



Mitología Griega y Discurso Ecológico

Jesús Muñoz Morcillo¹

Accepted: 15 April 2024
© The Author(s) 2024

Abstract

This article explores the use of Greek mythology in current ecological discourse. In Classical Studies, specifically in Classical Tradition studies, the ecocritical revision of Greco-Latin texts and their survival is still in its infancy. The ecological question is usually approached as a reconstruction of notions and uses of nature, with little reference to the contemporary philosophical and cultural discourse that revolves around the cultural causes of the climate crisis, its historical paradoxes, and its future projections. This has led to a situation in which ancient mythology, especially Greek mythology, is used by ecological discourse representatives for argumentative, explanatory, or informative purposes without the required textual criticism and scientific rigor. This paper insists on the need to critically review the ecological readings of Greek mythology to avoid contradictions, paradoxes, or biased interpretations that could weaken the ecocritical debate. Specifically, two predominant tendencies are analyzed: the argumentative use of myth (e.g., in the case of the adamantine chains of Prometheus or the use of Platonic myths) and its resemanticization for a specific discursive purpose (e.g., the reductionist interpretations of Gaia and Medusa) in authors such as Timothy Morton, Jane Bennett, Ursula Heise, or Donna Haraway. The results show that the treatment of Greek myths in the ecological discourse is often subordinated to argumentative needs, avoiding alternative mythographic sources that relativize what has been exposed or venturing into biased interpretations that can lead to undesired contradictions concerning the postulates of the ecological discourse itself.

Keywords Ecocriticism · Classical Tradition · Phaidros · Gaia · Chains of Prometheus · Medusa

Handling editor: Luis Unceta Gómez

✉ Jesús Muñoz Morcillo
jesus.munozmorcillo@kit.edu

¹ Institut für Kunst- und Baugeschichte, Karlsruher Institut für Technologie, Karlsruhe, Germany

Resumen

En este artículo se explora el empleo de la mitología griega en el discurso ecológico actual. En los estudios clásicos y, más en concreto, en la disciplina conocida como tradición clásica, la revisión ecocrítica de textos grecolatinos y su pervivencia se encuentra todavía en sus inicios. La cuestión ecológica suele abordarse como una reconstrucción de nociones y usos de la naturaleza sin apenas referencias al discurso filosófico y cultural contemporáneo en torno a las causas culturales de la crisis climática, sus paradojas históricas y proyecciones futuras. Esto ha llevado a una situación en la que la mitología antigua, especialmente la griega, está siendo empleada por representantes del discurso ecológico – con fines argumentativos, explicativos o divulgativos – al margen de la crítica textual y el rigor científico exigible. El presente texto incide en la necesidad de una mayor revisión crítica de los actuales usos de la mitología griega con el fin de evitar contradicciones involuntarias, paradojas o interpretaciones sesgadas que puedan debilitar el debate ecocrítico. En concreto, se analizan dos tendencias predominantes: el uso argumentativo del mito (p.e., en el caso de las cadenas adamantinas de Prometeo o el uso de los mitos platónicos) y su resemantización con un fin discursivo determinado (p.e., la reinterpretación reduccionista de Gaia y Medusa) en autores como Timothy Morton, Jane Bennett, Ursula Heise o Donna Haraway. Los resultados evidencian que el tratamiento de los mitos griegos en el discurso ecológico suele estar supeditado a necesidades argumentativas obviando fuentes mitográficas alternativas que relativicen lo expuesto o aventurándose en interpretaciones sesgadas que pueden conducir a contradicciones no deseadas respecto a los postulados del propio discurso ecológico.

Introducción

En este artículo se aborda el discurso ecológico desde un enfoque que incide en la relación de la ecocrítica con la tradición clásica,¹ dado que numerosos representantes de esta corriente recurren a menudo a la mitología griega.² En términos generales, urge indagar en las causas histórico-culturales de fenómenos devastadores como el

¹ Los conceptos empleados para referirse a la tradición clásica son variados y no exentos de carga metafórica (tradición, legado, pervivencia, influencia, recepción). En este artículo se emplea el término ‘tradición’, para referirse a la disciplina académica en general, y el término ‘recepción’ – caracterizado por García Jurado como ‘metáfora democrática’ –, para indicar los casos concretos de tradición clásica en el discurso ecológico, ya que en ellos el énfasis se pone no tanto en el emisor o transmisor como en el receptor, es decir, en la lectura que se hace de los mitos griegos para su uso argumentativo o su resignificación simbólica. Para una introducción a las metáforas terminológicas que se refieren a las diferentes modalidades de tradición clásica, véase F. García Jurado, *Teoría de la Tradición Clásica. Conceptos, historia y métodos*, Universidad Autónoma de México, 2016, pp. 27–42.

² Para las citas de autores clásicos se emplea las siguientes abreviaturas, que en su mayoría se corresponden con las recopiladas en el *Diccionario Griego-Español* (DGE) y el *Lewis and Short Latin Dictionary*, con algunas excepciones, como *DRN* para el *De rerum natura* de Lucrecio. Abreviaturas empleadas: Ach. Tat. = *Leucipa y Clitofonte*, de Aquiles Tacio; Athenag. *Pro Christ.* = *Súplica en favor de los cristianos*, de Atenágoras; *Bib.* = *Biblioteca*, de Apolodoro; Epicur. *Ep. Hdt.* = *Epístola a Heródoto*, de Epicuro; Hes. *Th.* = Hesíodo, *Teogonía*; Hom. *Od.* = *Odisea*, de Homero; Hyg. *F.* = *Fábulas*, de Higino; Lucan. *Phars.* = *Farsalia*, de Lucano; Luc. *DMar.* = *Diálogos marinos*, de Luciano; Ov. *Met.* = *Metamorfosis* de Ovidio; Lucr. *DRN* = *Sobre la naturaleza*, de Lucrecio; Pl. *Phdr.* = *Fedro*, de Platón; Pi. *P.* = *Píticas*, de Píndaro.

calentamiento global o la fatal pérdida de biodiversidad, causas tan omnipresentes como invisibilizadas. La construcción cultural de la naturaleza y de la noción de ecología es uno de los postulados del actual discurso ecológico al que la tradición clásica y, en concreto, la de sesgo helenista, tiene mucho que aportar, más allá de la propia revisión ecocrítica de la literatura clásica. A lo largo de la historia, todas las civilizaciones han recurrido en algún momento a narrativas mitológicas, teológicas o simbólicas, para definir el entorno natural y su relación con él.³ En la cultura occidental el marco de referencia parece seguir siendo el mundo clásico.

No basta, por tanto, con reconocer los síntomas del problema ecológico, si no se identifica ni analiza en primer lugar el comportamiento cultural y político que ha conducido a esa situación. Este replanteamiento en disciplinas como la Filología Griega o la Tradición Clásica será tanto más eficaz si se realiza desde el conocimiento del discurso ecológico actual, tal y como se articula en las publicaciones de autores como Bruno Latour,⁴ Donna Haraway,⁵ Anna Lowenhaupt Tsing,⁶ Timothy Morton,⁷ Jane Bennett,⁸ Kathryn Yusoff,⁹ Ulrike Heise¹⁰ o Peter Krieger,¹¹ entre otros.

³ Véase, p.e., M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, traducido por A. Medinaveitia, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1974, p. 65; C. J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, University of California Press, 1976, pp. 35–79, 150–168; M. T. Greene, *Natural Knowledge in Preclassical Antiquity*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 1992, pp. 46–88; G. Clark, 'Cosmic sympathies. Nature as the expression of divine purpose', en *Human Landscapes in Classical Antiquity. Environment and Culture*, ed. Graham Shipley y John Salmon, Routledge, Abingdon y Nueva York, 2011, pp. 311–327; F. N. Egerton, 2012, *Roots of Ecology. Antiquity to Haeckel*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 2012, p. 1.

⁴ B. Latour, *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*, traducido por Catherine Porter, Polity Press, Cambridge, 2017.

⁵ D. Haraway, 'Tentacular Thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene', *e-flux* 75 (2016), <https://www.e-flux.com/journal/75/67125/tentacular-thinking-anthropocene-capitalocene-chthulucene/> (25.10.2023); D. Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham y Londres, 2016.

⁶ A. L. Tsing, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2015.

⁷ T. Morton, *Being Ecological*, Londres, Pelican Books, 2018.

⁸ J. Bennett, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Durham, NC, Duke University Press, 2010.

⁹ K. Yusoff, *A Billion Black Anthropocenes or None*, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press, 2018.

¹⁰ U. Heise, *Imagining Extinction. The Cultural Meanings of Endangered Species*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 2016.

¹¹ P. Krieger, 'Ecohistoria y ecoestética de la megalópolis mexicana – conceptos, problemas y estrategias de investigación', en *El historiador frente a la ciudad de México. Perfiles de su historia*, ed. por Sergio Miranda Pacheco, IIH y UNAM, Ciudad de México, 2016, pp. 257–277; P. Krieger, 'Eco-estética e historia del agua en la mega ciudad de México. Conceptos y temas', en *Estética del Paisaje en las Américas. XXXVII Coloquio Internacional de Historia del Arte*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 2015, pp. 403–420; P. Krieger, 'Estética de la contaminación atmosférica de la megápolis. Comparativa de la Ciudad de México con Beijing', en *II Coloquio Internacional de Estudios Chinos y Mexicanos*, ed. por Guillermo Pulido et. al., 2015, pp. 234–246; P. Krieger, *Transformaciones del paisaje urbano en México. Representación y registro visual / Transformations in Mexico's Urban Landscape. Representation and Visual Record*, El Viso y MUNAL, Madrid y Ciudad de México, 2012; P. Krieger, 'Pollution, Aesthetics of', en *Manifesta 9. The Deep of the Modern. A Subcyclopedia. Cinisello Balsamo*, ed. por Cuauhtémoc Medina y Christopher Fraga, Silvana, Milán, 2012, pp. 227–229.

Resulta tentador suponer que la cuestión ecológica surgió al mismo tiempo que el término ‘ecología’, definido por Ernst Haeckel en 1866 como ‘economía de la naturaleza’.¹² Sin embargo, Lorraine Daston plantea que la naturaleza se concebía ya en la Antigüedad como un ecosistema regido por una serie de leyes universales que garantizaban el equilibrio, es decir la norma y la moral naturales.¹³

La ecología moderna es el resultado de la paulatina toma de conciencia de las complejas dinámicas e interacciones que desarrollamos con el planeta. La popularización creciente de los esfuerzos ecológicos para salvar a todos los seres vivos se manifestó por primera vez en el momento en que se tomó conciencia de la finitud y fragilidad del planeta Tierra. La primera circunnavegación del globo en 1515–1522 no bastó para hacerse una idea cabal de ello. Pero esa conciencia llegó cuando una sonda estadounidense, la nave espacial Voyager, hizo una fotografía del sistema solar en 1990. Esta imagen fue descrita con sumo detalle y gran sensibilidad por el astrónomo y divulgador Carl Sagan en el libro *Pale Blue Dot*.¹⁴ La serie documental presentada por Sagan, *Cosmos: A Personal Voyage* (1980), contribuyó también a crear una conciencia sobre la fragilidad ecológica del sistema Tierra. Sagan combinó inteligentemente mitología y ciencia con una narrativa de la responsabilidad que sigue estando de actualidad, poniendo como ejemplo a Venus y Marte de lo que podría ocurrir con el frágil ecosistema terrestre, ya sea por el efecto invernadero o por la deforestación y desertificación.

El pensamiento ecológico actual se articula también en torno a tendencias narrativas y estéticas, como las identificadas por Gabriele Dürbeck después de analizar unas seiscientas publicaciones sobre el Antropoceno, la era geológica marcada por el impacto de la humanidad, entre las que se incluían narrativas apocalípticas, narrativas de responsabilidad, narrativas transformativas, narrativas (bio)

¹² E. Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen*, Georg Reimer, Berlín, 1866, p. 286.

¹³ Uno de los ejemplos más conocidos aducidos por Daston es el comportamiento reproductivo altamente mortífero de las víboras de Arabia que, según Heródoto (Hdt. *Hist.* 3, 109), explicaría la equibrida coexistencia de serpientes venenosas y seres humanos en esa región. Daston teoriza este episodio como la creencia en una tendencia natural al equilibrio ecológico (L. Daston, *Against Nature*, The MIT Press, 2019, pp. 12, 24, 53; cf. J. Muñoz Morcillo, ‘Lokale Ökologien: Das Sexualverhalten der Schlangen’, en *Renaissance der Ekphrasis – Ekphrasis der Renaissance. Transformationen einer einflussreichen ästhetischen Kategorie in Kunst, Literatur und Wissenschaft*, De Gruyter, Berlín, 2024, pp. 118-123).

¹⁴ C. Sagan, *Pale Blue Dot*, Random House, Nueva York, 1994, pp. 5–7: “We succeeded in taking that picture, and, if you look at it, you see a dot. That’s here. That’s home. That’s us. On it, everyone you ever heard of, every human being who ever lived, lived out their lives. The aggregate of all our joys and sufferings, thousands of confident religions, ideologies and economic doctrines, every hunter and forager, every hero and coward, every creator and destroyer of civilizations, every king and peasant, every young couple in love, every hopeful child, every mother and father, every inventor and explorer, every teacher of morals, every corrupt politician, every superstar, every supreme leader, every saint and sinner in the history of our species, lived there on a mote of dust, suspended in a sunbeam. [...] The earth is a very small stage in a vast cosmic arena. [...] Our planet is a lonely speck in the great enveloping cosmic dark. In our obscurity – in all this vastness – there is no hint that help will come from elsewhere to save us from ourselves. It is up to us. It’s been said that astronomy is a humbling, and I might add, a character-building experience. To my mind, there is perhaps no better demonstration of the folly of human conceits than this distant image of our tiny world. To me, it underscores our responsibility to deal more kindly and compassionately with one another and to preserve and cherish that pale blue dot, the only home we’ve ever known.”

tecnológicas y narrativas de interdependencia.¹⁵ Existe además una ingente cantidad de bibliografía en la que confluyen estas narrativas con perspectivas históricas o contemporáneas y se organiza en torno a los cuatro elementos primordiales definidos desde tiempos de Empédocles y recurrentes en el discurso ecológico como núcleos temáticos bien establecidos: tierra, agua, fuego y aire. En efecto, no son pocos los investigadores que han escrito artículos y libros en relación con estas categorías temáticas, entre los que cabe destacar a Demos¹⁶ para el fuego, Krieger para el agua¹⁷ y el aire,¹⁸ o Haraway¹⁹ y Tsing²⁰ para la tierra.

En este contexto de narrativas y estéticas del Antropoceno, el discurso ecológico tiende a realizar una relectura más o menos crítica, a veces con cierto sesgo activista, de la mitología griega, centrada especialmente en la resemantización de figuras de carácter simbólico como Gaia, Deméter o Medusa, si bien, puntualmente, en lugar de una resemantización se hace referencia a algunos mitos griegos, incluidos los mitos pedagógicos de Platón, para justificar o favorecer algún tipo de argumento. Existen por tanto al menos dos usos de la mitología griega en el discurso ecológico: la referencia argumentativa y la resemantización simbólica. En los siguientes apartados, me detengo en ambas posibilidades, a través del análisis de dos ejemplos de cada categoría.

Referencia argumentativa: Timothy Morton y el mito platónico del auriga

El primer caso tiene cierto carácter académico: la mitología se concibe en muchas ocasiones como parte argumentativa de un discurso determinado, sin cuestionar ni modificar la interpretación más o menos canónica que se hace de un mito en concreto. En tales casos, el mito en su versión original, es decir, en la propia tradición grecolatina, suele cumplir ya una función didáctica o filosófica, de modo que su empleo en nuevos contextos se asemeja al uso de máximas, aforismos o argumentos *ad auctoritatem*, como una suerte de ethos intelectual que valida su pervivencia útil en una civilización determinada.

¹⁵ G. Dürbeck, 'Narrative des Anthropozän – Systematisierung eines interdisziplinären Diskurses', *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift* 3 (2015), <https://kulturwissenschaftlichezeitschrift.de/artikel/duerbeck-narrative-des-anthropozan/> (01.11.2023).

¹⁶ T. J. Demos, 'The Agency of Fire: Burning Aesthetics', *e-flux* 98 (2019), <https://www.e-flux.com/journal/98/256882/the-agency-of-fire-burning-aesthetics/> (11.04.2024).

¹⁷ Krieger, 'Eco-estética e historia del agua' (n. 11 supra); P. Krieger, 'Acuápolis. Temas y problemas', en *Acuápolis*, ed. P. Krieger, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2007, pp. 17–94.

¹⁸ P. Krieger, 'Clouds and Calculated Emotions in the Production of Neo-Baroque Spatial Illusions in Las Vegas Hotels and Casinos', en *Emotion and the Seduction of the Senses. Baroque to Neo-Baroque*, ed. Angela Ndaliansi, Western Michigan University / Medieval Institute Publications, 2018, pp. 127–137; P. Krieger, 'Estética de la contaminación atmosférica' (n. 11 supra); P. Krieger, 'Pollution, Aesthetics of' (n. 11 supra).

¹⁹ Haraway, 'Tentacular Thinking' (n. 5 supra); Haraway, *Staying with the Trouble* (n. 4 supra).

²⁰ Tsing, *The Mushroom at the End of the World* (n. 6 supra).

Encontramos un ejemplo de referencia argumentativa a un mito en la obra de Timothy Morton *Being Ecological* de 2018. Con la intención de demostrar que el equilibrio ecológico no es compatible con un exceso de planificación por nuestra parte, Morton saca a colación el mito del alma platónica. Este autor inicia su argumentación con una afirmación: ‘La previsión y la planificación están extrañamente sobrevaloradas, como nos dice ahora la neurología y nos ha venido diciendo la fenomenología’.²¹ Según Morton el problema de este exceso de previsión y planificación tiene que ver con la tendencia a sobrevalorar ‘la idea del libre albedrío’ (‘the idea of free will’), en el sentido de que el alma guía al cuerpo como un auriga. Toda sociedad agraria, dependiente de la capacidad regeneradora de la naturaleza tiende, según Morton, a postular la existencia del alma como guía del cuerpo, sobre la base de sus creencias religiosas o mitológicas. Es aquí donde Morton recurre al mito platónico del alma que guía al cuerpo, ‘como un auriga que intenta controlar y guiar a los caballos’,²² tal y como lo describe Platón en *Fedro* (aquí Morton se refiere seguramente a Pl. *Phdr.* 246d–247c). Asumir que el cuerpo es guiado por el alma conduce al autoengaño, especialmente a escala ecológica, ya que el dualismo alma-cuerpo no garantiza que una planificación por nuestra parte – por muy sabia que esta sea en términos platónicos – nos exima de sucumbir a fenómenos materiales inesperados. De hecho, el exceso de planificación, p.e., mediante el empleo de estadísticas, ha desencadenado exactamente lo contrario a lo que se necesitaría en estos momentos. En lugar de actuar reduciendo emisiones esperamos a que los datos – el alma platónica, según la metáfora escogida por Morton – nos muestren un camino alternativo o a que el propio sistema capitalista cambie desde arriba, ya sea por conveniencia o a causa de una fuerza mayor (p.e., una gran revolución social). No somos, pues, tan libres como suponemos.

No obstante, cabe preguntarse hasta qué punto el mito platónico, mencionado por Morton, es aplicable a estos escenarios prácticos. El mito del auriga y los caballos, como metáfora del alma, se refiere a una experiencia previa a la propia existencia corporal. Los resultados son muy heterogéneos por lo que respecta a la experimentación de la verdad de la que participaría la psique humana (cf. Pl. *Phdr.* 247e–248e). Por lo tanto, si bien Morton introduce certeramente la referencia al mito platónico para resaltar la futilidad de aproximaciones a la naturaleza excesivamente planificadoras e idealistas, también hay que aclarar que el dualismo cuerpo-alma, según Platón, no tiene el mismo equilibrio en todos los individuos. Según el mito platónico, existen mentes que apenas han vislumbrado el alma verdadera y que, por tanto, son incapaces de planificar, mientras que otros han conseguido permanecer expuestos a la luz de la verdad durante el tiempo suficiente como para ser considerados sabios: estos son los planificadores idealistas a los que parece referirse Morton. En teoría, no habría límites al grado de aproximación posible a la verdad absoluta, en la que Morton, sin mencionarlo explícitamente, identifica la gran paradoja de

²¹ Morton (n. 7 supra), p. 16, ‘Foreseeing and planning are strangely overrated, as neurology is now telling us, and as phenomenology has been telling us’. Salvo otra indicación todas las traducciones son propias.

²² Ibid., ‘like a charioteer steering the horses’.

la compleja planificación ecológica. Esta, precisamente por las promesas y limitaciones del saber estadístico, conduce al autoengaño del pensamiento binario. Por otro lado, como decía, la gran mayoría no ha tenido acceso al alma verdadera, por lo que no sabría exactamente qué hacer ante la emergencia climática, lo cual, según la propuesta de Morton, podría ser paradójicamente algo positivo. Este aspecto, sin embargo, no recibe ningún desarrollo ni referencia clásica en el pensamiento de Morton.

En cualquier caso, Morton saca a colación el mito platónico para apuntalar una tesis con pretensiones de universalidad: que llevamos 12 000 años pensando que ‘estamos por encima de las cosas, fuera de las cosas o más allá de las cosas, capaces de mirar hacia abajo y decidir exactamente qué hacer, de todas las maneras posibles’.²³ El mito se concibe, pues, como parte sustancial de una dinámica y una actitud intelectual problemática, que ha llevado a una planificación excesiva y delusoria de la naturaleza por parte del ser humano, en tanto que sistema dual alma-cuerpo, mientras que la ecología real o los ‘ecological facts’, en palabras de Morton, no precisan en absoluto de nuestra capacidad de previsión y pronosticación. O dicho de otro modo, la planificación humana de la naturaleza, inspirada en el mito platónico del alma, es tan imperfecta como ajena a la realidad material.

Se puede estar de acuerdo o no con Morton, pero, de cualquier modo, la mitología griega se emplea aquí como parte de la base argumentativa, con lo que se continúa una antigua tendencia retórica y académica: la asociación de lo griego con valores universales.²⁴ Sin embargo, es precisamente en esa tendencia continuista a universalizar nociones y valores procedentes de la Antigüedad donde reside una significativa contradicción del discurso ecológico, ya que, para ser coherentes, este no debería asumir ningún topos del pensamiento clásico sin someterlo primero a una revisión ecocrítica.

Referencia argumentativa: Jane Bennett y las cadenas adamantinas de Prometeo

Un uso similar del mito, es decir, como referencia argumentativa, se puede observar en el libro Jane de Bennett *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things* (2009),²⁵ quien contrapone el durísimo e inalterable material del que están hechas las cadenas de Prometeo con la noción vibrante de una realidad producto de la interacción constante de la materia. Esta es una idea que, en última instancia, se remonta a las teorías atomistas presocráticas universalizadas en el periodo helenístico, como una ‘Weltanschauung’, por el filósofo samio Epicuro, especialmente en la *Epístola a Heródoto* (Epicur. *Ep. Hdt.* 35-82; para la teoría de los cuerpos, véase, sobre todo,

²³ ‘we are on top of things, outside of things or beyond things, able to look down and decide exactly what to do, in all sorts of ways.’

²⁴ Este fenómeno, por cierto, ha sido analizado prolijamente por la helenista francesa Jacqueline de Romilly en su popular libro *Pourquoi la Grèce* de Fallois, París, 1992.

²⁵ Bennett, *Vibrant Matter* (n. 8 supra).

41-54), y popularizadas a partir del siglo I a.C. por el poeta romano Lucrecio en el poema didáctico *De rerum natura* (DRN 2). Bennett se refiere en concreto al ‘peso muerto de las cadenas adamantinas’, siguiendo de cerca la obra atribuida a Esquilo titulada *Prometeo encadenado*:

las cadenas que atan a Prometeo están tan muertas, inmóviles y son tan reales como la vida es vibratoria, líquida y virtual. En la primera escena, Kratos (el Poder) pide a Hefesto (el metalúrgico) que asegure esas cadenas [...] Hefesto, amigo de Prometeo, cede a regañadientes ante Kratos, del mismo modo que Prometeo debe ceder ante el metal, pues las cadenas son efectivamente adamantinas, del griego adamantinos: del metal más duro, como el hierro o el acero. El ‘malhechor’ lucha poderosamente contra ellas, pero su carne no es rival para el metal duro e impenetrable, un no absoluto.²⁶

En este caso el famoso mito de Prometeo inmovilizado con la cadena adamantina de Hefestos como castigo de Zeus, evoca asociaciones con las ideas de inmutabilidad, de dureza extrema o incluso de destino inexorable. La consideración de que el metal adamantino – la materia más dura e impenetrable – evoca tales conceptos, sugiere que, desde la Antigüedad, la mitología griega ha extendido una idea equivocada de la mera existencia de algo inmutable. De hecho, otro ejemplo de material adamantino como expresión de inexorabilidad serían las bridas de Némesis con las que la diosa de la justa retribución castiga a quienes pecan de soberbia o *hýbris*.²⁷ Cabe, por tanto, considerar el motivo por el cual se prefiere el mito de Prometeo a la figura de Némesis.

El texto de Bennett²⁸ incide en la existencia de una conexión entre el metal y el ser humano que no solo lo trabaja y transforma en herramienta, sino que también lo consume en forma de minerales a través de alimentos ricos en hierro. Existe, además, aunque esto Bennett no lo comente explícitamente, una relación tradicional entre Prometeo y el ser humano y sus tribulaciones, una constante popularizada en la literatura moderna en obras como *Frankenstein o El moderno Prometeo* de Mary Shelley (1818), *Prometeo y Epitemeo* (1880–1881) de Carl Spitteler o la parodia de André Gide *Prometeo mal encadenado* (1899).

En cuanto al mito de Némesis, si bien persiste en el lenguaje coloquial la idea de ‘némesis’ como un castigo que restablece un orden anterior o un enemigo acérrimo,

²⁶ Bennett, *Vibrant Matter* (n. 8 supra), pp. 54–55: ‘the chains that bind Prometheus are as dead, immobile, and actual as a life is vibratory, liquid, and virtual. In the first scene, Kratos (Might) calls on Hephaestus (the metallurgist) to secure these chains [...] Hephaestus, friend to Prometheus, reluctantly cedes to Kratos, just as Prometheus must yield to metal, for the chains are indeed adamantine, from the Greek adamantinos: of the hardest metal, like iron or steel. The ‘malefactor’ struggles mightily against them, but his flesh is no match for the hard and impassive metal, an absolute no’.

²⁷ Cf., p.e., las numerosas apariciones de Némesis en la *Antología Griega* (Ant. Graec., XVI, 222-224), Pausanias, (Graec. I 33, 2-8), las *Dionisiacas* de Nono de Panópolis (Nonn. Dion. 48, 375–376), o el *Himno a Némesis de Mesomedes de Creta*, que inspiró el celebrado poema *Manto* de Angelo Poliziano o el famoso grabado *Némesis o La gran Fortuna* de Alberto Durero. Para el *Himno a Némesis* de Mesomedes de Creta cf. E. Heitsch (ed.), *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1961, 3, 4.

²⁸ Bennett, *Vibrant Matter* (n. 8 supra), pp. 60–61.

el material adamantino de las riendas de Némesis – cristianizada después como Temperantia – no tiene la misma presencia en el imaginario popular que las cadenas de Prometeo. Esto se debe, en parte, a que el mito de Prometeo tiene un carácter eminentemente fundacional, sobre el origen de la imperfecta especie humana, mientras que la diosa Némesis vela por un equilibrio cósmico vinculado a la Justicia y la Fortuna de los mortales. Mientras Prometeo queda inmovilizado, Némesis está constantemente en movimiento.

El ejemplo de las cadenas indestructibles de Prometeo es, por tanto, sin duda acertado desde un punto de vista mitológico-antropológico, aunque, en términos filosóficos, Bennett podría haber recurrido al monismo del filósofo presocrático Parménides,²⁹ para sostener el mismo argumento. No obstante, es posible que introducir el monismo de Parménides sobre el ente verdadero como algo inmóvil, indestructible e imperecedero, hubiese supuesto un ejercicio dialéctico prolijo en detalles y erudición innecesaria e incluso contraproducente en el contexto de un ensayo tan dinámico y directo como *Vibrant Matter*. En efecto, el concepto de monismo empleado por Bennett tiene un sesgo epicureísta,³⁰ por cuanto la autora lo refiere a los *primordia* de Lucrecio, lo que hoy, en palabras de Bennet, denominaríamos ‘átomos, quarks, flujos de partículas o materia-energía’.³¹ Sin mencionar a Parménides en toda la obra, queda claro desde el mismo prefacio que el texto no aborda la cuestión del monismo en la Antigüedad, sino que se centra en el encaje más o menos continuista de la tradición materialista en el marco de la filosofía y ciencia modernas ante la cuestión ecológica.

El mito, tal vez por su carácter universal y su flexibilidad interpretativa, confiere al razonamiento un poder argumentativo más atractivo, dinámico y accesible que una digresión científica sobre el monismo antiguo. Asimismo, el aura clásica y trágica del mito de las cadenas de Prometeo y su amplia popularización en distintos medios, como atestigua su recepción en el arte y la literatura occidentales,³² lo convierten en un candidato ideal para ejemplificar un argumento clave del vitalismo materialista y rechazar el sistema binario vida/materia,³³ reivindicando a la par cierta conexión con el materialismo antiguo. Bennett escoge además a Esquilo como fuente, es decir, al dramaturgo griego más antiguo del que conservamos obras

²⁹ G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica y selección de textos*, traducción de Jesús García Fernández, Gredos, Madrid, 1994, pp. 346–376.

³⁰ Bennett, *Vibrant Matter* (n. 8 supra), p. 119.

³¹ *Ibid.*, p. xi: ‘atoms, quarks, particle streams, or matter-energy’.

³² Se trata, en efecto, de un tema versionado con frecuencia en la pintura desde el Renacimiento y el Barroco por pintores como Tiziano (*Prometeo*, 1549), José de Rivera (*Prometeo*, 1630–1652), Peter Paul Rubens y Frans Snyders (*Prometeo*, 1611–1618) o Dirck van Baburen (*Prometeo encadenado por Vulcano*, 1623). En literatura destacan, entre otras, las obras *The Faerie Queene* (1590) de Edmund Spenser, *La estatua de Prometeo* (1677) de Calderón de la Barca, el poema satírico *Prometheus* (1724) de Jonathan Swift, la novela gótica de Mary Shelley *Frankenstein; or, The Modern Prometheus* (1818), *Prometheus and Epitemeus* (1880–1881) de Carl Spitteler o la parodia satírica de André Gide *Le Prométhée mal enchainé* (1899).

³³ Bennet dice explícitamente en el prefacio: ‘I reject the life/matter binary informing classical vitalism’ (‘rechazo el sistema binario vida/materia que motiva el vitalismo clásico’), Bennett, *Vibrant Matter* (n. 8 supra), p. xviii.

completas, si bien precisamente *Prometeo encadenado* es considerado hoy día, por parte de la comunidad científica, obra de un autor desconocido del siglo IV a.C., es decir de época helenística, cuando las versiones mitográficas empezaban a variar más y más como resultado de una mayor especialización retórica y filológica.³⁴

El hecho de recurrir a Esquilo como fuente exclusiva resulta útil para la argumentación, pues la antigüedad de Esquilo vendría a cimentar el remoto origen de las ideas sobre la inmutabilidad de la materia. Sin embargo, este mismo hecho suscita al mismo tiempo una pregunta legítima: ¿hasta qué punto es consistente reducir a una sola fuente un mito, cuando se utiliza argumentalmente para reivindicar una manera de pensar vitalista y plural como la que postula el Nuevo Materialismo de Bennett? ¿No incurre la autora en una paradoja al basar su rechazo al pensamiento binario – que contrapone materia y vida – en una dicotomía antagónica inducida por el uso de una sola fuente antigua por muy emblemática que esta sea? A este respecto, habría que considerar que la mitología popular griega tiene su propia ‘vitalidad’ y las versiones narradas en distintas obras literarias no coinciden necesariamente. Si consideramos la mitología una técnica que participa de una realidad cultural ‘vibrante’ en todas las épocas en que se manifiesta, las distintas versiones del mito de Prometeo vendrían a relativizar la idea de las cadenas indestructibles, como un concepto propio del ideario antiguo. En efecto, el destino de Prometeo no finaliza necesariamente con el dios encadenado en el monte Cáucaso para toda la eternidad, sino que, en otras versiones – narradas, p.e., en la *Biblioteca* de Apolodoro (*Bib.* 2, 5,281) o en un género popular como la novela griega de Aquiles Tacio, *Leucipa y Clitofonte* (*Ach. Tat.* 3, 8)³⁵ –, Hércules, un semidiós, es capaz de romper las famosas cadenas y liberar a Prometeo, lo cual, siguiendo la lógica de Bennett, en términos del vitalismo materialista, parece demostrar que los metales más duros también ‘viven’ gracias a su estructura e interacción atómica. De este modo, la contraposición entre la creencia antigua en la indestructibilidad de determinadas materias y la certidumbre moderna sobre la vibración de la materia quedaría al menos relativizada en lo que respecta a este caso concreto: si la correlación de fuerzas es adecuada, no hay material indestructible, ni siquiera las cadenas del mito de Prometeo.

Sin embargo, la liberación de Prometeo ha pasado más desapercibida que su proverbial condena y prueba de ello es que la mayoría de las composiciones y obras artísticas se centran en los detalles más escabrosos del castigo por haber robado el fuego sagrado y habérselo entregado a los mortales, con excepciones puntuales en el Barroco como un fresco de Annibale Carracci conservado en el Palazzo Farnese (*Hércules y Prometeo*, siglo XVI).³⁶ Esta percepción generalizada de un momento

³⁴ D. Bremer (ed./trad.), *Aischylos. Prometheus in Fesseln*, Insel, Frankfurt a.M., 1988, pp. 114–117; J. A. Podlecki, ‘Echoes of the *Prometheia* in Euripides’ *Andromeda?*’, en *The Play of Texts and Fragments. Essays in Honour of Martin Cropp*, ed. J. C. R. Cousland y J. Hume, *Mnemosyne, Supplements* 314, Brill, Leiden, 2009, pp. 77–91. Ver, no obstante, S. Goetsch, “Staging and Date of ‘Prometheus Bound’”, *Theatre History Studies*, 15, 1995, p. 219.

³⁵ Aquiles Tacio describió, en concreto, un cuadro en el que se representaba el instante previo a la liberación de Prometeo.

³⁶ En efecto, la escena del águila devorando cada día el hígado del titán inmovilizado fue un tema recurrente de la edad moderna temprana, con variaciones pictóricas inspiradas en descripciones de Aquiles Tacio (*Ach. Tat. Leucipa y Clitofonte* 3, 8) y Ovidio (*Ov. Met.* 4, 457–458; cf. *Hom. Od.* 11, 576–580).

específico grabado en la memoria colectiva contribuye, sin duda, a que el mito griego sea fácilmente accesible como argumento ecológico, siempre y cuando esté bien acotado por una cita o conjunto de citas congruente. Este proceder obvia, no obstante, la realidad del mito como ente narrativo-descriptivo susceptible de mutar en función del contexto y el autor que lo utiliza. El ecosistema del mito, sus contradicciones y los vaivenes de su transmisión son, por tanto, también relevantes. Sin embargo, el pensamiento ecológico reduce el mito griego a una expresión cultural dominante, partícipe del pensamiento binario, lo que genera una contradicción argumentativa en el caso de Bennett.

Resemantización simbólica: Gaia como Madre Tierra

El segundo tipo de uso del mito, es decir, su resemanización simbólica, es sin duda el más llamativo por cuanto conlleva cierta polémica interpretativa, ya sea a costa de ampliar, reducir o variar el significado del mito original.

Un ejemplo extendido desde los trabajos del bioquímico británico James Lovelock y la bióloga estadounidense Lynn Margulis³⁷ es la reducción de la diosa primigenia Gaia al concepto de Madre Tierra, entendido como un super-organismo dinámico que tiende a estabilizar toda la biosfera para garantizar su supervivencia.³⁸ Emplear el nombre de Gaia para referirse a la teoría de la homeostasis planetaria es, sin duda, el resultado de una decisión deliberada y consciente:³⁹ se trata de una apropiación terminológica que entronca con la tradición académica de denominar nuevos descubrimientos con términos grecolatinos. Sin embargo, esta asociación implica cierta creatividad científico-literaria, ya que conecta con (y se sirve de) su origen mitológico, reduciendo su significado a una interpretación benévola de las

Footnote 36 (continued)

En la corte de los Hasburgo, destaca su uso político-propagandístico, para amedrentar a los príncipes díscolos, como vemos, por ejemplo, en pinturas de Tiziano sobre el castigo del gigante Ticio (como en la obra homónima, fechada en 1505 y conservada en el Museo del Prado).

³⁷ J. Lovelock, *Gaia. A New Look at Life on Earth*, Oxford University Press, Oxford, 1979; J. Lovelock, 'Gaia as Seen through the Atmosphere', *Atmospheric Environment* 6/8 (1972), pp. 579–580; J. Lovelock y L. Margulis, 'Atmospheric Homeostasis by and for the Biosphere. The Gaia Hypothesis', *Tellus, Series A*, 26/1–2, 1974, pp. 2–10.

³⁸ 'the hypothesis that the total ensemble of living organisms which constitute the biosphere can act as a single entity to regulate chemical composition, surface pH and possibly also climate. The notion of the biosphere as an active adaptive control system able to maintain the earth in homeostasis we are calling the "Gaia" hypothesis', Lovelock, 'Gaia as Seen' (n. 37 supra), pp. 579–580.

³⁹ Sobre la elección del nombre 'Gaia' por parte de Lovelock, cf. H. González Vaquerizo, 'The Gaia, Medea and Cronus Hypotheses. Classical Reception in Earth System Science', *Maia. Rivista di letteratura classica* 73/2, 2021, pp. 440–459, aquí 450–454. González Vaquerizo considera que Lovelock y Margulis emplearon el nombre de Gaia, no con la intención de ser fieles a Hesíodo, sino por fidelidad a una tradición científica que se servía de nombres procedentes de la cultura grecolatina para la creación de terminología. Asimismo, González Vaquerizo propone que Lovelock empleó un estilo más propio de un narrador que de un científico, con la intención de popularizar el concepto de Gaia. En cualquier caso, el empleo que dieron Lovelock y Margulis al término 'Gaia' se corresponde implícitamente con una idea benevolente de la Tierra, tal y como indica el término 'homeostasis', es decir, la capacidad de mantener un equilibrio dinámico.

cualidades de la diosa Gaia. Esto lo vemos no solo en los textos de Lovelock y Margulis, sino también en el tratamiento del tema que hacen algunos autores neomaterialistas, como, por ejemplo, la autora alemana, residente en los Estados Unidos, Ursula Heise en su libro *Imagining Extinction. The Cultural Meanings of Endangered Species* (2016).⁴⁰

Ursula Heise contrapone el concepto de Gaia al empleo de la cosmología indígena que subyace al término de ‘Madre Tierra’ en la ley de biodiversidad de Bolivia:

Si el concepto ‘Gaia’ del climatólogo [irlandés] James Lovelock pretendía hacer comprensibles los ecosistemas globales como un superorganismo vivo mediante un rodeo mitológico, la ley de Bolivia convierte los ecosistemas globales en una superpersona legal a través de un rodeo basado en la cosmología indígena, creando efectivamente lo que uno querría denominar una ‘carta de derechos de la Naturaleza.’⁴¹

Heise se centra no tanto en las diferencias de ambos conceptos, sino en el parecido estructural de su argumentación: mitología griega y cosmología indígena sirven de ‘rodeo’ (‘detour’) necesarios para presentar eficazmente una teoría de la naturaleza, en un caso, y la naturaleza como ente jurídico, en el otro. Sin embargo, la Gaia de Lovelock y Margulis dista mucho de la divinidad primigenia griega. Es cierto que la Gaia antigua, al igual que el concepto de Lovelock y Margulis, se caracteriza por su capacidad de creación y regeneración, como describe Hesíodo en *Teogonía* (Hs. *Th.* 44–46, 104–106, 126–138). El poeta épico-didáctico Hesíodo era sin duda conocido por el escritor que asesoró a Lovelock en la elección del nombre de Gaia, según él mismo indicó.⁴²

Sin embargo, la Gaia de los griegos resulta mucho más humana y vengativa⁴³ que la idea de un super-organismo autorregulador, pues participó y, en parte, instigó las intrigas que condujeron a los cambios en el poder divino (Hs. *Th.* 164–166). Es Gaia quien pone en manos de su hijo Cronos la hoz dentada con que este castrará a su padre, Urano (Hes. *Th.* 173–175), es Gaia quien, junto con Urano, aconseja a su hija Rea que se marche a Creta para dar a luz al más joven de sus hijos,

⁴⁰ U. Heise, *Imagining Extinction* (n. 10 supra)

⁴¹ ‘If the [Irish] climate scientist James Lovelock’s ‘Gaia’ concept sought to make global ecosystems comprehensible as a living superorganism via a detour through mythology, Bolivia’s law turns global ecosystems into a legal superperson via a detour through indigenous cosmology, effectively creating what one might want to call a ‘bill of rights of Nature.’ U. Heise, *Imagining Extinction* (n. 10 supra), p. 143.

⁴² El nombre en sí se lo propuso el escritor británico y premio Nobel de literatura William G. Golding; véase J. Lovelock, *Gaia. A New Look* (n. 37 supra), p. vii.

⁴³ Véase, no obstante, a este respecto el libro de Lovelock *The Revenge of Gaia: Why the Earth is Fighting Back – and How We Can Still Save Humanity* (2006), que presenta soluciones ecologistas y tecnológicas para frenar la inminente ‘venganza’ de Gaia, si bien la idea de una Gaia vengativa se conceptualiza como resultado natural de su naturaleza homeostática; cf. también el trabajo de P. Ward, *The Medea Hypothesis: Is Life on Earth Ultimately Self-Destructive?* (Princeton, NJ, Princeton University Press 2009), que desarrolla el lado destructivo de la naturaleza, así como el artículo de C. J. A. Bradshaw y B. W. Brook “The Cronus Hypothesis” (*Journal of Cosmology* 2, 2009, pp. 201–209), quienes proponen un modelo termodinámico de entropía biológica a partir del mito de Cronos.

Zeus, propiciando así que este alcance edad adulta para derrocar a Cronos (Hes. *Th.* 468–491); es Gaia quien revela a Zeus que solo podrá vencer a Cronos con ayuda de los titanes (Hes. *Th.* 624–628); y es Gaia quien, en venganza por la muerte de los hecatónquiros o gigantes de cien brazos, decide engendrar con Tártaro al monstruo Tifón, que mantuvo en jaque a las otras deidades durante un largo periodo de tiempo (Hes. *Th.* 820–823).

Así pues, siuviésemos que definir a Gaia como una fuerza primordial, el concepto de ‘madre tierra’, con el que se le asocia por su relación con Deméter, la fertilidad y su capacidad regeneradora, no sería suficiente. La diosa Gaia resulta estar demasiado preocupada por las profecías y las injusticias cometidas por Urano, Cronos y Zeus, y con ese comportamiento se asemeja a las divinidades del destino, la justa retribución y la venganza, vinculadas genealógicamente con Gaia, como son las parcas o moiras, de las que un fragmento órfico⁴⁴ declara que eran sus hijas, o incluso deidades posteriores, como el caso de Némesis, parecida en sus funciones a las parcas. Para convertir a Gaia en ‘madre tierra’ Lovelock y Margulis obvian toda esta información demasiado determinista, hasta el punto de que cabe preguntarse si no hubiera sido más apropiado otro nombre, no necesariamente griego o eurocéntrico.

En la ley de derechos de la naturaleza, la cosmología indígena se manifiesta de manera mucho más realista, inclusiva y eficiente que el concepto de Gaia como organismo global. Madre Tierra o Pachamama se convierte en persona jurídica con apoyo de la cosmovisión indígena, en particular de la región andina de América del Sur. Es evidente que Heise se refería en su texto a la Declaración Universal sobre los Derechos de la Madre Tierra incorporada y aprobada como Ley 71 del Estado Plurinacional de Bolivia a finales de 2010. Sobre la vertiente indígena que influyó en el texto de esta ley, comentaba en 2017 el diplomático y activista Pablo Solón en la plataforma *Systemic Alternatives* lo siguiente:

Esta visión indígena tiene un profundo respeto por la naturaleza. De acuerdo con ella, todo en la Tierra y en el cosmos tiene vida. Los humanos no son superiores a otros seres, como las plantas, los animales y las montañas. Los seres humanos están interconectados con todos los otros elementos no humanos de la comunidad de la Tierra. La división entre seres vivos y seres inertes no existe.⁴⁵

Esta visión de la naturaleza resulta profundamente ecológica y realista, al entender que la naturaleza en su conjunto forma un equilibrio no permanente sino dinámico, cíclico pero susceptible de quebrarse, coincidiendo en lo esencial con ideas desarrolladas por autores occidentales como Latour.⁴⁶ Por esta razón ninguna parte del planeta ha de ser relegada a la condición de objeto.

⁴⁴ Fr. 57 Kern, en Athenag. Pro Christ. 18, 6; O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Weidmann, Berlin, 1922, p. 137.

⁴⁵ P. Solón, ‘Derechos de la Madre Tierra’, *Systemic Alternatives* (28.03.2017), <https://systemicalternatives.org/2017/03/28/derechos-de-la-madre-tierra/> (06.11.2023)

⁴⁶ Latour, *Facing Gaia* (n. 4 supra).

La antigua noción de Gaia sería casi inviable en este contexto si Lovelock y Margulis no hubiesen resemantizado de manera simplificada a la diosa griega, pues la trayectoria narrativa de Gaia no se consume en los albores de la creación a partir del Caos inicial, ni en la fecundidad y regeneración cíclica simbolizada en su relación madre-hija con Deméter, sino que Gaia interfiere una y otra vez, por motivos ajenos a mecanismos de autorregulación, en las luchas de poder que auparon primero a los titanes ante Urano y posteriormente a los olímpicos ante los Titanes.

Resemantización simbólica: La Medusa de Donna Haraway

Por último, uno de los ejemplos más conocidos de resemantización mitológica es la interpretación que hace Haraway del mito de Medusa. Haraway se apoya en la relectura feminista⁴⁷ del mito y en una estética de los entramados terrenales que asocia al término ‘Chthuluceno’, en lugar de ‘Antropoceno’. Este término compuesto acuñado por Haraway aúna a los seres ctónicos marginados, con una especie de araña conocida como *Pimosa cthulhu*, que vive en los bosques de Sonoma y Mendocino en California, donde la autora reside.

Haraway es en cierto modo una mitógrafa ecocrítica. En su ensayo ‘Tentacular Thinking: Antropocene, Capitalocene, Chthulucene’,⁴⁸ sienta las bases de un posible ecofuturo que se apoya en una nueva lectura estetizante de la mitología antigua. El orden olímpico se abandona en favor de las deidades ctónicas, aquellas deidades y seres íntimamente relacionados con la tierra y los procesos terrenales, como las gorgonas, los reptiles, las serpientes y los arácnidos. En el nuevo orden, Atenea ya no se considera un ejemplo de valor femenino, al haber surgido de la cabeza del dios padre Zeus.⁴⁹ Además, el hecho de que esta diosa lleve la cabeza de Medusa en su escudo, después de haber contribuido a su muerte, se interpreta como una traición al vínculo terrenal (‘Earthbound’) y, por tanto, al feminismo primitivo. Por el contrario, se dice que las figuras femeninas de las Gorgonas marginadas en la literatura griega, y especialmente la mortal Medusa, reconectan a los humanos con la tierra. Así lo afirma Haraway:

⁴⁷ Existen dos tendencias de recepción del mito de Medusa, la tradicional patriarcal y la subversiva feminista, si bien a veces se mezclan en la cultura popular contemporánea. Para una visión de conjunto sobre los usos de la figura de Medusa en la cultura popular, véase F. Bièvre-Perrin, ‘La venganza de la Gorgona? Una relectura política actual de la figura de Medusa’, en *En los márgenes del mito. Hibridaciones de la mitología clásica en la cultura de masas contemporánea*, ed. por L. Unceta Gómez y H. González Vaquerizo, UAM Ediciones y Catarata, Madrid, 2022, pp. 21–35.

⁴⁸ Haraway, *Staying with the Trouble* (n. 5 supra), pp. 30–57.

⁴⁹ Según Hesíodo (*Th.* 886–924), Zeus devoró a Metis por miedo a que el fruto de su relación lo derrocará tal y como vaticinaba una profecía. Atenea, sin embargo, fue gestada por el propio Zeus, en lo que ha sido interpretado como una apropiación del misterio de la maternidad para manifestar el poder total de Zeus. Sobre este asunto, cf. Alexandra Carlile, ‘Migraines, Men, and Mythology: Gendered Imagery in the Birth of Athena’, *Studia Antiqua* 20/1, 2021, pp. 1–8. <https://scholarsarchive.byu.edu/studiaantiqua/vol20/iss1/1>

Quizás Medusa, la única Gorgona mortal, pueda llevarnos a los holobiomas de Terrápolis y aumentar nuestras posibilidades de estrellar los barcos del siglo XXI de los Héroeos contra un arrecife de coral vivo en lugar de permitirles chupar la última gota de carne fósil de una roca muerta.⁵⁰

La narrativa descriptivo-especulativa de Haraway genera una estética imaginativa de lo terrenal-subterráneo como promesa de una nueva dimensión ‘simbiótica’, o incluso un holobioma – del gr. *holos* (totalmente, todo) y *bios* (vida) –. Para ello, Haraway recurre a una controvertida reescritura de la mitología griega, especialmente cuando presenta a Atenea como la traidora del vínculo terrenal (‘Earthbound’):

El héroe Perseo fue enviado a matar a Medusa; y con la ayuda de Atenea, hija predilecta de Zeus, le cortó la cabeza a la Gorgona y se la entregó a su cómplice, esa diosa virgen de la sabiduría y la guerra. Colocando la cabeza cortada de Medusa boca arriba en su escudo, la Égida, Atenea, como de costumbre, jugó a traicionar a los terrícolas; no esperamos nada mejor de los vástagos de mente huérfana de madre⁵¹

Como Atenea lleva la cabeza de Medusa en su escudo, debería ser considerada una traidora, según Haraway. Pero, ¿es esto cierto? Lo que se omite aquí es que las fuentes no se ponen de acuerdo sobre si Atenea quería castigar a la antaño bella Medusa por la violación de Poseidón en el templo de Atenea o ayudarla a defenderse. El relato se reconstruye a partir de diversas fuentes antiguas, como Higino (Hyg. F. 63), Luciano (Luc. *DMar.* 12, 1 y 14, 1-2) o Píndaro (Pi. P. 12), pero la versión más extensa se encuentra en Ovidio.

En el cuarto libro de las *Metamorfosis* (Ov. *Met.* 4, 794-803), Ovidio dice: *hanc pelagi rector templo vitiasse Minervae / dicitur [...] neve hoc impune fuisset, / Gorgoneum crinem turpes mutavit in hydros* (Ov. *Met.* 4, 798-802: ‘Se dice que el soberano del mar la deshonró en el templo de Minerva [...]. Para que esto no quedara impune, convirtió los cabellos de la Gorgona en feas serpientes’). El texto de Ovidio no indica que Medusa fuera castigada, sino que la violación de Poseidón no debía quedar impune. La transformación del cabello de Medusa en serpientes tendría una función apotropaica, es decir, se trataría de un poder de origen divino que sirvió para proteger a Medusa de la mirada masculina como acto de hostigamiento. Los prejuicios patriarcales podrían haber condicionado la mayoría de las traducciones e interpretaciones de este pasaje que ven en la expresión *crinem turpes mutavit in hydros* (‘convirtió los cabellos en feas serpientes’) un castigo para el estereotipo de

⁵⁰ Haraway, *Staying with the Trouble* (n. 5 supra), p. 52. ‘Perhaps Medusa, the only mortal Gorgon, can bring us into the holobiomes of Terrapolis and heighten our chances for dashing the twenty-first-century ships of the Heroes on a living coral reef instead of allowing them to suck the last drop of fossil flesh out of dead rock.’

⁵¹ Haraway, *ibid.*, p. 54. ‘The hero Perseus was dispatched to kill Medusa; and with the help of Athena, head-born favorite daughter of Zeus, he cut off the Gorgon’s head and gave it to his accomplice, this virgin goddess of wisdom and war. Putting Medusa’s severed head face-forward on her shield, the Aegis, Athena, as usual, played traitor to the Earthbound; we expect no better from motherless mind children.’

belleza femenino. Sin embargo, una lectura libre de este prejuicio patriarcal es también posible, especialmente en el caso del autor de las *Heroidas*.⁵²

Solo después de la muerte de Medusa, su cabeza desarrolló propiedades apotropaicas, curativas y metamórficas universales, que se utilizaron, entre otras cosas, para proteger a mujeres en peligro, como Andrómeda o Dánae. Con la ayuda de la cabeza de Medusa, Perseo petrificó no solo al monstruo marino Ketos, sino también al prometido de Andrómeda, Fineo, que la había abandonado ante la adversidad y una vez pasado el peligro quería obligarla a contraer un matrimonio no deseado.

La interpretación que hace Haraway convierte a Atenea en símbolo de la traición a la tierra por la fatal transformación y posterior muerte de Medusa. Sin embargo, Atenea, siendo diosa, se ve involucrada en una encrucijada de difícil solución. En el contexto cultural de la épica y la tragedia griegas ni siquiera la divinidad es dueña del destino. Atenea no dio la orden de matar a Medusa, sino que Polidectes, el rey de Sérifos, había exigido la cabeza de Medusa a Perseo, suponiendo que este moriría en el intento. Esto habría allanado el camino a Polidectes para violar a Dánae, la madre de Perseo. Sin embargo, esta posibilidad no se sustanció, gracias a la cabeza de Medusa: Polidectes también fue convertido en piedra (Ov. *Met.* 5, 242–249; Pi. *P.* 12, 14).⁵³ Convertir a Atenea en traidora por haber nacido de la cabeza de un dios varón y no tener instinto maternal supone una contradicción con el tono antideterminista del discurso ecológico que anula la relevancia de los entramados factuales como detonantes de acciones humanas o divinas.

Igualmente se podría argumentar que, sin la intervención de Atenea en un entramado de acontecimientos que escapan a la voluntad divina, a menudo imaginada en el discurso actual como un patrón binario de comportamiento, no habría sido posible el origen del mito y su rica simbología etiológica. El feminismo ctónico primordial y las criaturas creadas a partir de la sangre de Medusa, que Haraway interpreta como motivos feministas, como el caballo alado Pegaso, no habrían visto la luz sin la intervención de Atenea, la difícil situación en que se vio inmerso Perseo y su capacidad de improvisación. La aparición mítica de los arrecifes de coral (Lucan. *Phars.* 9, 820), símbolo del discurso ecológico y de la estética de la interconexión de las cosas como las estructuras más significativas creadas por los seres vivos, sería también impensable sin la muerte de Medusa.

Las sucesivas interpretaciones de este mito en el arte y la literatura pueden haber sido más patriarcales que en el contexto original. En cualquier caso, no se puede decir categóricamente que Atenea fuese una traidora a la madre tierra. Si nos

⁵² Las *Heroidas* son cartas elegíacas en las que Ovidio da voz a figuras femeninas reales (si bien solamente Safo) y ficticias de la tradición grecolatina. Estas elegías de Ovidio han sido motivo de estudios de género recientemente, en los que se valora el papel activo de las figuras femeninas y la escenificación de una posible reescritura de su destino fijado por la tradición (cf., p.e., L. M. Camino Plaza, 'Las voces femeninas en las *Heroidas* de Ovidio. Nuevas aproximaciones a la elegía de mujeres', *ArtyHum* 20, 2016, pp. 132-143; A. Alba Blázquez Noya, *Intersección de géneros y voces en las 'Heroidas' de Ovidio. Heroínas intertextuales de la tragedia griega a la epístola ovidiana*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2019, tesis doctoral dirigida por Rosario Cortés Tovar).

⁵³ Cf. A. Ruiz de Elvira, *Mitología Clásica*, Gredos, Madrid, 2015 (1995), p. 200; P. Grimal, *Classical Mythology*, Penguin Books, Londres, 1990 (1951), p. 343.

ceñimos a las fuentes conservadas sí podemos afirmar que las acciones de Atenea iban dirigidas a ayudar a su hermanastro Perseo y a proteger a otras mujeres, incluida ella misma, de la mirada cosificadora masculina y la violencia sexual. Siguiendo la lógica de la tragedia griega la muerte de Medusa sería un hecho inevitable, también para la divinidad. El hecho de colocar la cabeza de Medusa en su escudo puede ser considerado una apoteosis de la gorgona, que subraya la estrecha relación entre esta y Atenea.

La propia Haraway admite que su interpretación mitológica es un tanto libre: ‘Resignifico y tergiverso las historias [de la Medusa y las Gorgonas], pero no más de lo que hacían constantemente los griegos’.⁵⁴ Esta concesión alberga, no obstante, un problema: los griegos no eran un pueblo homogéneo, ni se pueden disociar de otras culturas, especialmente de la romana, con la que forman un legado en buena medida común, sobre todo a partir de época imperial. Tampoco consta que griegos o romanos se dedicaran a resemantizar constantemente los mitos desde una perspectiva filosófica. Más bien, a partir de la época helenística impera un interés etiológico por recopilar versiones existentes con excepciones puntuales, como puede ser la asociación de Venus con la idea de paz y bonanza en el himno a Venus con que Lucrecio inicia su *De rerum natura*, aun sin alterar los valores tradicionales asociados a la diosa. La resemantización de mitos antiguos es más bien un fenómeno moderno que se inicia en el Renacimiento y se intensifica en la Modernidad. La labor mitográfica de Haraway pretende, eso sí, servir de aliciente para entender la necesidad de una narrativa del Chthuluceno explicada como una ‘bolsa de red’ (‘netbag’) en la que reunir solo lo que es crucial para ‘seguir con el problema’:

Todas estas historias son un señuelo para proponer el Chthuluceno como una tercera historia necesaria, una tercera bolsa de red para recoger lo que es crucial para continuar, para permanecer con el problema.⁵⁵

Cabe, pues, preguntarse si la mitología en el discurso ecológico cumple una función antropológica que va más allá de un revestimiento clasicista legitimador, como excusa o aderezo culto, propio del mundo académico. El uso sincero que hace Haraway genera una nueva visión del mito con potencial pedagógico para los tiempos actuales, si bien explota igualmente la extendida fascinación por la mitología griega y cubre su discurso y las tesis que lo sustentan con una pátina universalista y fundacional. Se trata de un producto híbrido, fruto, por un lado, de una lectura crítica y creativa de los textos griegos, y, por otro lado, resultado de la adopción de una suerte de homeostasis narrativa, por cuanto respecta a las características del mito. Es decir, se mantiene una forma retórica como vehículo para la expresión y popularización de determinadas ideas.

Más allá de la intención de la autora, esta manera de emplear el mito antiguo tiene efectos, no necesariamente intencionados, sobre el mito en cuestión y el

⁵⁴ Haraway, *Staying with the Trouble* (n. 5 supra), p. 54: ‘I resignify and twist the stories [de la Medusa y las Gorgonas], but no more than the Greeks constantly did’.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 55: ‘All of these stories are a lure to proposing the Chthulucene as a needed third story, a third netbag for collecting up what is crucial for ongoing, for staying with the trouble’.

discurso ecológico. En este caso en concreto, vemos cómo la lectura de Haraway puede animar a expertas y expertos en mitografía a considerar una nueva perspectiva de género provechosa en términos de un análisis más diferenciado del contexto patriarcal en que se gesta y se trasmite una determinada historia. No en vano, señala Rosario Cortés, al tratar el desarrollo del personaje de Dido desde su enamoramiento por Eneas hasta su suicidio, la especificidad cultural del patriarcado.⁵⁶ La reinterpretación feminista de mitos griegos refuerza el discurso general, al convertir el material mitológico en fuerza narrativa. Sin embargo, como demuestra la relectura del mito de Medusa, la reinención del mito se realiza a costa de omisiones y contradicciones, que, en el transcurso de la recepción del discurso feminista, pueden disminuir su fuerza argumentativa. Por este motivo sería provechoso, en el caso del mito de Medusa, reconsiderar a fondo la función de Atenea, que es demonizada en la versión ecocrítica de Haraway, incurriendo con ello, aun inintencionadamente, en un modelo de pensamiento binario y polarizador – una contradicción que podría acabar restándole valor didáctico al ejercicio filosófico-mitográfico.

Conclusión

Si toda expresión ecológica es el resultado de una disposición cultural particular, entonces la abolición de la separación entre naturaleza y cultura, postulada por el discurso ecológico, no tiene por qué ser un pensamiento exclusivo del presente. Al abandonar todos los sistemas binarios culpables de la extinción de especies, el cambio climático y la desigualdad, autoras como Haraway⁵⁷ y Tsing⁵⁸ ofrecen contra-diseños creativos que ayudan a imaginar la coexistencia de todos los seres animados e inanimados. Los animales humanos, argumentan, pueden coexistir con su entorno natural como una gran familia. Esto presupone la sustitución de sistemas culturales anteriores, basados en relaciones binarias de poder, por otros nuevos que aspiren a la creación de sistemas relacionales de coexistencia. Sin embargo, no todos los sistemas anteriores son exactamente equiparables al objeto de crítica del discurso ecológico. Así pues, si la ecología no es otra cosa que cultura o, en palabras de Haraway, ‘natureculture’,⁵⁹ es congruente deliberar sobre el pasado y el presente de quien formula la cuestión ecológica en un ejercicio de autorreflexión crítica libre de prejuicios e ideas preconcebidas. La perspectiva cultural contemporánea desde la que se formula la cuestión ecológica no legitima para simplificar los entramados culturales del pasado mediante procesos sesgados de reinterpretación y apropiación.

⁵⁶ R. Cortés Tovar, ‘*Infelix Dido*. Reina de Cartago: víctima trágica del sistema patriarcal’, en *Mujer y violencia en el teatro antiguo*, ed. R. López Gregoris, Catarata, Madrid, 2021, pp. 113–138.

⁵⁷ Haraway, ‘Tentacular Thinking’ (n. 5 supra); Haraway, *Staying with the Trouble* (n. 5 supra).

⁵⁸ Tsing, *The Mushroom at the End of the World* (n. 6 supra).

⁵⁹ Haraway, ‘Tentacular Thinking’ (n. 5 supra); véase también A. Fuentes, ‘Naturalcultural Encounters in Bali: Monkeys, Temples, Tourists, and Ethnoprimateology’, *Cultural Anthropology* 25, 2020, pp. 600–624; M. Puig de la Bellacasa, ‘Ethical Doings in Naturecultures’, *Ethics, Place and Environment* 13/2, 2010, pp. 151–169.

El uso argumentativo y la resemantización simbólica de la mitología griega forman parte de este ejercicio de autorreflexión crítica, susceptible de una excesiva fascinación por lo antiguo o una revisión sesgada de los mitos griegos que puede menoscabar involuntariamente los esfuerzos ecocríticos con voluntad transformadora. El deterioro de estos esfuerzos se debería a la falta de contextualización histórico-cultural y metodológica, a la hora de reinterpretar un mito con fines ecológicos. Si bien no es necesario exigir al filósofo ecológico un conocimiento profundo de la mitología en todos sus contextos históricos, al menos sí es de esperar que se aplique una perspectiva no binaria, es decir, un método ecocrítico, a su reinterpretación, que le evite caer en nuevas dicotomías antagónicas (p.e., Medusa frente a Atenea). La congruencia de forma y contenido en el discurso ecológico sería mayor si la abolición del pensamiento binario se aplicase también a la relectura de mitos simbólicos o fundacionales.

Las dos tendencias predominantes tratadas aquí – el uso argumentativo del mito y su resignificación para sostener un argumento específico – indican que, en el discurso ecológico, el tratamiento de los mitos griegos suele estar supeditado a las necesidades del argumento principal, obviando aquellas fuentes mitográficas que podrían debilitar las tesis defendidas. Esta tendencia es propia de las relecturas feministas de los mitos clásicos.⁶⁰ Sin embargo, los representantes del discurso ecológico tratados aquí (Morton, Bennett, Heise y Haraway) incurren en dos contradicciones: por una parte, perpetúan la fascinación por la cultura occidental hegemónica (es decir, la cultura grecolatina), a pesar de apelar en sus escritos a la igualdad de todas las culturas. Esto se observa especialmente en la preferencia por el término Gaia con el significado de ‘Madre Tierra’, es decir, de superorganismo garante de la vida, en detrimento de expresiones de culturas nativas conceptualmente más acertadas. Por otra parte, la manipulación creativa y la resemantización simbólica de la mitología griega – especialmente en el caso de la figura feminista de Medusa⁶¹ – obvian la revisión ecocrítica de la mitología clásica aún pendiente. Precisamente, la recepción crítica del mito de Medusa se resiente todavía de una lectura patriarcal moderna, que excede las antiguas nociones de patriarcado, al haber sido adquirida posteriormente a través de procesos culturales transformadores como la cristianización.

Funding Open Access funding enabled and organized by Projekt DEAL. The research that led to this paper was partly supported by the VolkswagenStiftung (Postdoctoral Fellowship/Grant for a research stay at the Getty Research Institute in Los Angeles, Sept. 2019 to June 2020).

Declarations

Conflict of interest The author declares that he has no financial interests. The author certifies that he has no affiliations with or involvement in any organization or entity with any financial interest or non-financial interest in the subject matter or materials discussed in this manuscript.

⁶⁰ Algunas voces pioneras del ‘revisiónismo mítico’ feminista son, p.e., los trabajos de Adrienne Rich (‘When we Dead Awaken: Writing as Re-Vision’, *College English* 34/1, 1972, pp. 18-30), Hélène Cixous (‘Le Rire de la Méduse et autres ironies’, *L’Arc* 61, 1975, pp. 39-54) y Alice Ostriker (‘The Thieves of Language: Women Poets and Revisionist Mythmaking’, *Signs* 8/1, 1982, pp. 68-90).

⁶¹ Haraway, *Staying with the Trouble* (n. 5 supra), pp. 52-55.

Open Access This article is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License, which permits use, sharing, adaptation, distribution and reproduction in any medium or format, as long as you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons licence, and indicate if changes were made. The images or other third party material in this article are included in the article's Creative Commons licence, unless indicated otherwise in a credit line to the material. If material is not included in the article's Creative Commons licence and your intended use is not permitted by statutory regulation or exceeds the permitted use, you will need to obtain permission directly from the copyright holder. To view a copy of this licence, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Publisher's Note Springer Nature remains neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.