que es un artesano, Alalcomene o Citerón quien proporciona a Zeus la idea de la farsa y la estatua para que engañe a Hera y así reconciliarse con ella. Esos artesanos, esos individuos *metetas* que se alían con un rey para ayudarlo a conservar el poder frente a las amenazas de una o varias mujeres con *métis*, como ocurre en los casos de Minos y Cócalo aparecen aquí encarnados en la figura de esos dos personajes constructores de ese artefacto, de ese *Daídalos*, con el que Zeus consigue superar en astucia a una Hera *metieta*(33).

No hay, pues, en este caso en el rito nada que nos hable de un sagrado matrimonio entre Zeus y Hera, por el contrario, lo que queda claro es el mutuo juego de engaños entre los cónyuges y el hecho de que Zeus ha de recurrir a un artesano astuto que le revela el recurso y le ofrece el medio material de convencer y atraer de nuevo a su airada esposa.

La segunda de las más antiguas hierogamias rituales tendría lugar en Cnossos(34), estando atestiguada por un texto de Diodoro Sículo (V 72, 4). A. B. Cook, Nilsson(35) y H. Verbruggen han interpretado este ritual de unión de Zeus y Hera cerca del río Theren, en las proximidades de Cnossos, en el que se celebraban sacrificios y se imitaba la ceremonia del matrimonio de ambos dioses tal y como había tenido lugar en esta localidad, como un antiguo rito destinado a fomentar la fertilidad agrícola, que posteriormente se habría convertido en un mito. Pero esta ceremonia, al igual que la unión de Zeus con Europa bajo un plátano en Gortina, en la que se afirma que Europa asumiría rasgos de Hera, no mantienen una relación clara con la fecundidad. En el primero de los casos se trata de una hipótesis de esos autores, ya que no conocemos los detalles del rito descrito por Diodoro, y en el segundo lo único que tenemos atestiguado es la presencia en las monedas de Gortina de la figura de una mujer subida al árbol, que suele interpretarse como Europa, siendo su relación con Hera, y por supuesto su vinculación con la fecundidad, más que discutibles(36). Tampoco podemos establecer, en este caso como en tantos otros, el origen de la fiesta, puesto que Diodoro o sus fuentes podían considerar muy antiguas en su época ceremonias instituidas unos siglos antes, por lo que pasaremos a la próxima hierogamia.

Según un escolio a Hesíodo (*Schol. Erga* 780 ss, 430, 19 Gaisi): "*diò kai Athenaioi tàs pròs synodon heméras exeléonto pròs gámoys kai tà theogámia etéloyn tóte ktl.*", fiesta que según Deuner debería celebrarse el día 24 del mes Gamelión consagrado a Hera y en el que solían además celebrarse las bodas(37).

La fiesta únicamente se halla atestiguada en glosas tardías, y es muy mal conocida dada la escasez de fuentes epigráficas y arqueológicas. Sólo disponemos de una inscripción (*IG I*, 840, 20) en la que se menciona el sacrificio de un lechón a *Zeus Heraios*, y de la que no puede deducirse la existencia de toda una hierogamia. Y la arqueología nos ofrece únicamente un fragmento de un friso correspondiente a un calendario en el que se puede observar una pareja de novios incompleta, en la que falta el novio. "*Si la novia es Hera el novio debió haber sido Zeus*", afirma Erika Simon(38); pero ni puede afirmarse que lo sea, ni tampoco que, aunque lo fuese, de ello se dedujese la existencia de una hierogamia. Por lo que tendremos que concluir afirmando que la propia existencia de la fiesta puede ponerse en duda, y que, en el caso de admitir su existencia, habrá que reconocer que "*no se han conservado ninguno de los elementos del festival del Hieròs Gámos (matrimonio sagrado) o de las Gamelia*"(39).

La próxima hierogamia a considerar la constituyen unas fiestas de Argos llamadas las *Tonaia*(40). En esa ciudad, en el santuario de Hera, se conservaba un árbol de mimbre que junto a la encina de Dodona y el olivo de la Acrópolis formaba el grupo de árboles más antiguos de la tierra, ocupando entre todos ellos el primer lugar en antigüedad. Bajo ese poderoso árbol, todavía floreciente en tiempos de Pausanias (VIII, 23, 5), habría nacido Hera (Paus. VII, 4, 4).

Este árbol, según Dioscórides (*Mat. medica* I, 103), es totalmente antiafrodisíaco y favorece la fecundidad, siendo utilizado por las mujeres en las Tesmoforías, fiestas en las que debían permanecer castas(41). Pero este árbol posee también, según estos dos autores, una doble naturaleza, porque además de favorecer la fecundidad facilita también la menstruación y puede llegar a ser afrodisíaco o contribuir al proceso de lactación femenino.

En este sentido el árbol de Hera es similar al granado, al que aparece asociada. En una estatua argiva hecha por Policeto la diosa ostentaba en su mano un *skeptron* y en la otra una granada, y

sobre el cetro se erguía un cuco (Paus. II, 17, 2), pájaro que representa a Zeus, el cual tomó su figura para poder unirse con Hera cuando era virgen (con *Hera Parthénos*). Pausanias considera la asociación de Hera con el granado como algo misterioso; y lo cierto es que revela un aspecto muy específico de su naturaleza, que Pausanias podría ya no comprender: el de la compañera sexual no legítima.

Esta asociación con el cuco no es arbitraria. El cuco aparecía ya en la *Ilíada* XIV, 352 ss. en la escena de la unión de ambos dioses sobre el monte Ida, puesto que el sol asiste a la escena en forma de Cuco. ¿Qué es, pues, lo que representa este pájaro?. Según Eliano (*NA*, III, 30) poseía unas características muy especiales. Se trata de un ave muy inteligente, dotada de una naturaleza demasiado cálida, hasta tal punto que no puede empollar sus propios huevos, pues los cocería. La hembra procede entonces a colocarlos en los nidos de otros pájaros, y si están llenos ya, tiran algunos de los allí depositados para hacer sitio a los suyos. Ello traería como consecuencia que las crías abandonasen el nido poco tiempo después de nacer, al darse cuenta de que allí son extraños.

El cuco macho es, pues, la antítesis del padre, y es un pájaro en el que se metamorfosea Zeus en este episodio narrado por Pausanias y en otro recogido por Teócrito (*Idil* XV, 64 ss y *Schol. Theoc.* XV, 64). En ese lugar afirma el poeta que las mujeres lo saben todo, incluso cómo Zeus consiguió a Hera, y el escoliasta aclara que lo hizo provocando una tormenta y metamorfoseándose en un cuco que acudió a refugiarse entre las ropas de Hera para así poder poseerla.

Estos dos episodios, que quizás puedan corresponder a un único mito, nos ponen de manifiesto de nuevo la importancia de la consideración de los valores simbólicos de plantas y animales mencionados en los mitos a la hora de captar su sentido, y la necesidad de tener en cuenta todos y cada uno de esos valores, evitando caer en interpretaciones unilaterales. Así, por ejemplo, en el caso del cuco, J. Haudry(42), basándose en el hecho de que se trata de un ave migratoria que llega a Grecia en primavera, concluye refiriéndose a la *Ilíada* que: "*la presencia de un pájaro en esta escena erótica no necesita comentario*", porque es evidente que el cuco es el ave de la primavera(43).

La figura del cuco, según ese autor, junto a la presencia de la granada y el hecho de que Hera se metamorfosee a veces en pavo pondría de manifiesto las limitaciones de su interpretación a partir de la figura de la esposa, y serían elementos a favor de su tesis metereológica. Sin entrar en la discusión de sus débiles fundamentos sí que convendrá aclarar que tampoco la figura de ese pájaro se agota en su papel de anunciador de la primavera. Además de por sus resonancias eróticas: su naturaleza de amante furtivo, su calor excesivo y el abandono de sus hijos, porque ese pájaro fue considerado como el resultado de la metamorfosis de un halcón, según afirman Esquilo, *Suplicantes* 60, Higino, *Fab.* XLV, y sobre todo Aristóteles (*HA.* VI, 563 B, 14), quien recoge esta creencia, y a pesar de señalar la existencia de diferencias muy importantes entre ambas especies no la rechaza de plano.

El halcón, como otras rapaces de altos vuelos como el águila, puede ser asimilado a Zeus, lo que hace comprensible por una parte su metamorfosis en cuco, pero debemos tener en cuenta que lo que más se destaca en la misma es el carácter erótico del ave, confirmado por otras fuentes como Eliano y que viene exigido por el propio contexto en el que la metamorfosis se produce.

Pero volvamos a las Tonaia y al mimbre. Ese árbol desempeñaba un papel muy importante en esas fiestas, porque las sirvientes del culto llevaban una corona de mimbre sobre la cabeza, conmemorando

de este modo el intento de robo del viejo *xóanon* de Hera por parte de unos piratas etruscos; la diosa impidió que zarparse el barco, encallado en la playa, hasta que los piratas se convencieron y dejaron la estatua sobre un mimbre. El árbol representa, pues, a la Hera Parthenos, ninfa y casada, y en este sentido aparecía con un manto en su estatua de Samos, conocida por su representación en las monedas de la isla del siglo II a.C.(44).

Además de con el mimbre la diosa se asocia también con el laurel, del que los sirvientes de la diosa llevaban ramas en la mano. Según Dioscórides (Mat. medica I, 78) esta planta es también de naturaleza calorífica, provoca vómitos y favorece las excreciones y es útil en enfermedades ginecológicas. Sin embargo su corteza, tomada de la parte de la raíz, es abortiva. Pero además el laurel, como el mimbre, es bipolar, ya que o bien favorece la fecundidad o bien la destruye, estando en el segundo de estos sentidos asimilada simbólicamente al cuco.

El estudio del ritual de Samos tampoco nos muestra la figura de una Hera especialmente fecunda, ni parece celebrarse en ella una unión sagrada entre la diosa y su esposo, sino que los datos que de la fiesta poseemos y el episodio adyacente en el que a través de la estatua del *Heraion* se narra la metamorfosis ornitológica de Zeus nos traen a la mente el recuerdo de una unión clandestina y no de una pareja que celebra un solemne matrimonio, con lo que la hierogamia de Argos defendida por Cook y por Nilsson(45), aunque este último, teniendo en cuenta estos hechos ya afirmaba que la unión podría no ser necesariamente bajo la forma de un *hieròs gámos*, pierde buena parte de su valor.

Pasamos, por lo tanto, al estudio de la última de las hierogamias conocidas; se trata de la fiesta de Hera en Esparta(46), en la que su imagen era coronada, y que nos es conocida unicamente por un pasaje de Ateneo (15 p. 678 A), quién afirma que: *Pyleon: hóytos kaleítai ho stéfanos hòn tei Hera peritithéasin Lákonas, hos phesin Pámphilos*, estando esta corona compuesta de dos plantas el *Kypeiros* o *Cyperus* y el *Helichrysum* o crisantemo.

Dado que es el único dato que poseemos acerca de la fiesta, y teniendo en cuenta, por otra parte, que las flores con las que se corona a la diosa han de tener algún tipo de valor simbólico, veamos qué es lo que podemos saber de las mismas.

El *Helichrysum*(47) fue muy utilizado en la coronación de imágenes, según Teócrito, Dioscórides y el propio Plinio, que nos informa de este uso por parte de los Ptolomeos. La planta, que surge de la metamorfosis de una ninfa, además de ser utilizada en la fabricación de coronas, dice Teofrasto (*Hist. plant.* VI, 8, 1), se usa disuelta en vino contra las picaduras de serpientes y para hacer un emplasto con sus cenizas mezcladas con miel, además de para una serie de usos mágicos, para la fabricación de amuletos que protegen contra la locura, junto a algún otro uso que en este momento no será de nuestro interés. Los mismos usos, además de sus valores diurético, antiinflamatorio y regulador de la menstruación y disolvente de *duritias* son recogidas por Plinio (*NH XXI*, 96, 168-169), quien por último añade que protege las ropas, a pesar de no poseer un olor desagradable.

Otra de sus especies, el *Chrysanthemum coronarium*(48), protegería, según Nicandro, de *daimones* y brujas y figuraría entre las plantas mágicas utilizadas por Medea.

En cuanto al *Cyperus*, Plinio nos informa que en medicina es utilizado como depilatorio, contra mordeduras de serpientes y escorpiones, abriendo el camino hacia el útero, aunque en grandes dosis

puede producir un prolapso. Favorecería también la micción y la expulsión de piedras (*NH XXI*, 70, 118).

Tenemos, pues, que se trata de nuevo de dos plantas cargadas de valores simbólicos, que se expresan a través de sus usos mágicos y medicinales, y a las que se atribuye una naturaleza calorífica que las hace capaces de disolver elementos del cuerpo y de favorecer diferentes secreciones, aunque en este caso no se afirme explícitamente que posean poder afrodisíaco.

Sin embargo en este caso el poder afrodisíaco ausente en las plantas se halla presente en el culto, ya que en Esparta se le tributa culto, como señalaba Wide, a Afrodita Hera, y cuyo santuario, próximo al Eurotas (Pausanias III, 13, 9), en el que se tributaba culto a una vieja imagen de madera, se hallaba relacionado con el de Artemis *Orthia* o *Lygodesma* (del lazo de mimbre), en el que durante las ceremonias de iniciación espartanas se flagelaba a los jóvenes con mimbres(49).

No hay, pues, indicios claros de que en Esparta se celebrase una hierogamia, las fuentes no lo sugieren, y por otra parte las características peculiares de las ceremonias nupciales espartanas, en las que se masculiniza a la novia para hacerle sufrir una iniciación simbólica que imita a la *agogé* masculina(50) nos llevan a considerar la inexistencia de un ritual de este tipo en tierras laonias, en las que lógicamente de existir tendría que recoger algunas de las características del ritual matrimonial local.

Quedarían por examinar algunas fiestas muy mal conocidas reseñadas por Cook(51), como la del monte Oque, en Eubea, en el que existía un primitivo santuario de Hera, o las de Caristo, que acuñó entre el 197 y el 146 a.C. monedas con Zeus y Hera y un velo en el anverso(52), pero los indicios que sobre ella tenemos son tan débiles que el propio Cook las considera de dudosa existencia, por lo que daremos por finalizado el estudio de los rituales concluyendo que el único que puede ser considerado claramente como una hierogamia es el de Cnossos, pero del que desconocemos todos sus detalles, siendo las demás fiestas de existencia dudosa, o bien estando caracterizadas por una serie de elementos simbólicos que muy poco tienen que ver con la fecundidad que se supone que es una de las características implícitas a un ritual hierogámico.

Podríamos cerrar este apartado con la consideración de la existencia de una estatua muy particular de Zeus y Hera, que se hallaría en Argos y en la cual Hera estaría realizándose una *fellatio* a Zeus. La información nos la proporciona Clemente Romano, *Homilia V*, 18 (=SVF, II, 1072), según la cual la tomaría de las *Cartas eróticas* de Crisipo, y también Orígenes, *Contra Celsum IV*, 48, I, 321, quien la situaría en Samos. Repitiendo la misma información Teófilo de Antioquía en sus libros *Ad. Autolyicum III*, 8, que remite la información al mismo Crisipo(53). Es de suponer que no se trataría de una imagen de culto, pero sí de una imagen real que vendría a ilustrar de un modo palmario la naturaleza sexual no necesariamente fecunda de esa diosa, que hasta ahora hemos venido viendo reflejada a través de los animales y plantas que se asocian con algunos de sus episodios míticos, asociados tanto a historias mitológicas concretas como a determinados ritos.

Una vez examinados los mitos del matrimonio de Zeus y Hera y los rituales en los que teóricamente ese matrimonio sería conmemorado nos quedaría por plantear en forma breve una cuestión histórica antes de esbozar nuestra conclusión: ¿cuál es el origen de la unión matrimonial de Zeus y Hera?.

A. B. Cook defendió en su obra sobre Zeus que primitivamente la esposa de Zeus habría sido Dione, siendo Hera introducida posteriormente en su lecho. En la actualidad, tras el desciframiento del lineal B podemos afirmar, sin lugar a dudas, que tanto Zeus (*di-e-u*) como Hera (*e-ra*) aparecen mencionados en ellas junto a *di-wo-i-je-we*, al que se suele interpretar como Dioniso(54).

Según Kerenyi Zeus poseería además un hijo que no pertenecería a Hera, *e-re-u-te-re di-wi-je-we* Eleuter el hijo de Zeus, que sería "*el dios del vino entre los dioses de los griegos*"(55), teniendo esta diosa otro hijo independientemente de Zeus. Pero esta interpretación fue ya hace tiempo abandonada por los micénólogos, para los que con palabras de M. Gérard-Rousseau: "*en realidad sólo se puede afirmar que el nombre de Dioniso está atestiguado en el lineal B en Pilos. Todas las reconstrucciones de leyendas, por atractivas que puedan parecer, son extremadamente problemáticas y discutibles*"(56).

El matrimonio de Zeus y Hera parece hallarse atestiguado ya en época micénica, puesto que el intento llevado a cabo por Kerenyi(57) de demostrar que Zeus estaría anteriormente asociado a Día parece condenado al fracaso, en tanto que la tablilla en la que se basaba ese autor (Tn 316) recoge una serie de ofrendas a Zeus, Hera y Dirimijo, por lo que la consorte de Zeus parece ser Hera y no Día(58), quién por el contrario aparece recibiendo culto en otro santuario llamado *Di-u-ja-jo*, y cuyo nombre además no deriva del de Zeus, sino que podría estar formado a partir de la raíz *dei-w/dy-ewdi-w* y significar riqueza o prosperidad.

Tenemos por lo tanto el matrimonio atestiguado en la época micénica, pero como ocurre en el caso de todos los dioses micénicos desconocemos en absoluto sus mitos, por lo que lo más prudente será no especular sobre la naturaleza de ese matrimonio, como hace Kerenyi(59), ni atribuirle a ambos dioses las características que aparecerán en Homero. Procederemos por lo tanto a esbozar nuestra conclusión.

No hemos pretendido establecer a través del estudio del matrimonio entre Zeus y Hera una esencia o figura, o forma, de la diosa Hera diferente a las que se le han venido otorgando hasta el momento, porque no creemos que un dios de la mitología griega pueda ser definido ni como una persona dotada de una psicología o un carácter propios, como ha señalado Vernant(60), ni como una esencia metafísica o una forma sustancial filosófica, ni siquiera como un arquetipo humano, tal y como los definía Kerenyi, ni mucho menos como la personificación de un fenómeno natural. Examinar todas estas caracterizaciones de las figuras divinas y las limitaciones que las caracterizan nos llevaría a revisar toda la historia de la mitología(61), lo que no tendría sentido ni intentar en este lugar; por ello me limitaré a exponer mi concepción para situar luego en ella los resultados obtenidos.

Un personaje mítico, como un personaje de ficción, posee la capacidad de expresar a través de relato diferentes problemas que una sociedad y un autor se plantean en un momento concreto de la historia. Ese personaje no posee esencia, carácter ni psicología, sino que sólo es generador de significaciones a través de sus actos. La figura de Hera, y el matrimonio de Hera y Zeus más concretamente, ya que aquí no hemos examinado exhaustivamente todos los mitos y los rituales relacionados con esta diosa, no posee una estructura vulgarmente entendida, como afirma Pötscher procurando alejar de él cualquier sospecha de estructuralismo(62), que no es más que una forma tal y como la entendía W. Otto(63) o un arquetipo de Jung y Kerenyi.

No se trata, pues, de concluir afirmando que Hera ya no debe ser considerada la encarnación de la esposa legítima o de la señora de la casa para pasar a ser considerada como la compañera sexual del hombre casado o soltero, poniendo así al día un matrimonio divino sobre el que, no podemos negarlo, se lanzaron las supuestas virtudes de lo que se llama un matrimonio burgués, en el que la esposa es ante todo madre fecunda, sino de destacar la existencia de un componente sexual evidente en la figura de esa diosa que permite explicar su conducta, sus celos y el escaso número de sus hijos, así como su poca solicitud maternal -recordemos que arroja a Hefesto al mar nada más nacer al observar que es cojo(64)- y resolver las contradicciones y las aparentes paradojas que los diferentes tratadistas han venido señalando en la figura de esa diosa a la que no llegaban a entender.

Se quiso ver en Hera la encarnación del ideal de la esposa, por ser la primera dama en el reino de los cielos, y por esa razón se tendió a destacar la solemnidad de su matrimonio con Zeus, buscando hierogamias y encontrándolas donde quizás no las haya. Era, claro está, la consecuencia natural del presupuesto del que se partía. Pero si no compartimos el supuesto veremos que, además de entender mejor las acciones de ese personaje, podremos observar como no queda de toda la tradición hierogámica más que la importación de una idea y un ritual orientales en la mitología y la religión griegas, y del que no consta se haya celebrado nunca de modo semejante al del Oriente en contexto puramente griego.

El matrimonio de Zeus y Hera es un matrimonio como los demás matrimonios divinos en las más antiguas tradiciones griegas y expresa, como han venido señalando diversos autores, ese sector de la vida matrimonial que se relaciona con la sexualidad. Lo que nosotros hemos tratado de poner de manifiesto ha sido cómo ese aspecto del mismo se expresa de modo casi redundante en los relatos míticos y en las ceremonias rituales, a través de las propiedades simbólicas del oro, el loto, el azafrán y el jacinto en la escena homérica, además de por la presencia del cuco, y a través de la figura del cuco en la figura de la Hera argiva, o del crisantemo y el *Cyperus* en el caso de la Afrodita Hera o Hera Afrodita espartana.

Los valores simbólicos de plantas, animales y elementos naturales en general deben ser tenidos en cuenta en el análisis del mito en toda su amplitud, tal y como indicó Lévi-Strauss, y como supo poner de manifiesto para el mito griego Detienne. Si actuamos de este modo no diremos nunca que porque una planta surja al paso de un dios estamos ante un dios agrícola, como en el caso de esas flores de la vida breve que nacen en nuestro mito, ni que el mito recoja una antigua costumbre en la que parejas yacían sobre los campos para promover su fertilidad, aunque esa costumbre se de en el folklore europeo -y eso es lo que Nilsson hizo en 1906 cuando escribía sus *Griechische Feste*- o que el cuco, que llega en primavera y anuncia la lluvia, como dice Hesíodo (Erga, 486-489), que envía Zeus *Hyétios*, o el Zeus de la lluvia, adorado en Beocia (Pausanias IX, 39, 4), es un ave portadora de fecundidad, ya que simboliza todo lo contrario al abandonar a sus hijos y al ser anómalamente cálido, y además llega después de la siembra, momento asociado a Deméter y se marcha antes de la recolección, momento asociado a Perséfone, dejando la tierra griega antes de que fructifiquen los cereales, del mismo modo que abandona sus huevos.

Integrando, pues, todos los códigos en los que se estructura el mito es como podremos captar sus significados; ahora bien, al hacerlo tampoco deberemos esperar encontrar en él teorías sistemáticas acerca del matrimonio o cualquier otro tema que sea el objeto de nuestro interés, sino conformarnos con lo que el mito dice y tratar de entenderlo situándolo en el contexto cultural que da sentido a usos, costumbres, instituciones y valores simbólicos con los que el relato está construido. En este

sentido el mito de Hera y su matrimonio con Zeus nos muestra la importancia de una faceta del matrimonio helénico: la seducción, la *charis*, o el dominio que el sexo debe poseer en su seno que contrasta con cualquier caracterización superficial sobre el mundo familiar que es tan fácil hacer al estudiar ese tipo de familia patriarcal un tanto desequilibrada que fue la familia griega(65).

NOTAS

- 1- Hera, en *Lexikon der griechische und römische Mythologie*, I² 1885, cols, 2087-2098.
- 2- *Mitología griega*, Barcelona 1970 (ed. original Oxford 1927).
- 3- H. J. Rose, *op. cit.*, 105-110.
- 4- *Geschichte der griechischen Religion I*, Munich 1967³, 427-433.
- 5- *The Greeks and their Gods*, Londres 1950, 68-73.
- 6- *La Religion Grecque*, París 1969, 29-32.
- 7- *Greek Religion. Archaic and Classical*, Oxford 1985 (ed. original Stuttgart 1977), 131-135.
- 8- Ver: Hera. *Eine Strukturanalyse im Vergleich mit Athena*, Darmstadt 1987.
- 9- La importancia del mismo ha sido destacada por M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, París 1972, 166-170 *passim*.
- 10- W. Pötscher, *Hera*, 143.
- 11- J. Haudry, *La religion cosmique des Indoeuropéens*, París 1987, 123.
- 12- *Ibidem*, 101-163.
- 13- A. B. Cook, *Zeus, God of the Dark Sky: Earthquakes, Clouds, Winds, Dew, Rain, Meteorites*, Cambridge 1940, III 2, 1065.
- 14- Vid. "Hieròs gámos im Orient und in Griecheland", *ZPE* 48 (1982) 283-290. Analiza la representación de dos divinidades asociadas a un árbol -que sería el de la vida-, a las que identifica a veces, no siempre justificadamente, con Zeus y Hera. Su descuido de las fuentes literarias hace que en muchos casos sus conclusiones puedan llegar a ser bastante dudosas.
- 15- No vamos a entrar en el análisis de este episodio que ya en la Antigüedad fue objeto de numerosas interpretaciones alegóricas; sobre ellas vid. P. Lévêque, *Aurea Catena Homeri. Une étude sur l'allegorie Grecque*, París 1959.
- 16- Vid. *Zeus und Hera. Urbild des Vaters, des Gatten und der Frau*, Leyden 1972, 45.
- 17- *Ibidem*, 83-84.
- 18- Algunos de ellos han sido estudiados por Alain Bresson: *Mythe et Contradiction*, París 1979.
- 19- *The Meaning of Aphrodite*, Chicago 1978, 77-79.
- 20- Vid. Teofrasto, *Hist. plant.* I, 5, 3.
- 21- *Ibidem*, *Hist. plant.* IV, 9, 9-11.
- 22- Sobre la mitología de los aromas vid. el libro de M. Detienne: *Les Jardins d'Adonis*; sobre el iris mi trabajo en *Mitología y mitos en la Hispania prerromana*, Madrid 1982, 217-37. Esta planta es mencionada por Teofrasto, *Hist. plant.* IX, 7, 3. Dioscórides atribuye al loto (*Mat. medica* IV, 110-113) una naturaleza térmica, propia de las plantas afrodisíacas y las propiedades de quitar manchas y curar quemaduras y dolores de vejiga.

- 23- *Hist. plant.* VII, 8, 3 y 13, 5.
- 24- Vid. Ileana Chirasi, *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*, Roma 1968, 126-128 y 183. Esta autora considera la mitología de estas plantas como la manifestación religiosa de una antigua cultura precerealicola; sin entrar en la discusión de su tesis, sin embargo sí podemos afirmar que en la mitología griega se hallan asociadas a la esterilidad y al placer sexual.
- 25- Vid. M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971, 53-55 y 74, y W. Pötscher, *Hera*, 30-33, quien señala que la diosa citada no puede ser en modo alguno identificada con Hera.
- 26- Karl Kerényi, *Zeus und Hera*, 90-92.
- 27- *Ibidem*, 79.
- 28- Vid. E. Benveniste, *Le Vocabulaire des Institutions Indoeuropéens*, París 1969, I, 223-237.
- 29- En su libro, *Some Traces of the Preolympian World in Greek Literature and Myth*, Berlín 1966, 8 y *passim*. Una crítica de las opiniones de Butterworth referidas a la casa real de Tebas, sobre la que basan sus análisis, puede verse en mi libro, *Mito y Parentesco en la Grecia Arcaica*, Madrid 1980.
- 30- Sobre este tema vid. J. P. Vernant y M. Detienne, *Les ruses de l'intelligence. La métis des grecs*, París 1974.
- 31- En *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Leipzig 1906 (reimp. Milán, 1975).
- 32- Vid. M. P. Nilsson, *Griechische Feste* 50-56. Sobre estas fiestas ver también el análisis de W. Pötscher, *Hera*, 50-65. Conviene destacar que Nilsson no abandonó en su manual la interpretación de la fiesta como celebración del *Jahresfeuer*. J. Haudry, por supuesto, suscribe la interpretación, en tanto que le interesa vincular a Hera con la Primavera, vid. *loc. cit.*
- 33- Vid. F. Frontisi-Ducroux, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce Ancienne*, París 1975, 193-216.
- 34- Sobre ella vid. A. B. Cook, *Zeus*, III², 1032.
- 35- M. P. Nilsson, *Griechische Feste*, 56; H. Verbruggen, *Le Zeus Crétoris*, París 1981, 51-3.
- 36- Puede verse la moneda en M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, I, lám. 27, 3 y 4. En su anverso figura una mujer sobre un árbol con un águila en su seno y en el reverso un toro, razón por la que se la identifica con Europa.
- 37- Vid. A. B. Cook, *Zeus*, III, ², 1047 y Ludwig Deubner, *Attische Feste*, Hildesheim 1969, (reimp), 177-178.
- 38- *Festivals of Attica. An Archeological Commetary*, Wisconsin 1983, 16, quien considera que puede ponerse en duda la propia existencia de la fiesta.
- 39- H. W. Parke, *Festivals of the Athenians*, Nueva York 1977, 104. Señala este autor el origen oriental del *hieròs gámos* y opina que tras la fiesta y la celebración de las bodas podría sentirse que la vida renacía de nuevo con la llegada de la primavera, lo que no deja de ser sólo una hipótesis.
- 40- Vid. M. P. Nilsson, *Griechische Feste*, 46-49, y W. Pötscher, *Hera*, 65-83.
- 41- Sobre las Tesmoforías como fiestas de las mujeres casadas celebradas bajo el signo de Deméter vid. M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, 151-158 y 238-239.
- 42- *La Religion cosmique des Indoeuropéens*, 115-117 y 144.
- 43- Vid. J. Pollard, *Birds in Greek Life and Myth*, Londres 1977, 43-5. Sobre el cuco y la granada vid. también W. Pötscher, *Hera*, 83-93.
- 44- Vid. B. H. Head, *Historia Nummorum*, 606.
- 45- Vid. *Griechische Feste*, 42-45.
- 46- Sobre ella vid. M. P. Nilsson, *Griechische Feste*, 46 y S. Wide, *Lakonische Kulte*,

- Leipzig 1893, 27-29, quien relaciona la fiesta con el culto de Afrodita Hera, del que nos habla Pausanias III, 13, 9. La coronación de estatuas de culto es una actividad ampliamente conocida en Grecia, y sobre las flores que para ello se utilizaban vid. H. Baumann, *Die griechische Pflanzenwelt in Mythos, Kunst und Literatur*, Munich 1982, 80-92.
- 47- Vid. H. Baumann, *Die griechische Pflanzenwelt*, 88.
- 48- Ibidem, 84-85.
- 49- Sobre las iniciaciones espartanas, vid. H. Jeanmaire, *Couroi et Couretes*, Lille 1939 y A. Brelich, *Paides e Parthenoi*, Roma 1969.
- 50- Sobre este ritual vid. Plutarco, *Licurgo*, 15 y Annalisa Paradiso, "Osservazioni sulla cerimonia nuziale spartana", en *Quaderni di Storia* 24 (1986) 137-153.
- 51- A. B. Cook, *Zeus*, III², 1041.
- 52- B. V. Head, *Historia nummorum*, 357.
- 53- W. Pötscher, *Hera*, 134, considera estos testimonios como prueba definitiva a la hora de establecer el carácter erótico de la diosa Hera.
- 54- Vid. M. Gérard-Rousseau, *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*, Roma 1968, 72-76; 95-96.
- 55- K. Kerényi, *Zeus und Hera*, 24.
- 56- M. Gérard-Rousseau, *Les mentions religieuses*, 76. Esta opinión es compartida por G. A. Privitera, *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica*, Roma 1970, 21.
- 57- *Zeus und Hera*, 25. Sobre estos dioses en el mundo micénico W. Pötscher esboza unas conclusiones similares a las de Kerényi, *Hera*, 19-27.
- 58- Vid. M. Gérard-Rousseau, *Les mentions religieuses*, 68-70.
- 59- Quien considera a Zeus ya en este momento como "la imagen del pater familias de los pueblos patriarcales"; *Zeus und Hera*, 41.
- 60- Vid. *Religions, Histoires, Raisons*, París 1979.
- 61- Vid. mi libro, *Los mitos griegos y sus interpretaciones*, Madrid 1988.
- 62- Vid. W. Pötscher, *Hera*, 3-7.
- 63- Sobre la forma divina en W. Otto, vid. *Los dioses de Grecia*, Buenos Aires 1973 (ed. original Frankfurt del Main 1961); *Teofanía*, Buenos Aires 1968 (ed. original Hamburgo 1956) y la introducción de su *Dionysos*, París 1979 (ed. original Frankfurt 1933). Sobre Jung-Kerényi vid. su introducción a *l'essence de la Mythologie*, París 1974⁴ (ed. original Zurich 1951).
- 64- Vid. M. Delcourt, *Hephaistos ou la légende du magicien*, París 1957, 41.
- 65- Georges Devereux venía insistiendo sobre este punto en algunas de sus obras, afirmando que no podía minusvalorar, llegando al límite de lo concebible, el papel erótico de la esposa griega. Vid. por ejemplo su *Femme et Mythe*, París 1982. La visión más extremista de la familia griega nos la ha dado Philip E. Stlater, *The Glory of Hera. Greek Mythology and Greek Family*, Boston 1968, que llega hasta hacernos difícil concebir que un marido griego pudiese desear sexualmente a su esposa.