

TIRESIAS O EL ADIVINO COMO MEDIADOR

After some considerations about the structural studies on Mythology, the author studies the peculiarities and anecdotes of the character of Teiresias in the mythical tradition. He tries to show how these data, referred to a basical system of oppositions, characterize the social position and the function of the soothsayer in archaic times, when he was not just a religions officer, but an ambiguous character of the historical saga.

I. EL ESTUDIO ESTRUCTURAL DE LA MITOLOGÍA: ALGUNOS TRABAJOS.

Entre los artículos recogidos por Cl. Lévi-Strauss en su influyente *Anthropologie Structurale* (París, 1958), uno de los más sugestivos era el dedicado a «la estructura de los mitos», breve preludeo, programático y prometedor, de un método que iba a aplicar al estudio de un vasto conjunto de mitos suramericanos en los cuatro volúmenes de sus *Mythologiques* (París, 1964, 1966, 1968 y 1971); pero que allí ensayaba audazmente sobre el ejemplo del archicommentado mito griego de Edipo. No es éste el momento de evaluar el método empleado por L. S., objeto últimamente de comentarios devotos de E. R. Leach¹, de la aceptación con reservas de G. S. Kirk², y de la dura crítica de B. Vickers³. Querría recordar solamente su influencia, y la coincidencia de que el mismo año de su publicación se tradujo al inglés el libro de V. Propp: *Morfología del cuento popular*⁴.

¹ E. Leach, *Lévi-Strauss*, Londres, 1970, p. 13 ss. Puede verse también el volumen colectivo editado por el mismo: *The Structural study of Myth and Totemism*, Londres 1967. (Hay trad. esp. con el título de *Estructuralismo, mito y totemismo*, Bs. Aires, 1970).

² G. S. Kirk, *Myth. Its meaning and functions in ancient and other cultures*, Cambridge, 1970, cap. 2. (Hay trad. esp. Barcelona, ed. Barral, 1973; p. 61 ss.)

³ B. Vickers, *Towards Greek Tragedy*, Londres, 1973, p. 188 ss., que destaca la brutal simplificación de Lévi-Strauss y de Leach en su forzado análisis y generalización metódica. (Cf. p. 194 ss.)

⁴ El original ruso *Morfologija skazki* es de Leningrado, 1928; tr. italiana, *Morfología della fiaba*, Turin, 1966; francesa, *Morphologie du conte*, París, 1970;

Esta traducción inglesa, seguida de otras en lenguas romances unos años después, dio a conocer en Occidente, con 30 años de demora, uno de los análisis formales más profundos de la estructura de un género literario tradicional. (Cl. Lévi-Strauss señaló pronto la convergencia de su método con el de Propp¹). A. J. Greimas ha recogido luego las sugerencias de ambos, y desarrollado esta metodología estructural en un plano semántico más general². V. Propp atendía más al plano sintagmático, y Cl. Lévi-Strauss al paradigmático en el análisis estructural de los relatos tradicionales; pero uno y otro intentaban revelar bajo el análisis de los elementos superficiales morfológicos el significado profundo de esos relatos, con una significativa analogía. Por eso no deja de ser sorprendente que el profesor Kirk, que en su obra sobre *El Mito* dedica un gran espacio a la consideración crítica del método de Lévi-Strauss, y que adopta en definitiva el análisis estructural, ignore el divulgado e influyente libro de Propp, como B. Vickers le ha reprochado con agudeza (o. c., pp. 175 y 619).

A su vez creo que el profesor Kirk podría echar en cara a Vickers el desconocimiento de otro importante libro, éste sobre mitología griega, aparecido también el mismo año de 1958: el de A. Brelich, sobre los héroes griegos³, que él ha citado, con justo elogio, en su obra. En *Gli eroi greci* intenta Brelich, mediante el análisis y la comparación sistemática de un amplio *corpus* mítico, señalar los elementos fundamentales de la morfología heroica en la mitología griega. Es un trabajo con una perspectiva estructural, en su orientación de definir por el análisis de elementos menores, como los rasgos pertinentes, la figura heroica. Su novedad puede apreciarse bien en comparación con el libro coetáneo, ameno y tradicional, de K. Kerényi sobre el mismo tema⁴. En Brelich, como en Lévi-Strauss, predomina el análisis paradigmático sobre el sintagmático; explicable porque la narración mítica es de secuencias y contornos más variables que el *folktale*. Sus conclusiones son menos

española, *Morfología del cuento*, Madrid, Ed. Fundamentos, 1972. La trad. francesa ofrece añadido la traducción del estudio de E. Meletinski, «Estudio estructural y tipológico del cuento», aparecido en la 2.ª ed. rusa del libro de Propp (1969). Este artículo estudia la repercusión de la obra y métodos de Propp, en Lévi-Strauss, y algunos antropólogos. (Existe una edición separada del estudio de Meletinski en castellano, Bs. Aires., R. Alonso ed. 1972).

¹ Lévi-Strauss, «L'analyse morphologique des contes russes», *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics* 3, 1960, pp. 122-49.

² A. J. Greimas, *Sémantique structurale. Recherche de méthode* (Paris, 1966) (Hay trad. esp., Madrid, ed. Gredos, 1971.)

³ A. Brelich, *Gli eroi greci. On problema storico-religioso*, Roma, 1958.

⁴ K. Kerényi, *Die Heroen der Griechen*, Zurich, 1958.

lineales que las de Lévi-Strauss porque su análisis es menos simplificador en los rasgos básicos.

Frente a los personajes del cuento los protagonistas míticos no se agotan en sus funciones típicas, sino que poseen un carácter personal, que Brelich respeta, por lo que tampoco puede presentar luego un esquema básico tan simple como el descubierto por Propp. Pero su obra se sitúa en una nueva perspectiva, que podríamos calificar ampliamente como estructuralista¹.

Con esa misma orientación se nos presenta el libro de G. S. Kirk sobre *El Mito. Su significado y función en distintas culturas*, publicado en 1970. Esta es una obra importante por su lucidez crítica (p. e. al rechazar el método de Lévi-Strauss como exclusivo, o la teoría ritual del mito), y por su planteamiento general; si bien sus soluciones eclécticas al final desilusionan un tanto. Por otra parte, algunas de sus distinciones básicas (como la de mito y *folktale*) resultan extremadamente confusas, y algunas aserciones (p. e. la negación del carácter religioso de la mitología) poco fundamentadas²; de modo que la parte teórica y constructiva resulta bastante inferior a las consideraciones críticas y programáticas del enfoque inicial.

El reciente libro de B. Vickers, *Towards Greek Tragedy*, es muy interesante por sus aceradas críticas a la arbitraria simplificación de Lévi-Strauss en su análisis del mito de Edipo (ob. cit., p. 193), y a la inconsecuencia entre las premisas y los resultados en el libro de Kirk; al mismo tiempo que por sus advertencias sobre la inexacta analogía entre el mito y el lenguaje (en p. 187), y sobre lo avanzado y complejo de la cultura griega en comparación a otras culturas de mitología tradicional (p. 201). Señala además que no es posible un análisis formalista de los mitos, sin recurrir al final para definir su significado a la sociedad en que han surgido; y, además que, al menos en el caso del mito griego,

¹ Ignorada aún por Jan de Vries en su *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Friburgo 1961. Aquí aludimos sólo a los comienzos de enfoque, no a su desarrollo. En éste sería justo añadir nombres como los de Todorov (en literatura), E. Leach (en antropología), y J. P. Vernant y M. Detienne (en mitología griega).

² Una crítica extraordinariamente dura de esta obra puede verse en el ya citado libro de B. Vickers, *Towards Greek Tragedy*, pp. 173-177 y 617-35, que concluye que «the carelessness and unthinking use of untested assumptions... mar his whole book» (id., p. 634). Hace tiempo escribimos sobre el libro una reseña bastante admirativa tras la primera lectura; hoy, sin disminuir nuestra atención a lo importante del enfoque general, subrayaríamos más las críticas. (C. G. G. en *Cuadernos de Filología Clásica*, 5, Madrid, 1973, pp. 431-438.) Cf. las inteligentes críticas de Cl. Calame en *Quaderni Urbinati* 11, 1971, pp. 7-47, e *id.* 14, 1972, pp. 117-135 (A. Brelich y Kirk), y de M. Détiene en *Critique*, janv. 1975, pp. 3-24 (A. Vickers).

éste aparece formado con un claro sentido ético. El cap. 5 de su libro se titula significativamente «Structure and ethics in Greek myth» (pp. 210-267).

El núcleo de su análisis estructural se basa en la secuencia de un triple movimiento: A) Prohibición, B) Violación, C) Consecuencias. Cada uno de estos apartados puede ser subdividido en varios grupos, según la relación del agente con la acción, o con el castigo, o el tipo de éstos. Pero es notable cómo una clasificación muy simple y un análisis sintagmático del relato pueden reducir a fórmulas sencillas y generales la estructura de muchos relatos griegos. Especialmente bien se dejan reducir a este esquema los mitos que expresan conflictos familiares, del *oikos*, que son, según Vickers, la mayoría de los tratados en las tragedias. (Cf. p. 231 y ss.)

Este análisis sintagmático en la línea de Propp tiene la ventaja de su claridad; pero la limitación de que sólo puede aplicarse a relatos establecidos como fijos. El mito ofrece, a nuestro parecer, muchas más posibles variantes que el cuento popular. Lévi-Strauss había pretendido que todas las variantes de un mito deben ser tenidas en cuenta porque reflejan una misma estructura profunda. Vickers critica (pp. 190-91 y 208) esta aserción, como habían hecho otros. En este punto estamos en principio de acuerdo con él contra Lévi-Strauss; y podíamos aclarar nuestro punto de vista señalando que en algún caso un mito puede alterarse en sucesivas versiones, que resulten opuestas en sus detalles. Así p. e. en el mito griego de Jasón y Medea tenemos que en Píndaro (*Pyth. IV*) Jasón es un héroe audaz que con sus artes mágicas conquista a la princesa Medea y mata a un terrible dragón, mientras que en la versión de Apolonio de Rodas (*Arg. III y IV*) es un héroe indeciso que se deja seducir por la princesa, maga poderosa, que es quien adormece al dragón, mientras el héroe roba el vellocino¹. En un caso como éste un análisis del mito tiene que atender a su alteración diacrónica, negando esa utópica acronía del pensamiento mítico que Lévi-Strauss defiende. Pero no obstante hay que volver a un análisis paradigmático y comparativo (de diversas variantes y de casos paralelos y motivos idénticos), a un método parecido al de Brelich, para completar el estudio de la estructura y sentido de un mito en que los datos son más sueltos y la secuencia más laxa.

Un ejemplar de este método, más complejo, pero más comprensivo, queremos intentarlo a propósito del mito de Tiresias. Se trata de un personaje cuya historia mítica presenta variantes (λόγοι διάφοροι,

¹ Cf. nuestro artículo «El argonauta Jasón y Medea. Análisis de un mito y su tradición literaria», *Habis*, Rev. Univ. de Sevilla, 1972.

como señala ya Apolodoro, *Bibl.* III 6.7.) y cuyos conflictos no entran en la esfera del *oikos* familiar.

Como se verá, no pretendemos ofrecer un esquema válido para la generalidad de las estructuras míticas. Nos parece que tanto la tipología de funciones señaladas por Brelich y Kirk, como el análisis sintagmático de Vickers son válidos, y pueden combinarse. Más que la fórmula abstracta tratamos de encontrar la significación que se deduce de la estructura del mito. En esa línea de buscar el sentido latente de los mitos creemos que los análisis estructurales pueden sacar a la mitología griega del estancamiento en que se encontraba y conferir a los estudios sobre los mitos antiguos un nuevo atractivo¹. (Con la condición de no reducirse a un enfoque abstracto y formalista, sino de desembocar para definir su significación en referencias a la sociedad concreta que ofrece a la mitología su trasfondo.)

II. EXPOSICIÓN DE DATOS MÍTICOS Y SU ORDENACIÓN.

La figura mítica de Tiresias como profeta del futuro de los héroes tenía ya en tiempos del autor de la *Odisea* el prestigio suficiente para que en este poema la maga Circe recomendara a Ulises su viaje al mundo de los muertos para consultarle acerca de su regreso a Itacā. En la *Odisea* se ha utilizado a este personaje del ciclo épico tebano, extraño a la saga troyana, para justificar la inclusión entre las aventuras de Ulises de la visita al Hades, un motivo de extraordinario atractivo mítico, pero de función un tanto superflua en la economía del poema homérico, como notó bien K. Reinhardt². En todo caso allí aparece por vez primera el venerable adivino tebano, ciego y sabio, aureolado ya de una fama notable, y del privilegio excepcional de conservar, como gracia de Persefone, su mente y su videncia en el Más Allá, entre la turba inane de las almas fantasmales del Hades. También Hesíodo y el autor de la *Melam-*

¹ Como dice B. Leach en la por ahora última introducción colectiva al tema del estructuralismo: «Myth possesses an inner sense which underlies a superficial non-sense; we can understand it only as we might understand a kind of universalized poetry.» (En *Structuralism. An introduction*, Oxford, 1973, ed. D. Robey, p. 56.)

² Sobre el viaje de Ulises al Hades pueden verse las observaciones de K. Reinhardt en «Die Abenteuer der Odyssee» (recogido ahora en *Tradition und Geist*, Gotinga, 1960, pp. 47-124). L. A. Stella, en *Il poema di Ulisse*, Florencia, 1955, y G. Germain, en *Genèse de l'Odyssee*, París, 1954, insisten en el abolengo mítico del Viaje al Más Allá; en esta misma línea puede verse el libro de G. Bona *Studi sull' Odissea*, Turín, 1966, con abundante bibliografía al respecto.

podia, así como los poetas del ciclo épico tebano, trataron de él, repetidamente y en varias ocasiones, puesto que la larga vida de Tiresias se extendía a lo largo de todos los reinados de la Tebas Cadmea, desde la vejez de Cadmo a la conquista de la ciudad por los Epígonos. Sin duda la épica perfiló los trazos legendarios del personaje que luego los trágicos emplearían como figura famosa en los dramas tebanos. Algunos otros escritores poetizaron sobre él. La leyenda del *Baño de Atenea* que conservamos en versión de Calímaco parece remontarse a una versión de Ferécides. Los datos de Apolodoro y de Pausanias son extractos de una larga tradición, en la que podríamos citar a Diccarco y a Clearco también, y en la que añaden breves notas al margen algunos escoliastas. También Estacio y Nonno recuerdan al augur de Tebas en la épica más tardía.

En nuestra exposición vamos a prescindir un tanto del aspecto histórico de la tradición literaria, para exponer los datos conservados con un carácter sistemático, en la medida de lo posible. Seguiremos el orden siguiente: 1. Origen y familia; 2. Condición de adivino; 3. Cambio de sexo; 4. Ceguera; 5. Edad prolongada y vejez; 6. Muerte; 7. Existencia en el Hades.

1. Origen y familia.

1a. Su padre es *Euērēs* (Εὐήρης: 'el bien ajustado'). Este es a su vez hijo de *Udaeos* (Οὐδαίος: 'el surgido del suelo') uno de los cinco *Espartos* supervivientes (de los nacidos en tierra tebana en la siembra de los dientes de la sierpe muerta por Cadmo), guerreros terrígenos, primeros pobladores autóctonos de la ciudad de Tebas.

1b. Su madre es *Chariclō*, una ninfa. Según Calímaco —y Ferécides (?)—, predilecta compañera de Atenea.

1c. Tiresias tiene descendencia femenina: varias hijas, o bien una hija con varios nombres. Esto parece lo más antiguo. La tradición épica y trágica conoce como su hija a *Mantō* ('la adivinadora'), que acompaña como lazarillo a su padre ciego. Esta Manto será llevada a Delfos como botín dedicado a Apolo (como la mejor primicia de la toma de Tebas), en la victoria de los Epígonos, tras la muerte de Tiresias. Hijo de Manto y de Apolo (o de Rakios) es el profeta Mopso de Mallos.

1d. Otra hija, *Daphnē* ('laurel'), aparece también como Sibila, o como pitonisa de Delfos. Como Manto, ha heredado el oficio del padre, pero bajo el patronazgo de Apolo.

Otros nombres de hijas en noticias sueltas son: *Historis* ('la sabedora'), *Chlōris* ('la verde', nombre de ninfa, como su abuela).

(Un escolio a Eurípides, *Phoen.* 840, nombra a la mujer de Tiresias, *Xanthē* ('la rubia') y a dos hijos: *Phamēnos* y *Phersekerdēs*, con nombres que parecen aludir al oficio profético. Pero éste parece un dato aislado y banal, tal vez inventado por el afán erudito del escoliasta.)

2. Condición de adivino.

2a. El nombre de Τειρεσίας indica bien su condición de intérprete de augurios (τείρεα = «signos celestes») Es un μάντις especializado en interpretar los signos proféticos emitidos por las aves; es decir un οἰωνοπόλος, οἰωνοσκόπος, u ὄρνιθόμαντις. (Como Calcante en la saga de Troya, o Mopso el Ampícida entre los Argonautas).

2b. Deduce el vuelo de las aves con ayuda de las indicaciones de un muchacho o de su hija, que le sirven de lazarillo y suplen su ceguera. Escucha y entiende los cantos y sonos de las aves, y sabe descifrar su lenguaje (como Melampo o Mopso). Posee su observatorio de aves, su οἰωνοσκοπεῖον, cerca de Tebas.

2c. Homero habla del adivino como el primero de los demiurgos (*Od.* XVII 382), respetado por doquier, y ésta parece ser la posición social de Tiresias en Tebas. En el Hades Tiresias conserva su cetro de oro (χρύσειον σκήπτρον ἔχων) como el del sacerdote Crises en la *Iliada*, signo de su autoridad. En Calimaco, Atenea misma le ofrece un báculo (βάκτρον) para ayudar a su ciego caminar.

2d. En su función de adivino es consejero de los reyes de Tebas en momentos de grave preocupación. Así advierte a Penteo, a Layo, a Edipo, a Étocles, y a Creonte. Predice la catástrofe trágica de todos ellos; es su papel dramático en la tragedia. También predice el futuro de Heracles, nacido en Tebas (*Pínd.*, *Nemea*, I 60 ss.) y el futuro y muerte de Ulises, en la consulta en el Hades. (*Od.* XI 90 ss.)

2e. La posesión de su arte adivinatoria está en relación con su ceguera. Es un don divino (de Atenea o de Zeus) como compensación de aquélla. O bien la causa de su ceguera, según otra variante.

La relación de su mántica con Apolo aparece en los trágicos; mientras que antes (la épica, Píndaro) se habla de su relación con Zeus.

3. *Cambio de sexo.*

3a. Tiresias observa a dos serpientes acopladas, y las separa con su bastón, matando (o hiriendo) a la hembra. Al punto se convierte en mujer. Durante 7 años es un ser femenino y en tal estado experimenta el amor de los hombres. Al octavo año presencia otro apareamiento de serpientes en el mismo lugar, y en esta ocasión mata a la serpiente macho. (Según versiones tardías, cumpliendo esta vez un consejo del oráculo de Apolo.) Recobra entonces la figura masculina.

3b. El hecho sucede en Cilene en Arcadia, según la *Melampodia*. Flegón y Apolodoro indican como lugar del mismo el Citerón. A. Liberalis nombra sólo un cruce de caminos.

Según otra versión (Ptolomeo *Hepl.* 1, y Sótrato) Tiresias se transformó 7 veces en mujer y otras tantas en hombre. (Es decir una metamorfosis y reconversión en cada generación de las que vivió.)

En un espejo etrusco se representa a Tiresias en el Hades como una figura andrógina.

3c. Cerca de Tebas se enseñaba el lugar llamado «la cabeza de la serpiente» (ἸΟφείος κεφαλή) donde Tiresias había decapitado a una, según Pausanias (IX 19,3).

4. *Ceguera.*

4a. Según el poeta de la *Melampodia* Tiresias fue citado como árbitro en la discusión entre Zeus y Hera sobre cuál de los dos sexos experimenta mayor placer en la unión sexual. (Esta actuación presupone su metamorfosis femenina, y el haber conocido el amor bajo las dos formas de hombre y mujer. Una mayor imparcialidad supondría tal vez la vejez, como superación de la sexualidad, lo que no se indica.)

Tiresias dictamina que la mujer obtiene un placer nueve veces mayor que el hombre.

οἶην μὲν μοῖραν δέκα μοιρέων τέρπεται ἀνὴρ,
τὰς δὲ δέκ' ἐμπύμπλησι γυνὴ τέρπουσα νόημα.

Hera, encolerizada por la respuesta, le deja ciego. (Según la versión más desarrollada, en Flegón *F. G. II.*, Fr. 36, de un zapazo con sus uñas: ὄργισθῆσαν καταλύσαι αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ποιῆσαι τυφλόν.)

A cambio Zeus le otorga la capacidad adivinatoria y una larga vida.

4b. Según Calímaco, que depende de Ferécides, Tiresias, que cazaba de joven por el Helicón, se llega sediento al mediodía a la fuente Hipocrene; y allí ve a la diosa Atenea desnuda, mientras se bañaba en compañía de las ninfas, y de Cariclo, la madre de Tiresias. La diosa le castiga con la ceguera; pero a ruegos de Cariclo le compensa con el don de la profecía y de la larga vida.

(Una variante errónea, de Eustacio, 1665, 45, introduce a Artemis en lugar de Atenea, por confusión con el mito de Acteón, aludido también por Calímaco, al que Eustacio cita como fuente de su noticia.)

4c. La ceguera es un castigo de Zeus por haber revelado secretos de los dioses a los mortales, en una versión de Apolodoro (III, 6.9).

5. *Edad prolongada y vejez.*

5a. Al don de la profecía, como compensación de la ceguera, se añade en las diferentes versiones la larga vida, don también de los dioses. Así, según la *Melampodia*, Tiresias vivió durante 7 generaciones de hombres. (Una variante textual dice 9 generaciones y Luciano lo cita en sus *Macrobioi* como habiendo vivido 6.) El número de 7, además de su prestigio mágico, permitía al adivino coexistir con las de Cadmo, Penteo o Polidoro, Lábdaco, Layo, Edipo, Eteocles y Laodamante. Es decir, desde los primeros tiempos al fin de la Tebas Cadmea. En la *Tebaida* de Eustacio (X 594 y ss.) profetiza la ruina de la ciudad.

5b. En la donación de Zeus (como en la de Atenea) el saber máutico iba unido a esa larga vida. En la *Melampodia* Tiresias expresaba a Zeus su queja por tal situación:

Zeῦ πάτερ, εἶθε μοι φείσῃ ἦσσω μ' ἢ αἰῶνα βλοιο
 ὠφέλλες δοῦναι καὶ ἴσα φρεσὶ μῆδεα ἰδμεν
 θνητοῖς ἀνθρώποις· νῦν δ' οὐδέ με τυτθὸν ἔτισσας,
 ὅς μακρὸν γε μ' ἔθηκας ἔχειν αἰῶνα βλοιο
 ἑπτὰ τ' ἐπὶ ζῶειν γενεᾶς μερόπων ἀνθρώπων.

5c. En la tragedia Tiresias aparece siempre como viejo; no sólo junto a Edipo y a Eteocles, miembros de la quinta y sexta generación tebana, sino también junto a Penteo, nieto de Cadmo e hijo de Equión, un Esparto. Como el propio Tiresias es nieto de otro Esparto, resulta

cronológicamente en el mito de una generación posterior a la de Penteo, en contradicción con la situación en *Las Bacantes* de Eurípides, donde la diferencia de edad entre el joven rey frente al viejo adivino está subrayada como motivo dramático. (Cierto que Eurípides no nombra la ascendencia de Tiresias y nos lo presenta sólo un poco más joven que el anciano Cadmo.)

6. Muerte.

6a. Tiresias muere al beber el agua de la fuente Tefusa, mientras huía con las mujeres, viejos y niños de Tebas, asaltada por los Epígonos. Según Aristófanes (en Ateneo II 41 B) a causa de la frialdad del agua y su avanzada edad. Es enterrado allí mismo con honores divinos, en el monte Tilfossion, cerca de la ciudad de Haliartos.

6b. Cerca de Tebas se encontraba además un cenotafio de Tiresias (Paus. IX 16, 1; 18,4), tal vez en el mismo lugar de su *οἴωνοσκοπεῖον*.

7. Su existencia en el Hades.

7a. Aún en el Hades conserva su inteligencia y su don profético. Es, según Homero y Calímaco, el único entre los muertos en poseer tal privilegio. Puede así predecir sus futuras andanzas a Ulises. (*Od.* X 492 ss., XI 90 ss.)

III. COMENTARIO.

1a. En cuanto descendiente de un Esparto¹ podría Tiresias haber

¹ F. Vian, *Les Origines de Thèbes, Cadmos et les Spartes*, París, 1963, desecha este carácter de Tiresias. Al tratar de las «figuras espartas» (p. 179) advierte: «Seul Tirésias sera laissé de côté, bien qu'Apollodore rattache son père Euérés au sparte Oudaïos; aucun autre Sparte ne possède des dons prophétiques et, comme nous ignorons la source du mythographe, la tradition qu'il rapporte est trop isolée pour qu'elle puisse être interprétée avec quelques chances de succès. Il y a d'ailleurs tout bien de penser que cette généalogie a été inventée à seule fin de donner à Tirésias droit de cité dans Thèbes: elle contredit la tradition ancienne qui fait du devin le contemporain de Cadmos, puisqu'elle le rajoint de deux générations».

Sin negar esta última contradicción (cf. 5c), nos parece arbitraria la decisión de F. Vian. Si alguien tiene derecho a ese «droit de cité» en la Tebas de Cadmo, es Tiresias. ¿Qué más natural que el adivino, cuya existencia coincide casi con

heredado cierta propensión a la violencia, a esa gigantesca *hybris* de los terrígenos, relatores de los dioses. (Cf. *Bacantes* 537 ss., a propósito de Penteo.) Los cinco γηγενεῖς tebanos tienen nombres significativos: como *Oudaios* también *Chthonios* recuerda en su nombre su origen terrestre; así como *Echiōn* («el serpiente») y *Pelōr* («el monstruo») y *Hyperēnōr* («el soberbio») aluden a ese aspecto ferino de los autóctonos guerreros.

Por el contrario en Tiresias destaca la piedad hacia los dioses, como contraste. Tal vez el nombre de su padre *Euērēs* («el bien ajustado, el fácilmente adaptable») puede indicar algo en tal sentido. También pudo heredar cierta vinculación con la tierra, τὴν πρωτόμαντιν Γαίαν. (Ésq., *Eum.* 2).

A su autoctonía se añade una relación original con los ofidios, ya que su linaje procede de la semilla de dientes del dragón local, exterminado por Cadmo.

1b. Como otros adivinos (Mopso el Ampícida, Parnasso, el inventor de la ornitomanía, e Idmón el Argonauta) es hijo de una ninfa¹. De ella pudo heredar cierta conexión con la naturaleza, y a la vez inspiración. Las ninfas, que pueden enloquecer a un mortal al arrebatarle la posesión mental (hacerle νυμφόληπτος), pueden concederle la inspiración divina. Las Musas son un grupo de ninfas, por así decir, especializadas en esto. En Calímaco, deudor de la tradición, Cariclo es predilecta de Atena, y acude con ella a la fuente Hipocrene, donde, según Hesíodo, se bañan de costumbre las Musas. Atena otorga el poder profético a Tiresias por intercesión de su madre allí en el famoso Helicón. También de allí le da la diosa su báculo, como las Musas a Hesíodo su cetro, de una rama apropiada².

1c. Al tener sólo descendencia femenina, el linaje de Tiresias se

la de la ciudad, sea autóctono? Ignoramos la fuente de Apolodoro, pero eso no basta para rechazar el dato. En las *Bacantes* Cadmo es más anciano que el viejo Tiresias (v. 175). Aunque los trágicos no mencionen el origen del adivino, resultaría extraño que éste fuera un importado al país tebano. Ya en la *Odisea* se le menciona como «el Tebano» y Píndaro lo cita como una de las glorias de la ciudad (*Isth.* VII 8). Por otra parte, las razones de F. Vian para rechazar la ascendencia terrígena de Tiresias son de otro orden. El supone a los Espartos una función exclusivamente guerrera (en oposición al carácter real-sacerdotal de Cadmo) y la figura de Tiresias le estorba para su teoría, muy en la línea de Dumézil, sobre la función sólo guerrera de los Espartos frente a Cadmo.

¹ Citas en W. R. Halliday, *Greek Divination*, Chicago, 1913, 2.ª ed., 1967, p. 80.

² Sobre los poetas cf. L. Gil, *Los antiguos y la inspiración poética*, Madrid 1967.

extingue con él. (Como se extingue algo antes de otro modo el de los Labdácidas.)

Sus hijas: Manto, Dafne, Historis, han heredado los poderes mánticos y el oficio técnico del padre. Figuran como profetisas en algunas anécdotas.

Manto es la madre del profeta Mopso de Mallos (concebido de Apolo o de Rakios), al que transmite el oficio y la sabiduría de Tiresias. (Una anécdota antigua refiere el enfrentamiento de este Mopso con Calcante, que muere del disgusto al comprobar la maestría adivinatoria de su competidor. Hes., fr. 278 Merkelbach.)

Cloris es nombre bastante corriente, propio de ninfa. (P. e. así se llama la madre de Mopso, el hijo de *Ampyx*, augur diestro en entender el lenguaje de las aves, como Tiresias.)

Tanto Manto como Dafne (en unas versiones una, en otras otra) caen bajo el poder de Apolo. Como botín de los Epígonos, conquistadores de Tebas, son ofrecidas al dios de Delfos. Manto tiene un hijo de él. Dafne, virgen, es «sibila» y «pitonisa».

Como señaló F. Schwenn¹, en esta conquista de las hijas de Tiresias, puede reflejarse la victoria de Apolo sobre sus posibles competidores en Tebas.

2a,b. Practica un tipo de adivinación muy antiguo, como otros augures de la épica, como Calcante y Mopso, y sin duda como éstos es intérprete de prodigios extraños (τερασκόπος, cf. Eurípides, *Bac.* 248). Su ceguera le hace necesitar algún auxiliar para interpretar los signos visibles, y presta un carácter paradójico a su figura, de patética resonancia en la presentación trágica.

Pero parece especializado en entender los sonos de las aves (Sof., *Ant.* 999 ss.), como otros adivinos, desde su observatorio, con privilegiada agudeza.

Tal capacidad para entender el lenguaje de las aves pudo serle otorgada por una serpiente (la de la égida de Atenea, a órdenes de ésta) que lamió sus orejas. Como a Casandra, Heleno y Melampo².

2c,d. Como el adivino Calcante junto a los Atridas, Tiresias aparece junto a los Labdácidas como un personaje a quien se consulta en los momentos graves. Les advierte en vano de la futura desgracia y repe-

¹ Art. *Tiresias* en *R. E.*, 1933.

² Véase Halliday, op. cit., p. 83. Para la curiosa conexión entre serpientes y aves, id., p. 88.

tidamente pronostica lo inevitable. (Es un μάντις κακῶν, como a Calicante en la *Ilíada*, I, 106, le llama en reproche Agamenón.) Desafía la cólera de los reyes, resguardado por su carácter sacerdotal. Como signo de su autoridad aparece en el Hades homérico portando un cetro de oro (como el sacerdote Crises de la *Ilíada*). No sabemos si el báculo de que habla Calímaco (βάκτρον), como regalo de Atenea —y que tiene un claro paralelo en el cetro (σκήπτρον) ofreciendo a Hesíodo por las Musas—, es una variante de ese signo de invulnerable autoridad.

A diferencia de otros adivinos, que ocupan el poder real, como Fineo, o que vagabundeaban en pos de fortuna, como Melampo, su función social parece bien fijada como «demurgo», así como su residencia en Tebas. En la *Odisea* se le da el título de «soberano»: Τειρεσίαο ἄνακτος, ἐπεὶ κατὰ Θέσφατ' ἔλεξεν (XI 151); y Píndaro (*Nem.* 2,60-61) le llama: Διὸς ὑψίστου προφάταν ἔξοχον, ὀρθόμαντιν Τειρεσίαν.

Su mántica, desarrollo de una facultad especial, podría ser, en principio, natural (ἔμφυτος) por sus orígenes familiares (como hijo de una ninfa y por su ascendencia ctónica); pero luego esta virtud se ha interpretado, en conexión con su ceguera, como regalo de una divinidad celeste, Zeus o Atenea, según las variantes del mito.

En los trágicos está en dependencia de Apolo, como dios de la mántica. Es posible interpretar este rasgo como la influencia del victorioso clero de Delfos sobre una figura independiente y en su origen opuesta a la monopolizadora ambición de los sacerdotes de Apolo en la adivinación. (Más adelante trataremos de la conexión entre ceguera y videncia profética.)

3a. «La mitología griega no conservó más que una sola huella del chamanismo andrógino, la leyenda de Tiresias, profeta que pasó por los dos estados», dice M. Delcourt, que sigue en esta interpretación a Halliday, y recuerda como él a los *enarrecos* escíticos de que habla Heródoto (I 105, IV 67)¹.

El cambio de sexo sería un requisito de la invitación chamánica para obtener el don profético. M. Delcourt cita al respecto a M. Eliade en su libro sobre *El Chamanismo*: «La bisexualidad proviene del hecho de que el sacerdote es considerado como intermediario entre dos planos cósmicos —Tierra y Cielo— y también del hecho de que reúne en su persona el elemento femenino Tierra y el elemento masculino Cielo.

¹ En *Hermafrodita*, 1958, tr. esp., Barcelona, 1970, p. 61. Sobre variación de sexo entre los héroes griegos, cf. A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma, 195, pp. 240-41 y 286-7.

Se trata de una androginia ritual conocidísima, fórmula arcaica de la biunidad divina». (En la trad. esp. del libro de Eliade, México, 1960, p. 279 ss; Cf. tb. p. 207) ¹.

H. Krappe había propuesto² una inversión de los datos míticos de la historia de Tiresias, basándose en la analogía de algunos relatos de la India. Proponía que la biografía de Tiresias se reconstruyera así: 1) Al ser testigo del adulterio de una serpiente hembra (en el relato indio el macho es de otra especie de serpientes) él la castiga hirviéndola y es recompensado por el agradecido macho (el esposo de la serpiente adúltera) con el poder de entender el lenguaje de los animales. 2) Al acercarse a una diosa, Atenea, cuando se bañaba, ésta lo transformó en mujer. 3) Llamado como árbitro en la disputa entre Zeus y Hera, al dar la conocida respuesta fue reconvertido en hombre por la irascible diosa.

Esta inversión de los datos del mito es fácil de rechazar sin más, como hace M. Delcourt. Pero aparte de ser curiosa, la recordamos para subrayar algunos detalles del mito de Tiresias. Krappe recordaba que Sipretes por ver a Artemis en el baño fue transformado en mujer. Pero, recordemos nosotros, también Erimanto, hijo de Apolo, fue cegado por ver bañarse a Afrodita. El castigo de Acteón por espiar a Artemis en una ocasión semejante fue la muerte. El que Tiresias hiera o mate a las serpientes no parece debido a razones morales (como en el relato indio); y creo que en el mito griego el pasar de hombre a mujer puede interpretarse como un castigo, mientras lo contrario no (dada la creencia griega sobre la superioridad del sexo masculino).

En su edición de Apolodoro (Col. Loeb, 1921) Frazer anota que entre algunos pueblos de India y China se considera un pésimo presagio ver la unión de dos serpientes (pp. 364-5 de la 4.^a ed., 1961).

3b. El monte de Cilene, por ser el lugar más lejano a Tebas y más injustificado, es seguramente el original del encuentro. Allí está la patria de Hermes, que precisamente lleva en su caduceo dos serpientes enlazadas. Este tema de las dos serpientes enroscadas es muy antiguo, ya que aparece en grabados sumero-akkadios. Contra Kirk ³ no veo clara

¹ M. Eliade se ha extendido con más precisión y con otros ejemplos sobre el tema en *Mefistófeles y el Andrógino*, 1963, tr. esp., Madrid, 1969; p. 99 ss. (Y especialmente, 147 ss.)

² Krappe, «Tiresias and the Snakes», *Am. Journal of Phil.*, 1928, pp. 267-275.

³ G. S. Kirk, *El mito, su significado y su función en las culturas*, 1970, tr. esp., Barcelona, 1973, pp. 237.

la relación de este caso con la fertilidad; la serpiente es un símbolo más complejo de lo que él supone.

Convendría tal vez recordar que Cadmo y Harmonía se transformaron también en serpientes (Eur., *Bacantes* 1330 ss.), y como una pareja de serpientes entrelazadas recibían culto en Iliria. Filóstrato describe una pintura de esta metamorfosis en que los dos aparecían abrazados ante la invadente mutación.

3c. Aquí tenemos la repetición de un motivo mítico bien conocido. Como Cadmo en Tebas, o como Apolo en Delfos, Tiresias mata a la serpiente indígena que defiende cierto territorio. Probablemente, como Apolo al matar a Pitón, el adivino matador reemplaza al monstruo de origen ctónico. Es un mito típico de fundación. (En este caso de una sede oracular, por conquista. No sabemos cuál es la pena que paga Tiresias por ello. Apolo mismo tiene que purificarse; Cadmo acaba sus días transformándose en un dragón como el que matara.)

¿Es acaso ésta otra variante del encuentro con las serpientes ya referido? Así lo cree J. Fontenrose¹, para quien este encuentro sería una versión más del arquetipo mítico del héroe matador del dragón. (Como Cadmo frente al Dragón, Édipo frente a la Esfinge, Perseo frente a Medusa, y Apolo frente a Pitón.) Para él esta sierpe es la ninfa y Erinis Telfusa, en forma de ofidio. A su vez Telfusa matará a Tiresias cuya tumba se encontraba junto a la fuente de su nombre². La teoría de Fontenrose de reducir todos esos encuentros a reflejos de un mismo mito, el viejo canaanita del héroe o dios ordenador frente al caótico monstruo, ha sido objeto de varias críticas. Bastará aquí citar la de F. Vian (o. c., p. 95 ss.; y con referencia a Telfusa, no conocida en forma de serpiente, p. 107).

¹ Fontenrose, *Python, A study of Delphic myth and its origins*, Berkeley 1959, pp. 372 y 391.

² «So, dimly it may be, but none the less with fair certainty, we can see Teiresias as the slayer of Telpusa and her mate, but only after he had suffered death from them himself —(F. cree que no fue Atenea, sino la ninfa Telfusa la causa de la ceguera de Tiresias)— having been enticed to destruction by the nymph at her spring. Teiresias' tomb beside Telpusa's spring marks this as the scene of his heroic or chthonian worship; so that we may surmise that T. originally belonged here, whence his legend spread out to other parts of Boeotia. One place was *Ophēos Kēphalē*, between Thebes and Clisas... The name Ophis and the locality relate this snake to the Theban Echion and Drakon» (op. cit., p. 372). Luego señala Fontenrose la relación de Telpusa con Delfos, a partir de una etimología discutible (T. = Delphussa, de δελφύς = 'hueco, cavidad'), sobre lo que volveremos.

De todos modos nos interesa reconocer el carácter típico de este motivo, frente a la singularidad (en la mitología griega) del anterior encuentro con la pareja de serpientes. La teoría de Fontenrose no es aplicable en su totalidad (reducción de los encuentros, etc...); pero sí imprecisamente puede reconocerse en este motivo el de la fundación de un oráculo. A la vez que la muerte de Tiresias en la fuente Tefusa podía ser el castigo esperado por tal acción; la venganza de los poderes ctónicos, que así obtienen su debido pago.

4a. La ceguera del adivino ha sido interpretada en el mito como castigo divino, según el esquema típico: prohibición-violación-castigo. Como la transgresión del tabú es involuntaria, o al menos falta de malicia, el castigo viene compensado por el don de la videncia mántica. En las tres variantes hay un rasgo común. «Una crítica implícita subyace quedamente en el fondo del relato: las desdichas (M. Delcourt se refiere también al cambio de sexo) siempre acontecen a Tiresias por haber visto (o haber dicho) cosas que deberían haber permanecido ocultas. El que entra en posesión de los secretos, según la creencia popular es siempre un temerario, y no dista mucho de ser un culpable» (Delcourt, o. c. p. 61).

La ceguera aparece siempre en relación con la videncia mántica. En dos versiones la precede inmediatamente (castigo de Hera y compensación de Zeus; o bien castigo y compensación de Atenea); en otra, la de Apolodoro, es un castigo de Zeus por la excesiva videncia y revelación. Esto es un motivo típico que encontramos también en la historia de Fineo, en la saga de los Argonautas.

La versión de la *Melampodia* tiene un regusto cómico por el enfrentamiento entre los dos esposos olímpicos. Es curioso que, como en el encuentro con las serpientes, Tiresias tome partido en contra de la hembra. La versión de Ferécides y Calímaco es digna de mayor comentario. El «pecado» de Tiresias es haber visto involuntariamente a la diosa Atenea desnuda. Nos inclinaríamos a pensar que la desnudez de la diosa era un añadido del poeta helenístico¹ y que, como el propio Calímaco indica (*Lav. Pall.*, 101), lo vedado en general es sorprender a una divinidad, de no ser porque los testimonios antiguos indican bien claro que ese rasgo ya estaba en Ferécides. Es interesante que Cariclo reprocha allí al monte Helicón su venganza (v. 91-2), por la caza de unos pocos animales de la zona; como si el joven Tiresias hubiera violado la santidad

¹ Cf. A. Brelich, op. cit., p. 252 (en notas) y pp. 246-47.

del lugar. Desde luego el acercarse a una fuente visitada por ninfas es siempre un acto peligroso.

Calímaco evoca el paralelo delito de Acteón, y su castigo, por obra de Artemis, para recordar que la ceguera es un castigo menor, un sustituto de la muerte. En el caso de Acteón parece que el ver a Artemis desnuda es una variante secundaria, y que las menciones antiguas indican rivalidad con la diosa en la caza (Cf. Eur., *Bac.* 337). También Penteo morirá despedazado por querer ver lo que no debe, y por enfrentarse a un dios. Frente a éstos Tiresias comete su falta involuntariamente, sin *hybris*.

La ceguera es el pago por la aproximación excesiva e involuntaria a una divinidad. No es necesario que el acercamiento sea sólo visual¹. P. e. Anquises queda ciego tras sus amores con Afrodita². Por lo demás resulta extraña la presencia de Atenea en esas latitudes, como señala Fontenrose³. «Parece fuera del carácter de Atenea su presencia aquí como una diosa que se baña en la fuente del bosque en medio de un grupo de ninfas acompañantes.» Pero precisamente esa singularidad podría ser un dato a favor de la autenticidad del mito. (F. Schwenn recordaba la vecindad de Atenea en la localidad de Alalkomenai.) De todos modos recordamos una vez más la santidad del lugar: «el divino Helicón» y la fuente Hipocrene, donde se bañan las Musas, como bien sabía Hesíodo.

Por otra parte está claro que el mito ha sido elaborado para explicar la ceguera del adivino. «La idea subyacente en las numerosas historias de adivinos ciegos, de mágicos enfermos o mutilados, es que toda superioridad se paga, y a menudo muy cara. Cuando los griegos dejaron de interpretar ese misterioso comercio que permite a los dioses reclamar de la criatura humana algo de su sustancia a cambio de un don extraordinario representaron la ceguera como un castigo.» (M. Delcourt, op. cit., p. 58).

Desde otra perspectiva señala Halliday (op. cit., pp. 78-9): «Los profetas ciegos son figuras familiares en un cierto estado de cultura en todo el mundo. Su aparición es debida a causas obvias que reflejan un tipo de estado social en el que desempeñan un papel importante. Por un lado

¹ M. Delcourt, o. c., p. 57: «La ceguera, en efecto, es el castigo normal del que viola un tabú óptico».

² Que la ceguera sea en los mitos un equivalente de la castración, como pensaba Eitrem, cf. Brelich, op. cit., p. 287.

³ o. c., p. 371. Fontenrose piensa que Atenea «ha usurpado el lugar de Artemis, y ésta es la historia de Artemis y Acteón que concluye con la muerte de Acteón». Pero la influencia podía ser también al revés, del mito de Tiresias sobre el de Acteón, cuya versión paralela es, a lo que sabemos, posterior. La influencia de uno en otro es probable.

está el hecho económico de que la ceguera descalifica a su víctima para cualquiera de los oficios manuales más activos —para la caza, la guerra, la agricultura y el comercio—. Por otro los efectos psicológicos de la ceguera benefician a un hombre para el oficio de profeta. La creencia de que el ciego tiene el ojo del alma anormalmente desarrollado parece fundada en el hecho de que en cuanto un ciego se halla reducido a sus propios recursos a menudo posee un poder de imaginación que difiere por fuerza del normal. Su infortunio les hace por necesidad habitantes de un mundo diferente al del hombre ordinario. Del mismo modo como un chamán escoge a un joven neurótico o epiléptico como pupilo, así el ciego entra naturalmente en esa profesión para la que su peculiar condición mental le cualifica, y la única que su posición económica le permite ejercer».

La contraposición entre ese ver interior, sobrenatural, y el no ver exterior, en el mundo real, está bien analizada por A. Esser¹: «La clara luz que mana de su interior no soporta la amarillenta luz del día profano. A eso apunta la palabra *μύειν* 'cerrar los ojos', la raíz léxica de la «Mística», que también va hacia dentro con renuncia a los sentidos, especialmente de los ojos dirigidos al mundo externo, en sus secretos procesos hacia el interior. El adivino, como el místico, cierra los ojos corporales, cuando observa lo espiritual».

A. Seppili², siguiendo a Halliday, recuerda los casos paralelos de poetas, Tamiris, Demódoco, Homero y el autor del *Himno a Apolo*, ciegos como Finco y como Tiresias (y Evenco, y Ofionco). Alguna vez la ceguera es un castigo por competir con los dioses (Tamiris); en otros casos es un contrapeso al don poético, como en el Demódoco:

τὸν περὶ μοῦσα φίλησε, δίδου δ' ἀγαθόν τε κακόν τε·
ὄφθαλμῶν μὲν ἄμερσε, δίδου δ' ἠδείαν ἀοιδίην.

(*Od.* VIII 62-63).

También a esta estudiosa el considerar la ceguera como un castigo divino le parece «una interpretación etiológica tardía», que no comprende el *transcender* del profeta, frente a su visión de lo invisible, lo suprarreal, «con la condición de cerrar los ojos a lo real». Y después de algunas consideraciones, señala: «podemos pues concluir que cada vez que el vivo

¹ *Das Antlitz der Blindheit in der Antike* (1939), Leiden, 1961 (2.ª ed.), p. 101. Sobre Tiresias, id. pp. 100-104.

² *Poesia e Magia*, 1962, 2.ª ed. Turín, 1971, p. 195. (Cf. Halliday, o. c., pp. 76-78.

ha creído entrar en contacto con el mundo de los muertos, tiene la cabeza tapada, él está cegado y por eso es un ciego vidente. La profecía es consecuencia de un contacto con los muertos» (p. 198). Como el adivino también el poeta es un inspirado, en contacto con los espíritus. (Id.)

Sobre la relación entre poetas y adivinos, ya Halliday nota que Hesíodo (*Theog.* 38) tiene los mismos poderes que Calcante (*Il.* I 79): conocer «lo que es, lo que será y lo que fue antes». (Se usa la misma fórmula épica en ambos casos.) Como el adivino también el poeta lleva un cetro (y ya señalamos que el de Tiresias provenía del mismo lugar que el de Hesíodo). Ahora bien el poeta parece especializarse en la revelación del pasado, el profeta en las causas escondidas del presente o del futuro, por oposición de oficios. (Frente al *vate* inspirado de otras culturas, que puede ser a la vez el poeta y el augur, con sus vaticinios cantados en el delirio.)

5. En las dos versiones antiguas sobre su ceguera, al don compensatorio de la videncia mántica se añade la prolongada edad, otorgada por el mismo dios (Zeus o Atenea), como si fuera un complemento de aquélla.

Esta pervivencia durante 7 generaciones permite a Tiresias cubrir con su presencia toda la etapa de la Tebas Cadmea, desde la fundación de la ciudad a su destrucción, casi simultánea a su muerte. En el Hades estaba viejísimo, como dice Licofrón, al hablar de Ulises (681 y ss.).

Ἦξει δ' ἔρεμνὸν εἰς ἀλήπεδον φθιτῶν
καὶ νεκρόμαντιν πέμπελον διζήσεται
ἀνδρῶν γυναικῶν εἰδότα ξυνουσίας.

En la tragedia la larga edad viene siempre acompañada por la vejez, incluso frente a Pontes, como ya indicamos, en contradicción con la cronología mítica; como si el adivino recibiera mayor venerabilidad por este carácter.

Es muy curiosa su protesta (5b) que señala en la conjunción de mucho saber y larga vida un mal: una experiencia más amplia del dolor. Sin duda que Zeus o Atenea no lo pensaron así al otorgarle la pereunidad, sin malevolencia. Encontramos la misma unión de ceguera, mántica y larga vida en el caso de Fineo. Sobre tal motivo encontramos en su caso dos variantes: la ceguera y la interminable vejez serían un castigo de Zeus (Apolonio Rodio., *Arg.* II 178), o una elección del propio Fineo. Según esta última variante (que recoge un escolio al pasaje citado), Fineo habría preferido la sabiduría del adivino y la larga vida a una

existencia breve y gloriosa. Y Apolo le cegó, irritado (?), cumpliendo su deseo a la par.

Notemos que la decisión de Fineo es la opuesta a la de Aquiles, prototipo del héroe joven. Es muy curioso que esa contraposición parece aludida también por los versos de la *Melampodia*, donde la queja de Tiresias resulta una contraposición de la de Aquiles en la *Iliada* (I 352). Incluso en este pasaje hay ecos verbales que demuestran que la resonancia es intencionada. Frente a la vida guerrera del héroe, gloriosa y arriesgada, el adivino, condenado por la ceguera a la inacción, ha obtenido una existencia más duradera, pero también más sombría.

6. Muerte.

Tiresias parece al beber agua de una fuente famosa por su prestigio adivinatorio. En otra ocasión el acudir sediento a una fuente famosa (Hipocrene) le había llevado a la ceguera (y al saber profético); ahora esta otra, también visitada por una ninfa, le trae la muerte. Una fuente numinosa ofrece la videncia y la ceguera; otra, la muerte. Sobre la adivinación por beber en fuentes sagradas anota Halliday algunos rasgos antiguos de interés (op. cit., cap. VII, p. 116 ss). También sobre lo peligroso de estos contactos, que pueden acarrear la locura y la muerte, con su «mana» ambigua (p. 106-109).

F. Schwenn interpreta esta muerte como una leyenda propalada por la influencia delfica, que quería así desacreditar y difundir la peligrosidad de beber en tal fuente. Creemos sin embargo, que este dato de la muerte por beber agua de la fuente sagrada es independiente, como también la ceguera del profeta, de la difamación delfica; aunque la competencia entre Delfos, con su mántica apolínea, y Telfusa es antigua. Otros ecos en la leyenda de los Epígonos, como la captura de Manto y su dedicación a Apolo, que ha favorecido la conquista de Tebas, pueden aludir a ella. Pero, desde luego, el testimonio más claro es el del *Himno a Apolo* (66 ss.)¹. Al quedar la tumba de Tiresias junto a la fuente, el lugar se convierte en objeto de culto heroico, y la posible oposición de Tiresias y la fuente queda así reconciliada.

7. Según Homero y Calímaco, Tiresias es el único huésped del Hades que conserva allí su capacidad mental. Pero las leyendas griegas conocían a otros héroes con un privilegio semejante, como Amfiarao²

¹ Cf. Fontenrose, op. cit., p. 373.

² Sobre Amfiarao, ver E. Rohde, *Psique*, tr. esp., Barcelona, 1973, I, 135 ss.

y Etálides, hijo de Hermes¹. En el caso de Etálides esa prerrogativa es una merced de su padre, *psychopompos* en ese ámbito de ultratumba. En el caso de Tiresias, Homero asegura, por boca de Circe, que es un don de Perséfone. (¿Por qué? ¿Acaso por haber estado ya en vida en contacto con los muertos?)

Es curioso notar que en el Hades su ceguera ya no existe. Tiresias reconoce a Ulises enseguida; y antes de que el héroe le dirija su palabra, el adivino le interpela².

IV. CONSIDERACIONES FINALES.

A propósito de la historia de Tiresias, observa Rose que «con él penetramos en el campo del puro *fairy tale*»³; es decir, en un terreno peculiarmente curioso e inexplicable. En nuestro comentario anterior, con ayuda de otros comentaristas, hemos visto que muchos de esos rasgos

¹ De éste dice Apolonio Rodio: «Incluso después de atravesar el Aqueronte no sumergió su alma el olvido; y aunque habita unas veces el dominio de las sombras, y otras el de la luz del sol, conserva siempre el recuerdo de lo que ha visto» (*Arg.* 1 643 ss.) con una «memoria inalterable».

J. P. Vernant comenta a propósito (en *Mythe et pensée chez les Grecs*, París, 1971, 1, p. 89): «Este privilegio de no-muerto tomará en Etálides una significación particular cuya relación con la creencia en la metempsicosis tendremos que precisar. Pero el mismo privilegio pertenece ya, en una tradición más antigua, a todos aquellos cuya memoria sabe discernir, más allá del presente, lo que está enterrado en lo más oculto del pasado y madura en secreto para los tiempos por venir. Así los adivinos como Tiresias y Amfiarao. En medio de las sombras inconsistentes del Hades, permanecen ellos animados y lúcidos, sin haber olvidado allí abajo nada de su existencia terrestre, del mismo modo como supieron adquirir aquí la memoria de los tiempos invisibles que pertenecen al otro mundo». (El art. de J. P. Vernant al que pertenecen estas líneas se llama «Aspects mythiques de la mémoire et du temps», 1959).

² K. Reinhardt (o. c.) indicaba que el encuentro de Ulises con los muertos parecía más una escena de necromancia, que una auténtica visita al Hades. Ya Tzetzes (*Com. ad Lycophron.* 813) señalaba que Ulises no descendió al Hades, sino que consultó al espíritu de Tiresias por un procedimiento lecanomántico (Cf. Halliday, p. 158). En una escena de un vaso del s. v vemos a Ulises sentado ante la cabeza canosa de Tiresias, que surge del suelo y le habla. Creo que también esta versión pictórica parece más bien la de invocación al muerto, que ascende del reino de las sombras, sin que el consultante baje a él. En el caso de la invocación personal la entrevista con Ulises carece de esa resonancia épica que tienen los encuentros en el Hades.

³ H. J. Rose, *Mitología Griega*, tr. esp., Barcelona, 1970, p. 193. «Cuento de hadas» me parece excesiva y extraña calificación para esta historia mítica.

de Tiresias tienen una explicación mítico-histórica. (El relato mítico interpreta dramáticamente, según el esquema de: transgresión del tabú → castigo → compensación, hechos que guardan reflejos de un pasado ya incomprensible en cierto momento histórico.) Intentaremos ahora considerar la figura del adivino por excelencia del mundo mítico griego-en relación con las oposiciones fundamentales del pensamiento antiguo:

a) *Varón/Mujer*. Es éste uno de los rasgos más peculiares del personaje: su paso por los dos estados y su conocimiento del amor sexual bajo las dos formas. (Como dice Ovidio, *Venus huic erat utraque nota, Met.* III 324.) Esto le permite superar una limitación humana (y servir de intermediario en la disputa de Zeus y Hera; es decir, acercarse a la intimidad de los dioses). Como hemos señalado puede tratarse de un recuerdo de la iniciación chamánica; también el chamán, que ha superado la limitación sexual, resulta un intermediario por encima de los demás mortales, entre los elementos del cosmos.

Conviene notar que en dos ocasiones, en el encuentro con las serpientes, y el arbitraje sobre el placer amoroso, Tiresias se inclina por favorecer al varón. Y es castigado con la metamorfosis femenina y con la ceguera. Luego se restablece el equilibrio: en su segundo encuentro vuelve Tiresias a su condición masculina; y Zeus le da la videncia mántica.

A Tiresias le sucede como adivina su hija Manto. «¿Podría ser la célebre Manto una simple hipótesis del Tiresias femenino?» (M. Delcourt, op. cit., p. 62.) Creemos que no. Pero la sucesión en el oficio de una hija, expresa bien la indiferencia del sexo respecto a la profesión de adivino. Era un oficio que también podían ejercer las mujeres en ciertos casos. El adivino está, por así decir, por encima de la división entre hombres y mujeres. Tal vez esto también se expresa plásticamente en el relato de la bisexualidad de Tiresias.

b) *Videncia/Ceguera o Lo Visible/Lo Invisible*: Frente al sabio de este mundo que conoce bien la realidad presente, y sólo ésta, el adivino conoce otras cosas, ocultas y extendidas por un tiempo más amplio. La ceguera es el precio que ha pagado por este saber; es el pago por penetrar en el ámbito divino, el castigo por la revelación divina (de la desnudez de Atenea o de los secretos de Zeus). El contacto con lo sagrado es peligroso, y el adivino ciego ofrece la marca de ese excesivo acercamiento a la divinidad en su cuerpo tarado.

El enfrentamiento entre Edipo y Tiresias en el *Edipo Rey* de Sófocles revela bien, con toda su ironía trágica, la superioridad del saber del vate ciego sobre el rey de gran inteligencia. Edipo derrotado y contrito, se convierte a sí mismo en ciego; y su aspecto en *Edipo en Colono* no difiere mucho del de Tiresias, viejo, ciego, y agoreo, al que acompaña su hija como lazarillo. También en el encuentro con Ulises recordemos que es éste, el rey viajero sagaz y astuto, quien recurre a una sabiduría de otro tipo para dirigir su marcha.

El adivino es el intermediario entre el rey, en cuanto héroe superior a los demás mortales en jerarquía y decisión, y la divinidad. Se enfrenta al poder real en cuanto detenta un saber de origen superior. Este enfrentamiento ha servido de base a ciertas escenas trágicas. Frente a Edipo, frente a Creonte, o frente a Penteo, desempeña Tiresias un papel semejante. Frente al *nómos* que defienden los reyes, el adivino defiende una ley más antigua y más alta¹.

Pero a su vez el papel de Tiresias, como intermediario que es, no carece de ambigüedad. Como intérprete de la divinidad es venerable; pero, como posible falsificador en propio provecho de los signos enviados por los dioses, recibe el desprecio y los reproches de los poderosos. (De Edipo en *Edipo Rey*, de Creonte en *Antígona*, y de Penteo en las *Bacantes*.) A veces su papel puramente de mediador queda resaltado porque el oponente frente al tirano es, en el primer plano, otro personaje. (Antígona, en la pieza de su nombre, o Dioniso en las *Bacantes*.) Otras, su posición superior frente al rey está más clara. (Así p. e. en las *Fenicias* cuando advierte a Creonte que los dioses exigen la muerte de su hijo Menecleo. Cf. 937 ss.) Su poder resulta menguado porque su advertencia al héroe, empujado en la catástrofe trágica, es desatendida.

En todo caso el ciego vidente se sitúa en la frontera entre dos mundos. Con los ojos cerrados al mundo por donde camina con torpe paso, ve en el más allá.

Esta oposición entre lo visible y lo invisible traduce la de la vida (el mundo de la luz, como recuerda la metáfora usual del lenguaje griego «ver la luz» = 'vivir') y la muerte (Hades es «el invisible» 'Α-ιδης).²

¹ Sobre los enfrentamientos míticos entre el rey y el adivino, cf. E. Wüst, «Hektor und Polydamas. Von Klerus und Staat in Griechenland», *Rh. M.*, 1955, pp. 335-349.

² Como recuerda J. P. Vernant, op. cit., 11, p. 75, de pasada, en nota marginal: «En el momento en que la diosa (Atenea) le vuelve ciego por haber visto lo que ningún mortal debe ver: «La noche arrebató sus ojos» (*Baño de Pallas*, 82). La relación es quizás más estrecha aún. En el momento en que la diosa le arrebató la vista y la luz del sol, Tiresias ἐστάθη δ' ἀφ' ὀφθαλμοῦ, ἐκόλλασσεν γὰρ ἀνίαι γώναστα

Tiresias es, otra vez, el intermediario entre dos mundos; y en esa conexión es el enlace fogueado y herido por la tensión entre ambos. Si en esta vida posee cierto conocimiento de la otra, en la otra guarda un conocimiento de ésta, su firme saber y clara memoria. Tal vez presente de Perséfone, como homenaje a una perenne vecindad.

c) *Hombre/Dios*. Esta es una oposición diferente a las anteriores. Los opuestos son más bien términos polares de una escala. El elemento más relevante para marcar la oposición es la muerte. Tiresias no es un dios porque muere. Pero pertenece a una categoría de seres en contacto con el mundo de los dioses, y sometidos a la muerte, a la de los héroes, definida por A. Brelich, en sus rasgos más específicos. (En cierto modo, una categoría entre ambos polos.)

Como hemos visto, el contacto del *mantis* con la divinidad es peculiar. Si no posee la inmortalidad, tiene en cambio el privilegio de una vida extraordinariamente larga. En principio este don es un bien; pero es un beneficio ambiguo si a la larga edad se añade la vejez¹ y la conciencia del dolor (como señala la queja de Tiresias en la *Melampodia*).

La larga vida —añadida al don profético— es una compensación por la ceguera, ofrecida por los dioses. Frente al joven Penteo el viejo Tiresias defiende unas leyes tan antiguas como el tiempo mismo. Esta oposición al héroe se manifiesta no sólo a propósito de la edad, sino en el género mismo de vida, que hace de Tiresias un testigo de la tragedia, pero no un protagonista de la catástrofe heroica.

Asiste al héroe antes de acometer su empresa definitiva. Como Píneo revela a los Argonautas su ruta antes de cruzar las Rocas Ciancas, hacia ese tenebroso Más Allá degradado de la Cólquinde, así Tiresias en el Hades indica a Ulises sus últimas aventuras. En la tragedia interviene llamado a su pesar, con la amargura de quien se sabe previsor inútil de la desgracia. Su patetismo se acentúa, cuando su profecía (como las de Casandra) no es creída, sino que flota en el aire como inútil y fatídico presagio.

καὶ φωνῶν ἔσχεν ἀμαχανία. De pie, sin vista, sin voz, sin movimiento (las piernas soldadas), Tiresias resulta él mismo una especie de *colossos*, imagen de la muerte entre los vivos. Tendrá su revancha entre los muertos: en medio de las sombras inconsistentes será el único en guardar las φρένες y el νόος, el sentido y el conocimiento propio de los vivos. (*Od.* X 4-3). Como el *colossos*, el adivino pertenece a la vez al mundo de los vivos y al de los muertos. Es esta ambigüedad lo que traduce la imagen del «vidente ciego».

¹ Sobre los males de la vejez, según los griegos cf. G. S. Kirk «Old age and maturity in ancient Greece», *Eranos Jahrb.* 1971, pp. 123-158.

El tema de la elección de un género de vida opuesto al heroico, que hemos visto en el caso de Fineo, falta en la leyenda de Tiresias. Pero la oposición al héroe guerrero y soberbio está latente en todo él. La vida del héroe es juvenil y activa, y, como en el caso de Aquiles, una muerte pronta puede ser su coronación gloriosa.

La vida del adivino está caracterizada por la vejez y la inactividad (condenado a ella por su ceguera) y la sabiduría inoperante. (No se expone a los peligros de la acción heroica, quedando al margen como consejero.) Frente a la plenitud breve de la existencia del joven guerrero, la vida del adivino tiene algo de enfermiza, como si se diluyera en su larga duración la fuerza vital concentrada en la del héroe guerrero. La inmortalidad de ambos es distinta. Para el héroe queda la fama y, en los casos especiales, el viaje a los Campos Elíseos; para el vate el velar en el Hades sombrío.

Una vez más el adivino, intermediario entre hombres y dioses, ha recibido de éstos una gracia ambigua. Es venerable, pero sospechoso y menospreciado; tiene larga vida, pero miserable y dolorida; es inmortal, pero en el Hades sombrío.

d) *Tierra/Cielo*. Esta última oposición (que presentaremos esquemáticamente) nos parece menos importante que las anteriores, pero puede ayudar a recoger algunos otros detalles del mito. A la manera de Lévi-Strauss podríamos recoger la extrema fluctuación de algunos datos del personaje, en su aproximación o enfrentamiento a la tierra y seres ctónicos (serpientes, fuentes).

Acercamiento. Procede de una cosecha terrígena, y de los dientes de una sierpe, una serpiente lame sus orejas, y se acerca a beber a las fuentes.

Enfrentamiento. Escucha a los pájaros, mata serpientes, y el acercarse a la fuente le causa la ceguera y la muerte.

En las versiones del mito sus beneficios y desgracias proceden de dioses olímpicos, pero esa relación con las fuentes y las serpientes puede ser lo más antiguo de su saga. En el mundo de los muertos una divinidad ctónica, Perséfone, lo aprecia como en el de los vivos los dioses del cielo. El adivino es también aquí un mediador: recibe signos de lo alto que interpreta por su conexión con los seres de abajo.

CONCLUSIÓN.

Confiamos haber revelado a lo largo del precedente análisis el sentido de la figura mítica de Tiresias, el adivino por excelencia del mundo épico griego. A partir de una serie de datos inconexos y aparentemente anecdóticos hemos logrado dibujar un esquema del personaje, marcado por su contacto con la divinidad, como un intermediario entre los hombres y los dioses, entre lo sagrado y lo profano, entre este mundo y el otro. Para la mentalidad griega, con su aprecio por la sabiduría y por la capacidad de acción, el *mantis* aparece como una figura ambigua, venerable por su videncia del más allá, pero miserable por su impotencia, que le deja como marginal en el mundo heroico. En esa ambigüedad reside su carácter patético y se fundamenta su papel trágico entre los humanos.

CARLOS GARCÍA GUAL,