

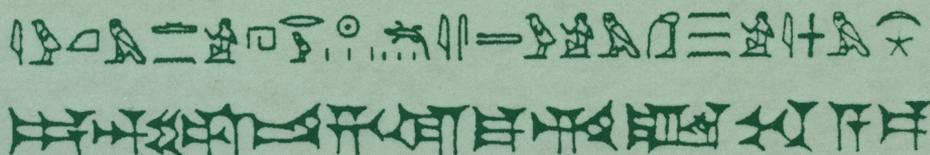
CADMO

Revista do Instituto Oriental
Universidade de Lisboa

10

Actas do Colóquio Internacional

SOCIEDADE, RELIGIÃO E LITERATURA
NO PRÓXIMO ORIENTE ANTIGO



LOS MITOS HITITAS SOBRE KUMARBI Y LA TEOGONIA DE HESÍODO: SEMEJANZAS EN LA FORMA Y DIVERSIDAD DE CONCEPCIÓN RELIGIOSA

Por ALBERTO BERNABÉ

Professor da Universidad Complutense, Madrid

Entre los documentos hallados en los archivos de Bogazköy, la antigua Hattusas, capital del reino hitita, se encontraron algunos textos mitológicos. Los más interesantes, tanto por su contenido como por su valor literario son, sin duda, los que configuran el llamado «Ciclo de Kumarbi». El *terminus ante quem* de estos textos es el siglo XIII a. C., ya que la capital hitita fue destruida hacia el 1200 a. C., pero los mitos son indudablemente más antiguos. Incluso hay restos de una versión hurrita, que debe situarse hacia el XVI/XV a.C., pero son demasiado escasos⁽¹⁾ para facilitar la comparación con la versión hitita. Sabemos, al menos, que la versión hitita ha respetado los nombres de los personajes de la hurrita, como el del dios protagonista, Kumarbi, y el del monstruo Ullikummi. Aun cuando se trata de mitos de origen hurrita, me referiré siempre a ellos como hititas, dado que es hitita la versión en que los conocemos.

Güterbock, en un artículo de 1948⁽²⁾ señaló múltiples coincidencias entre los mitos hititas sobre Kumarbi y el de la sucesión divina de la *Teogonía* hesiódica. Desde entonces han sido muchos los autores que han profundizado en la comparación entre ambos relatos míticos desde muy diversos puntos de vista⁽³⁾. No obstante observamos que se ha insistido mucho más en poner de relieve las semejanzas que existen entre ellos que en señalar las diferencias que también los oponen, lo que puede dar la impresión de que los griegos asimilaron sin grandes modificaciones el mito hitita o de que hay una fuerte comunidad ideológica entre ambas culturas.

Pero el hecho es que, si analizamos las dos versiones, observamos que tal impresión es errónea y que, pese a las semejanzas en la forma, hay

una profunda diversidad en la concepción religiosa de ambos mitos. Por ello, la comparación entre las dos versiones puede permitirnos acceder a un excelente ejemplo de la forma en que, utilizando los mismos elementos, se configuran dos relatos de significado distinto en una y otra cultura, que traslucen hasta qué punto son diferentes la manera en que hititas y griegos conciben la naturaleza de sus dioses y sus relaciones con el mundo y con los hombres. En consecuencia, pasaré revista en esta ponencia a los detalles que diferencian ambas versiones, examinándolos como síntomas de la gran diversidad existente en las concepciones religiosas y mitológicas que las sustentan.

Los poemas del Ciclo de Kumarbi más pertinentes para nuestro estudio son: uno, cuyo título original se ha perdido (junto con gran parte de la obra), pero al que llamamos *El reinado en los Cielos* y, menos apropiadamente, *Teogonia*-, otro, mejor conservado, llamado *Canto de Ullikummi* un tercero, muy deteriorado, al que denominamos *Canto de Hedammu*⁽⁴⁾.

Comencemos la comparación entre el *Reinado de los cielos* hitita y la teogonia hesiódica. Comparten ambas versiones una preocupación mayor por la lucha por el poder de los dioses que por los aspectos cosmogónicos, razón por la cual el tema del origen del mundo es sencillamente omitido por el poeta hitita y esbozado en unos pocos versos por Hesíodo⁽⁵⁾. También coinciden ambos en situar el mito en el origen de los tiempos:

CTH 238 I 7 Antes (*karu*) en los antiguos años, fue rey en los cielos Alalu.
Hes. 777.116 Pues bien, lo primerísimo (πρώτιστα) se produjo Caos.

No obstante, ya en los versos que acabo de citar se muestra una profunda diferencia entre los dos poemas: Hesíodo comienza por decirnos cuál fue el primer ser que apareció en el mundo, y es porque escribe una verdadera teogonia, en que es importante referirse al nacimiento de los dioses. Por ello menciona luego una pareja primordial (Urano-Gea) y parejas femeninas de los dioses (Rea, Metis), que son madres de otros dioses. En cambio, el poeta hitita, comienza diciéndonos cuál fue el primer rey y más adelante tiende a despreocuparse de los nacimientos, salvo casos en que la referencia a uno de ellos es estructuralmente necesaria (como cuando nace Tesub). En consecuencia, las parejas femeninas de los dioses son sencillamente olvidadas. En otras palabras, en el mito hitita no estamos hablando primordialmente de quiénes nacen, sino de quiénes reinan⁽⁶⁾, mientras que en Hesíodo la referencia a quiénes reinan está estrechamente ligada a la de quienes nacen.

En cuanto a los personajes que intervienen en la acción, en el mito hitita se habla de cuatro dioses que se suceden en el reinado de los cielos: Alalu, Anu, Kumarbi y Tesub. En Hesíodo los reyes divinos sólo son tres: Urano, Crono y Zeus.

En el mito hitita, la acción comienza cuando Anu, copera y hombre de confianza de Alalu, lo desposee del poder:

CTH23819 Alalu está sentado en el trono y el poderoso Anu, el primero de los dioses, se hallaba ante él, se prosternaba ante sus pies e iba poniéndole en la mano las copas para beber.

Nueve años contados fue Alalu rey en el cielo. Pero al noveno año, Anu entabló combate contra Alalu. Derrotó a Alalu, este huyó corriendo ante él y descendió a la negra tierra.

El nombre de Alalu se identifica con el sumerio Alala, uno de los «21 padres y madres» del dios del Cielo que se citan en una lista de dioses babilonia. Parece claro que es un dios subterráneo, ya que, cuando es atacado y vencido por su copera, Anu, se refugia en la tierra.

En cuanto a Anu, su nombre lo identifica claramente con el dios sumerio del Cielo⁽⁷⁾. La continuación de la historia confirma que se trata de un dios celeste:

CTH 238 I 18 Anu está sentado en el trono y el poderoso Kumarbi le daba de comer, se prosternaba ante sus pies e iba poniéndole en la mano copas para beber.

Nueve años contados fue Anu rey en el cielo. Al noveno año, Anu entabló combate contra Kumarbi, Kumarbi, descendencia de Alalu, entabló combate contra Anu. Ante los ojos de Kumarbi ya no resiste Anu, se zafó de las manos de Kumarbi, voló Anu y subía al cielo.

Se repite casi exactamente la historia de Alalu: el reinado de nueve años contados, el conflicto (ahora es Anu quien toma la iniciativa contra su copera), la lucha y la derrota del rey. Pero ahora Anu no escapa hacia la negra tierra, sino que trata de remontarse al cielo, su morada.

El nombre de Kumarbi no nos ilustra sobre sus características. Pero parece tener un origen agrario, ya que en las listas de dioses hurritas de Ras Shamra⁽⁸⁾ se le iguala con el semítico Dagan, el Grano⁽⁹⁾. El último rey que intervendrá en el conflicto más tarde, Tesub, es un dios de la Tempestad, cuya arma es el rayo.

Es evidente el paralelo de Anu con el Urano hesiódico: ambos son el dios del Cielo personificado. En Hesíodo (*Th.* 127 al.) se le califica de estrellado (ἀστερόεις).

Por su parte, Crono es calificado de ἀγκυλομήτης (*Th.* 137) un epíteto que habitualmente se ha entendido como 'de tortuosa intención', pero que quizá primitivamente, como quieren Cook y West, significaba 'de corva hoz'⁽¹⁰⁾. Tal epíteto y el hecho de que utiliza una hoz para castrar a Urano sugerirían que también se trataba de una antigua divinidad agraria⁽¹¹⁾.

No creo necesario insistir, en tercer lugar, en el obvio paralelismo funcional entre Tesub y Zeus, ambos dioses atmosféricos y divinidades supremas del nuevo orden.

Aparentemente, sólo Alalu carece de paralelo en el mito griego, pero, como se ha observado^{<12>}, es Gea, la Tierra, la que ocupa en cierta medida su lugar en el texto hesiódico. Como Alalu, es una deidad de la tierra y es la primera divinidad que aparece tras la abertura del Caos. No toma parte en la lucha por el poder, ni es destronada, pero sí que queda relegada en un momento dado. Y es su hijo Crono quien como Kumarbi, toma venganza de la divinidad celeste que la tiene relegada. Da la impresión de que Hesíodo ha insertado el esquema del texto hitita en un marco genealógico, en el que la primera divinidad es la Tierra-Madre, origen de todas las cosas e inicio de una serie de genealogías, un elemento absolutamente ajeno a las fuentes orientales.

En cuanto a las relaciones entre los dioses implicados en la lucha por el poder son manifiestamente diferentes en una versión y en otra. En Hesíodo Urano es padre de Crono y éste lo es de Zeus. Y ni siquiera puede decirse que Urano reine^{<13>}, En cambio, en el texto hitita nunca un hijo arrebató el poder a su padre. Kumarbi, el dios que reina en tercer lugar, es «deseendencia de Alalu», es decir, del primer rey, pero el segundo dios de los cielos, Anu no parece tener parentesco con Alalu. Es curioso en este sentido (y, *nostra culpa*, indicación del descuido con el que los filólogos clásicos utilizan a menudo las fuentes orientales) que un ilustre estudioso como Kirk se confunda en este punto y diga que «Kumarbi destrona a su padre Anu»^{<14>}, un error que aparece repetido e incluso multiplicado en otros autores^{<15>}. Lo que hay en el mito hitita es una lucha entre dos estirpes que se disputan la primacía, lo que quizá es trasunto de un conflicto entre ciudades rivales^{<16>} o quizá mejor^{<17>} representa la confrontación entre un dios subterráneo, ctónico, Alalu, cuyo descendiente es Kumarbi, y un dios celeste, Anu.

El conflicto entre estirpes que van arrebatiéndose el poder se soluciona de un modo singular:

CTH238 I 23ss Por detrás se le acercó Kumarbi, cogió por los pies a Anu y tiró de él desde el cielo hacia abajo. Le mordió los genitales y su virilidad se mezcló, como el bronce, con las entrañas de Kumarbi.

Cuando Kumarbi había tragado en sus entrañas la virilidad de Anu, se regocijaba y se reía.

Anu se volvió hacia él y comenzó a decirle a Kumarbi:

«Te regocijaste en tus entrañas porque tragaste mi virilidad. ¡No te regocijes en tus entrañas! En tus entrañas he puesto una carga. En primer lugar te he preñado con el pesado Tesub, en segundo lugar te he preñado con el Aranzah no soportable, en tercer lugar te he preñado con el pesado Tasmisu. Otros dos espantosos dioses he puesto, como una carga, en tus entrañas.

Kumarbi, para evitar que Anu tenga descendencia, devora su miembro, pero sus propósitos se ven notablemente frustrados porque lo que consigue es quedarse embarazado él mismo. De este modo, Tesub será hijo de Anu, en tanto que procede de la simiente del miembro devorado del dios celeste, pero también lo será de Kumarbi, que, al quedar preñado, hace el papel de madre del dios. Así se dice explícitamente en una invocación hurrita a Tesub de Halpa¹⁸ :

Tu padre Anu te engendró... tu madre Kumarbi te trajo al mundo.

El mito tiene, pues, un significado diferente en ambas versiones: En Hesíodo hay una lucha generacional que se resuelve por el expediente de Zeus de devorar a su esposa.

Hes. *Th.* 886^{SS} Zeus, rey de dioses, tomó como primera esposa a Metis, la más sabia de los dioses y de los hombres mortales. Pero cuando ya faltaba poco para que a la diosa de ojos glaucos, Atena diera a luz, entonces, engañando arteramente su mente con astutas palabras la engulló en su propio vientre, por discretos consejos de Gea y de Cielo estrellado, y es que así lo previnieron, a fin que la regia dignidad no la ostentara en vez de Zeus otro de los dioses sempiternos. Pues era su destino que engendraría hijos muy prudentes, la primera, una hija, Tritogenia, de ojos muy brillantes (...) pero después también un hijo, rey de dioses y de hombres, iba a engendrar, dotado de soberbio corazón.

En el mito hitita Tesub representa una síntesis de las funciones divinas de un dios del cielo y de un dios ctónico, lo que lo capacita como a ningún otro para ser rey en el cielo.

Un nuevo detalle diferencial es que en el poema hurrita, como hemos visto, los primeros dioses son destronados a intervalos regulares de «nueve años» ⁽¹⁹⁾. Anu derrota a Alalu, pero no parece tomar precauciones sobre la eventualidad de que descendientes del rey destronado puedan intentar hacer lo mismo con él. Sólo Kumarbi parece preocupado por evitar que Anu tenga descendencia. en cuanto al final de la secuencia, aunque no ha sobrevivido la parte del texto en que se relataría el evento, podemos colegir que Tesub destronaba a Kumarbi, porque en un ritual de exorcismo se nos cuenta que Tesub desterró a Kumarbi y a su séquito, los «dioses primigenios», al mundo subterráneo⁽²⁰⁾. La historia, sin embargo, no se cierra. Y en otros diversos poemas, Kumarbi genera nuevos descendientes (Ullikummi, Hedammu, Plata...), para proseguir el ciclo con un nuevo destronamiento, aunque su éxito sea siempre pasajero y el poder de Tesub acabe restableciéndose.

En el poema hesiódico no hay referencia a períodos temporales. Hay, pues, en el texto hitita una visión cíclica (quizá reflejo de un antiguo mito estacional²¹), de la que en el poema hesiódico no se advierte huella alguna. El interés fundamental de cada uno de los dioses implicados en la teogonía hesiódica es evitar que sus respectivos descendientes los destronen. Urano intenta evitar que sus hijos nazcan, sin dejar que Gea los pariera (lo que quiere decir, probablemente, uniéndose a ella sin cesar):

Hes. *Th.* 154ss Pues bien, los que nacieron de Gea y Urano,
los hijos más terribles, odiaban a su padre
desde el principio, y tan pronto como alguno de ellos estaba
a punto de nacer,
los mantenía a todos dentro y no los dejaba salir a la luz,
en el seno de la tierra, y se gozaba de su perversa acción.

Sólo su castración permitirá que nazcan sus hijos. Crono, por su parte, los deja nacer, pero va devorando a sus hijos para que tampoco puedan sustituirle:

Hes. *Th.* 459ss Y a éstos se los iba tragando el gran Crono, según cada uno
del sacro vientre de su madre iba llegando a sus rodillas,
con el propósito de que ningún otro de los ilustres deseendientes de Urano
tuviera entre los inmortales la dignidad real.
Y es que sabía, por Gea y el estrellado Urano,
que su destino era sucumbir a manos de un hijo,
por muy poderoso que fuera, a causa de los designios del
gran Zeus.

El engaño de la piedra tras el nacimiento de Zeus frustra sus planes. Seguramente Zeus lo destrona, aunque Hesíodo no nos lo cuenta. Sólo predice el evento en 464 cuando dice que el destino de Crono era sucumbir a manos de su hijo, esto es, de Zeus. A partir de ese momento Crono es un personaje sin relieve alguno.

Por otra parte, en el poema hitita no hay la menor calificación moral de los sucesos, que son narrados sin comentario alguno. En cambio, Hesíodo traza una clara dinámica de transgresión/castigo. Tanto Urano como Crono se comportan de forma inadecuada y por ello son castigados y sus planes se frustran.

En efecto, Urano maltrata a la Tierra al no dejarla parir. Sus acciones son calificadas muy negativamente:

Hes. *Th.* 164SS Hijos míos y de un padre soberbio, si queréis
hacerme caso, podríamos vengar el cruel ultraje de vuestro
padre,
porque primero había maquinado él acciones indignas.

Por ello es castigado con la castración (cf. v. 166). Parece como si el propósito de Crono fuera aliviar a su madre, más que tomar el poder.

En cuanto a Crono, ya desde su nacimiento es presentado de forma negativa:

Hes. 777. 137s Después de ellos, nació el último Crono, de mente retorcida^{<22>}, el más terrible de sus hijos. Y aborrecía a su floreciente padre.

La nueva transgresión de Crono consiste en devorar a sus hijos. Pero también fracasa. Luego, Zeus lo «castiga» por la transgresión, pero su castigo es visto no como una nueva transgresión, sino como el resultado ya proclamado por el destino (pevrwrto Hes. 777.464), justo, aceptado por los dioses:

Hes. 777.883 ss E instaron entonces, por supuesto, a que fuera rey y soberano
- por discretos consejos de Tierra - al Olímpico Zeus longitonante,
entre los inmortales. Y él distribuyó bien las dignidades.

El ascenso de Zeus al trono celeste, a diferencia de la situación como reyes de Urano y Crono, ya no se ve como un acto de violencia y de deseo de poder por su parte, sino como un acto de justicia y, además, pacífico, fruto de un consenso de los dioses, que le ruegan que sea él quien los gobierne.

La misma consideración de acto justo tiene la acción de Zeus para evitar ser destronado. En este caso se trata de preservar el orden justo establecido y lo que hace es correcto. Ya vimos cómo se narraba la devoración de Metis. Zeus debe evitar ser destronado porque iba a tener un hijo dotado de soberbio corazón. Así que su artimaña es legítima y por ello tiene éxito. De paso, al devorar a Metis Zeus se convertirá en μητίετα, en prudente, con lo que su acción está doblemente motivada.

También el tema de la castración de un dios, narrado en ambos poemas, tiene propósitos, efectos y significados totalmente diferentes en las dos versiones.

En el texto hitita, que ya vimos, Kumarbi atrapa a Anu cuando intenta escaparse hacia el cielo y le devora los genitales. Su propósito es evitar la descendencia de Anu y, consecuentemente, librarse de un posible rival que en el futuro pudiera destronarlo. Su maniobra tiene el efecto contrario del que había previsto. Kumarbi queda embarazado y va a ser quien, paradójicamente, ayude a alumbrar descendientes de Anu. Enlaza así con el tema de las dificultades del dios para librarse de su prole.

En la versión hesiódica, Crono utiliza una hoz dentada para castrar a Urano:

Hes. *Th.* 174s Lo emboscó secretamente (Gea a Crono). Puso en sus manos una hoz de agudos dientes y disimuló perfectamente la trampa.

Tampoco este detalle carece de paralelos orientales. Encontramos en el *Poema de Ullikummi* dos alusiones aisladas a lo que debió de ser un antiguo mito de creación. En la primera de ellas, Upeluri, que asume el papel que tiene Atlante en la mitología griega y sostiene la tierra sobre sus hombros, recuerda:

CTH 345 III. Cuando el cielo y la tierra se construyeron encima de mí, yo no me enteré de nada. Mas cuando sucedió que el cielo y la tierra fueron separados con un cortante, tampoco me enteré de nada. Ahora algo me está lastimando el hombro derecho, y no sé quién es ese dios.

Poco después, al descubrir que lo que está clavado en el hombro de Upeluri es Ullikummi, Ea vuelve a recordar el viejo mito:

Ea comenzó entonces a decir a los dioses primigenios:

-¡Oid mis palabras, dioses primigenios, que conocéis las palabras primigenias! ¡Abrid de nuevo el almacén antiguo, el de los padres, el de los abuelos! ¡Que me traigan el sello de los padres primigenios y que con él sellen de nuevo! ¡Que traigan la sierra primigenia con la que fueron separados el cielo y la tierra.

Como el rival contra el que se lucha, Ullikummi, representa una vuelta al mundo primigenio, al pasado, al orden anterior al presidido por Tesub, los medios requeridos para defenderse de él han de ser también primigenios.

Pero continuemos. También son distintos los resultados secundarios que produce la castración de Anu y la de Urano.

El semen de Anu escupido por Kumarbi fertiliza la montaña: y de ello resulta el nacimiento de un dios, Suwaliya, esto es, Tasmisu, hermano y visir de Tesub:

CTH238137 ss Cuando Anu terminó de hablar, subió al cielo. Pero se escondió y escupió de su boca Kumarbi, el sabio rey. De su boca escupió saliva y la virilidad mezcladas. Lo que Kumarbi escupió, lo acogió, como cosa temible, la montaña Kanzura.

CTH238II 82ss Asistieron a la montaña Kanzura en el parto... salió Suwaliya, el héroe.

En el relato hesiódico no se habla de semen escupido, sino de sangre:

Hes. *Th.* 183 ss. Pues cuantas gotas de sangre salpicaron,
todas las acogió Gea, y al completarse un año
dio a luz a las Erinis poderosas, a los enormes Gigantes
resplandecientes por sus armas, que blanden en sus ma-
nos largas lanzas,
y a las Ninfas a las que llaman Melias sobre la tierra
inmensa,

Ninguno de los personajes del mito hitita es comparable con los personajes que surgen secundariamente de la castración de Urano en el texto griego, y es claro que Hesíodo ha introducido aquí el nacimiento de estos personajes obedeciendo a un esquema de organización de los seres divinos ajeno al mito hitita y específicamente griego, basado en principios etiológicos y asociativos. Veámoslos rápidamente:

Las Erinis en mitología griega son divinidades que persiguen a los que derraman la sangre de un miembro de su familia. Como Crono, al emascular a Urano, ha vertido sangre de su familia, es lógico que sea de la sangre de Urano, de la que procedan las divinidades que castigan específicamente tal delito⁽²³⁾.

En cuanto a los Gigantes es curioso que no vuelva a hablarse de ellos en todo el poema, salvo una breve alusión en el verso 954. Da la impresión de que Hesíodo ha insertado aquí su nacimiento de un modo un tanto artificial, simplemente porque la tradición los hacía hijos de Tierra y porque su carácter violento los hacía adecuados para un episodio como la fecundación de la Tierra por la sangre de Urano.

Lo más chocante es la aparición de las Melias en este punto. Pero quizá debamos aceptar una hipótesis interesante⁽²⁴⁾, según la cual las Melias de alguna forma sugieren el origen de la raza humana. Recordemos que el origen de los seres humanos a partir de los fresnos está presente en algunas mitologías europeas. También los seres humanos, cargados de violencia, procederían de un primer acto sangriento, que explicaría su naturaleza.

Por último, de la espuma que se forma en el mar en torno al miembro de Urano nace Afrodita (Hes. *Th.* 188ss). Hesíodo edifica esta parte del relato sobre un conjunto de relaciones, unas pseudo-etimológicas⁽²⁵⁾ del nombre (Afrodita, relacionado con ἀφρός 'espuma') y de sus epítetos (φιλομειδής, relacionado con μήδεα 'genitales', etc), otras, sobre la función de la diosa de presidir lo relacionado con el sexo, y otras, sobre la etiología de los lugares en los que se le rinde culto (como Chipre y Citera). Se trata claramente de una elaboración explícitamente hesiódica, sin mucho que ver con el mito oriental.

Por otra parte, en el mito de Kumarbi, se nos cuentan otros dos nacimientos extraordinarios:

CTH 238 II 37s ¡Rompe el cráneo de Kumarbi! Así que por el cráneo subió KA.ZAL, el héroe, el rey.

La identificación del dios nacido del cráneo de Kumarbi, al que siempre se le llama con el ideograma KA.ZAL, no es clara^{<26>}, pero el hecho de que la divinidad nacida sea denominada «el héroe, el rey» parece apuntar sin embargo a un dios masculino. Es evidente el paralelo de este motivo con el nacimiento de Atenea que narrará Hesíodo ^{<27>}. Pero el poeta griego ha desplazado el tema a mucho después, porque resulta secundario en este punto y lo ha separado de la línea central. Aquí la devoración no es del miembro de un dios, sino de la esposa de Zeus, Metis, lo que le produce al dios el problema de tener que dar a luz a Atenea, que saldrá de su cráneo.

Kumarbi, tras haber dado, él mismo, a luz a KA.ZAL, quiere devorarlo, igual que a Tesub, que aún no ha nacido, enfurecido por la humillación de haberse visto convertido en mujer por su inesperado embarazo:

CTH238 II 42ss Dame a mi hijo, que lo devoraré. A él, que me ha convertido en una mujer... a Tesub también lo devoraré y lo trituraré como a una caña seca.

Crono, en cambio, devora a los hijos que da a luz su mujer, y no por ira, sino obedeciendo a un plan para evitar su destronamiento, como se ve en los versos 453 ss de la *Teogonía* hesiódica, ya citados.

También es diferente la utilización del tema de la piedra. En la versión hitita (*CTH238 II44 ss*), parece⁽²⁸⁾ que cuando Kumarbi trata de devorar a KA.ZAL, Ea le da a comer en su lugar una roca de diorita, envuelta en pañales. El dios se lastima la boca al intentar devorarla y la escupe, con lo que la piedra que había sido tocada por el dios, se convierte en un objeto de culto. Parece ser el *aition* de la aparición de un meteorito.

Según Hesíodo, 777. 468 ss, Gea oculta a Zeus recién nacido en una gruta y le ofrece en su lugar a Crono una piedra envuelta en pañales. Crono la devora, pero acaba por vomitarla. También la piedra se convierte en objeto de culto, pero Hesíodo reinterpreta el tema oriental para dar lugar a un *aition* específicamente griego: la piedra existente en Delfos (que aún recibía culto en época de Pausanias). Además, la piedra actúa como un emético que le hace vomitar a los dioses que se había tragado antes.

Lo curioso es que en este caso a Hesíodo le traicionan las palabras y su vocabulario se acerca más a su fuente antigua que lo que él pretende:

Hes. *Th.* 493ss

y al transcurrir un año

tras haber sido engañado por las hábiles indicaciones de Gea,
vencido por las artes y la fuerza de su hijo,
primero vomitó la piedra, lo último que había tragado.

Crono vomita la piedra y a los dioses que tenía dentro «transcurrido un año» ἐπιπλομένου ἑνιαυτοῦ (v. 493), una fórmula usual en griego para describir el parto que resulta tras un embarazo, pese a que en su propio relato no había narrado el evento como un embarazo.

La continuación de la historia en el poema *El reinado de los cielos* nos es desconocida, por el pésimo estado de conservación del texto. Conocemos, en cambio, otros poemas en los que Kumarbi continúa siendo una amenaza para Tesub. Aunque no vuelve a enfrentarse personalmente con él, va engendrando descendientes para que lo destronen. Me limitaré tan sólo a apuntar los temas. Kumarbi, unido con la hija del Mar, engendra al dragón Hedammu, de inmensa voracidad que arruina a los hombres, provocando que éstos no puedan hacer ofrendas a los dioses, de modo que los dioses padecen hambre⁽²⁹⁾. Istar debe seducirlo y narcotizarlo y luego el monstruo acaba por ser derrotado. En el *Canto de Ullikummi*, Kumarbi se une sexualmente a una roca para engendrar en ella a Ullikummi, un monstruo de diorita de crecimiento constante que amenaza con cerrar la separación entre Cielo y Tierra, esto es, volver a la época primigenia anterior a la separación de ambos.

Istar intenta también seducirlo, pero Ullikummi es insensible a sus encantos. Sólo consiguen librarse de él, como hemos visto, cuando lo sierran con la sierra primigenia en el punto en que estaba clavado en el hombro de Upelluri, el dios que sostiene al mundo sobre sus espaldas.

Otros personajes que compiten con Tesub por la soberanía en los cielos son uno llamado Plata y otro designado con el ideograma KAL. Todos ellos lo ponen en peligro grave, lo derrotan, Tesub debe retirarse humiliado y cederles terreno hasta que a duras penas y con ayuda de otro u otros dioses, bien de Istar, bien de Ea, puede restablecer la situación. Tesub aparece en el ciclo de Kumarbi como un dios permanentemente amenazado y que es cíclicamente derrotado.

Hesíodo, tras contarnos en la *Teogonía* que Zeus libera a los Uránidas, que le regalan el rayo, su arma característica (507ss.) y tras referir la historia de Prometeo, nos narra la Titanomaquia y la Tifeomaquia, dos intentos de contestar el poder de Zeus. La Titanomaquia se aparta notablemente del modelo oriental. Primero, por su carácter colectivo en que Crono es uno más. Segundo, porque aparece antes de la toma del poder por parte de Zeus, tan sólo como el último episodio del destronamiento de Crono, no como una reacción producida después del advenimiento de Zeus al poder.

El segundo antagonista de Zeus es Tifeo Τυφωεύς, Τυφάων, en otras fuentes Τυφών, Τυφώς, un nombre que los griegos relacionaban con τύφω 'humear', etc., aunque las variaciones del nombre han llevado a varios estudiosos a pensar que se trata de una adaptación, por etimología popular, de un nombre oriental: el ugarítico y fenicio Saphon. No es raro que este

nombre se relacione, e identifique, a su vez, con el de Hazi-Kasios, el monte entre Cilicia y Siria, escenario del mito en las versiones hititas^{<30)}.

Hesíodo se ocupa de Tifeo en *Th.* 820ss⁽³¹⁾. Nos lo presenta como un ser semihumano, que habla y serpentino (825), Tifeo es representante de una larga galería de seres serpentinos, rivales de los dioses, que pretenden la vuelta al desorden ⁽³²⁾. Pero también emite fuego (845) y en la pelea se producen fenómenos sísmicos (842, 849) y maremotos (848). Se le acusa de ser «sin ley» (ἀνομος 307), lo que es propio de un ser primigenio, anterior a la instauración del orden. En cuanto a su linaje, Tifeo no procede de Crono (como los antagonistas del mito hitita, que son siempre hijos de Kumarbi), sino que es Gea, una de los componentes de la pareja primordial, la que suscita un monstruo contra Zeus, aunque ignoramos sus motivos:

Hes. *Th.* 820ss Mas cuando Zeus hubo expulsado del cielo a los Titanes
parió un último hijo, Tifeo, la Tierra descomunal,
en unión amorosa con Tártaro, gracias a la áurea Afrodita.

En fuentes tardías, como Apolodoro, Gea lo da a luz irritada por el castigo de sus hijos:

Apolodor. *Bibl.* 1.6.3 Una vez que los dioses dominaron a los Gigantes, Gea, más encolerizada todavía, se une a Tártaro y pare en Cilicia a Tifón,

El caso es que Tifeo en Hesíodo es el resultado de un parto de la Tierra unida a Tártaro, una típica unión primigenia «a destiempo», en un momento en que la primera fase teogónica ha pasado ya. Es, como en el mito hitita un claro intento de vuelta a los orígenes, un tema relacionado con el de la lucha por el poder divino, sólo que en la versión hesiódica su papel de típico adversario del poder del dios supremo queda desdibujado. Desde luego, Tifón pudo ser una amenaza para el poder divino,

Hes. *Th.* 836-7 Y habría llevado a cabo una imposible hazaña en aquel día,
y se habría enseñoreado de mortales a inmortales,
si no se hubiera percatado agudamente el padre de los dioses
y los hombres.

pero Hesíodo no nos cuenta que derrotara a Zeus.

Pese a todo, en el texto se trasluce otra vez que Hesíodo ha adaptado a su visión de un Zeus supremo e invencible, cuyo poder no puede ser discutido, un mito más antiguo en que el dios era derrotado y que luego se recuperaba. Vemos en los versos que acabo de citar que se advierte una especie de «urgencia»; es decir, la idea de que, si no llega Zeus a intervenir «a tiempo» todo se habría perdido. Además en su narrativa hay dos fases claras:

Hes. *Th.* 838ss Restalló el trueno seco y poderoso, y a ambos lados la tierra resonó con estrépito, y arriba, el ancho cielo, 840
 así como la mar, las corrientes de océano y las simas de la tierra.
 Bajo sus pies inmortales retemblaba el alto Olimpo,
 cuando se irguió el soberano y la tierra se deshacía en gemidos.
 Desde ambos lados se adueñó del ponto cárdeno el ardor del trueno, del relámpago y del fuego que emanaba este monstruo, 845
 de los huracanados vientos y del rayo abrasador,
 hervía la tierra toda, el cielo, el mar;
 se embravecían contra las costas por doquier enormes olas por el embate de los inmortales y se había producido un incesante terremoto.
 Temblaba Hades, señor de los muertos que yacen bajo tierra, 850
 y los Titanes, sumidos en el Tártaro con Crono,
 por el estrépito incesante y la terrible contienda.
 Ahora bien, cuando Zeus amontonó su fuerza y tomó las armas:
 trueno, relámpago y rayo abrasador,
 lo atacó, tras bajar de un salto del Olimpo. Y todas 855
 las asombrosas cabezas del terrible monstruo las abrasó.
 Cuando lo hubo ya vencido con el azote de sus golpes,
 cayó de hinojos y profirió un gemido la Tierra descomunal.

En el v. 853 se nos dice que Zeus «amontonó su fuerza» ¿Cómo comprender que hasta entonces Zeus parece estar sin armas e inactivo en el Olimpo? Hay motivos suficientes, creo, para sostener que el tema antiguo, tal como Hesíodo lo conoció, comportaba: a) un monstruo de crecimiento continuo y devastador, que debía ser derrotado antes de que sus efectos fueran ya irreparables (ello explica la alusión a la «urgencia» en v. 836) y b) una previa derrota de Zeus y una posterior recuperación de sus fuerzas y sus armas para derrotar a Tifón (lo que explica las dos «fases» señaladas).

Incluso podemos llegar más lejos. La expresión «amontonó su fuerza» (κόρθυνεν, cf. κόρθυς 'pila, montón') puede entenderse a la luz de otras versiones, también anatólicas, del mito de la lucha contra el dragón. Versiones de las que tenemos huellas en Apolodoro y en Nono⁽³³⁾, fuentes tardías, que sin duda se basan en otras más antiguas. En estas fuentes anatólicas encontramos el tema de la seducción del monstruo por una diosa (en este caso Inara) y la mutilación del dios de la Tempestad, que sólo cuando recupera las partes de su cuerpo perdida, puede volver a recuperar el poder.

El afán de Hesíodo por evitar los detalles que puedan menoscabar el poder de Zeus hace que omita el tema de la divinidad femenina auxiliar y la seducción del monstruo, poco apropiado a los castísimos poetas épicos arcaicos y a su concepción patriarcal de la divinidad. Y también que omita cualquier referencia a la mutilación de Zeus. Debemos suponer, pues, que Hesíodo conoce más detalles del mito de la lucha del dios supremo contra el monstruo, pero que ha seleccionado, de entre las tradiciones que conoce, las que se avienen con su visión de Zeus, y las ha adaptado, deformado si se quiere, para que sirvan a sus propósitos de la mayor gloria de Zeus.

Así pues, en Hesíodo, el final absoluto de la historia es la instauración del orden. Zeus, elegido por consenso, sin trabas queda como señor indiscutido de dioses y hombres. Nada que ver con la inestabilidad en perpetuo riesgo de Tesub.

Al término de nuestro recorrido, vemos que, aunque hallamos en Hesíodo huellas innegables de influjos orientales, no es menos cierto que el poeta (o la tradición de que depende, o ambos) no los asume mecánicamente, sino que los inserta en su propia narración y los adapta para hacerlos compatibles con modos de pensar religiosos típicamente griegos.

Es obvio que en una cosmogonía o en una teogonía se parte del supuesto de que la historia mítica condiciona y funda una estructura del mundo y un estatus de la divinidad. De igual manera que la historia mítica hitita diverge de la griega, también la imagen hitita del mundo y de la divinidad diverge de la griega. Mejor sería invertir los términos: es el hecho de que los griegos y los hititas no comparten una misma visión del mundo y de los dioses lo que motiva las divergencias en la historia mítica de unos y otros.

Resumamos primero las divergencias en la historia mítica que se derivan de nuestro análisis.

En ambos poemas se presenta como centro del conflicto la lucha por el poder, en el trasfondo de la cual hay un conflicto entre el desorden y el orden. En el mito hitita el centro del conflicto es una inestabilidad del poder en los tiempos primigenios, debida a una lucha entre una estirpe celeste y otra ctónica, en la que los reyes son cíclicamente desposeídos del trono. Se trata, pues, de detener el conflicto entre las dos estirpes. El medio de solucionarlo y de imponer un nuevo orden es el embarazo de un dios-varón, que permite unir en una las dos estirpes antiguas. Tesub, el último rey, es la síntesis entre ellas.

En el mito griego, el centro del conflicto es también la lucha por el poder y por la instauración del orden, pero se produce en el seno de una sola estirpe. Hesíodo presenta dos niveles de divinidades: unas más antiguas, representantes del mundo del desorden, y una generación de dioses,

los del reinado de Zeus, que representan la instauración del mundo ordenado. Corresponden a dos fases, una la cosmogónica, protagonizada por deidades de la naturaleza (que presentan a menudo rasgos monstruosos), y una segunda, la de organización del mundo humano y establecimiento de la fertilidad, que lo es de divinidades más antropomórficas. Por eso se dice de Crono

Hes. 777. 486 al soberano hijo de Urano, rey de los dioses más antiguos.

marcando así una divisoria temporal entre unos «dioses más antiguos» y otros nuevos.

El problema es generacional y no cíclico, y de lo que se trata es de detener la toma del poder por parte de descendientes del rey anterior. Zeus, el último rey, lo es porque logra evitar el nacimiento de un heredero peligroso. La síntesis Cielo-Tierra se había logrado en el mismo origen mediante la unión de una pareja divina masculina-femenina.

Tal diferencia temática condiciona un distinto tratamiento en ambos mitos del tema de la relación entre la lucha por el poder y los nacimientos extraordinarios.

En el mito griego el problema de estabilizar el poder de un dios soberano se asocia a los intentos de evitar el nacimiento de descendientes. Tal proceder obedece a la necesidad de que en el mundo de los dioses, que nacen, pero no mueren, se llegue a una solución del conflicto de la natural tendencia de los hijos divinos a sustituir a sus progenitores en el poder. La sucesión, que en el caso de los seres humanos, que mueren, es una necesidad, en el ámbito divino no sólo es innecesaria (dado que los dioses son inmortales), sino incluso potencialmente peligrosa. El reinado de dioses distintos es correlativo a órdenes del mundo diferentes - recuérdese que el reinado de Crono es el reino de la gran felicidad y el gran desorden⁽³⁴⁾ -. En el terreno del mito, se considera que el mundo actual es el mejor de los posibles y cualquier cambio es visto con recelo. Por ello, el interés de los dioses que no desean ser destronados por sus descendientes es subvertir el orden natural de los nacimientos para interrumpir la secuencia sucesoria. Hay una obsesión de los distintos dioses por estabilizar su poder, evitando los nacimientos peligrosos, pero sólo Zeus lo consigue.

En el mito hitita, en cambio, el interés se desplaza hacia explorar la posibilidad mítica de los diversos puntos por los que un varón, puesto en el trance de haber concebido y estar embarazado, podría dar a luz, un tema ajeno a Hesíodo⁽³⁵⁾.

Por otra parte, la historia en el mito oriental es abierta, en perpetuo conflicto. El último dios es derrotado reiteradas veces, incluso es mutilado, sufre, se atemoriza, debe una y otra vez recuperar el poder perdido, un

poder, pues, siempre inestable. En el mito griego la historia es cerrada. Las amenazas al poder del último dios fracasaron y Zeus nunca vio su reino seriamente amenazado. Ello quiere decir que, mientras en mito oriental el desorden es una constante alternativa, una amenaza que se realiza a intervalos en una historia que no termina nunca, para Hesíodo el orden actual ha quedado definitivamente asentado.

Hay una distinta reestructuración de los elementos secundarios o marginales. Por ejemplo, los hititas desarrollan el tema del *mons parturiens*, un tema que aparece en otros ejemplos de su literatura religiosa, mientras que los griegos estructuran el nacimiento de dioses secundarios, como las Melias o los Gigantes obedeciendo a principios etiológicos y asociativos, ajenos al mito hitita y específicamente griegos. Se inserta el tema de Atenea, desplazándolo de su lugar, para dar cabida al nacimiento de una divinidad típicamente helénica.

Consecuentemente con esta comparación, podemos resumir las diferencias entre el orden del mundo tal como lo conciben los hititas y los griegos.

Para los hititas, el orden del mundo es precario, cíclico, conflictivo y caprichoso. Los seres humanos se ven como un juguete de los conflictos entre dioses, que acarrearán desastres intermitentes. El orden del mundo puede verse alterado a intervalos imprevisibles. Para Hesíodo, en cambio, el mundo es estable, estático, con un desarrollo lineal, no conflictivo y esencialmente justo.

Hay una clara valoración de los hechos. Hesíodo aprovecha la división en dos períodos a la que antes me he referido, para caracterizar la primera por la injusticia y por una dinámica trasgresión-castigo y la segunda, como presidida por la justicia de un dios soberano justo y racional, Zeus. Zeus no sólo tiene el poder e introduce el orden. También introduce la justicia. Los seres humanos viven igualmente en la precariedad, pero esta deriva de la voluntad del dios supremo. Tienen la esperanza de que un comportamiento justo recibirá una retribución asimismo justa.

Consecuentemente, Tesub es para los hititas un dios en precario, sin un pleno dominio de la situación. Su imagen lloriqueante cuando ve a Ullikummi y la descripción de su derrota y humillación contrastan con la imagen hesiódica de Zeus como un dios fuerte, indiscutible, que domina la situación. El desafío al poder de Zeus no es más que una posibilidad inmediatamente abortada. Su poder nunca está en verdadero peligro. Por encima de las similitudes, el papel preponderante que el poeta griego concede a Zeus lo lleva a deformar notablemente el mito oriental, para hacerlo compatible con los modos de pensar religiosos propios de los griegos. Sus características tienden a ser descritas como decorosas.

Por ello se elimina en la versión griega *quod non decet* del mito oriental. Abundan en la versión hitita los elementos "crudos". Una castración a

mordiscos, la seducción por parte de una diosa, el hambre de los dioses. No hay el menor asomo de una valoración moral de los hechos.

Hesíodo tiende a minimizar los aspectos que resultan «indecorosos» para su visión del dios supremo. La castración es por una hoz, se elimina el tema de la seducción, los dioses se ven atacados en su honra, nunca en su estómago. Hay una visión fuertemente patriarcal del dios supremo, alusiones a la familia, negativa de la merma a la masculinidad que supone el embarazo de un dios. (El tema aparece en el orfismo, en el Papiro de Derveni, pero está excluido del mundo hesiódico). El nacimiento de Atenea de la cabeza de Zeus se describe, pero no se dice que sea un embarazo de Zeus. Es Metis la que estaba embarazada y Zeus la da a luz de su cabeza. Un «arreglo» que podemos considerar más racionalizado y «normalizado».

En suma. Como ocurre siempre en la adaptación de los mitos de una comunidad a otra, también Hesíodo ha heredado secuencias narrativas, peripecias, segmentos de trama o líneas argumentales básicas de un mito oriental, pero éstas tienen para los hititas un significado, a la luz de los intereses básicos de su propia cultura, de sus coordenadas religiosas, sociales, ideológicas, mientras que en el ámbito griego, estas secuencias narrativas o argumentos cristalizan en otra estructura con significados totalmente distintos. Hemos podido ver cómo los mitos de Kumarbi y los narrados en la Teogonía hesiódica trabajan con materiales de la misma cantera, pero levantan edificios sumamente diversos. Y cómo las ideologías básicas de dos culturas se manifiestan de un modo nítido en la adaptación de un mismo material mítico.

Notas

(1) M. SALVINI, «Sui testi mitologici in lingua hurrica», *SMEA* 18, 1977, 73-91.

<2> H. G. GÜTERBOCK, «The Hittite version of the Hurrian Kumarbi Myths; Oriental Forerunners of Hesiod», *AJA* 52, 1948, 123-134, ampliando las observaciones de E. O. FORRER, «Eine Geschichte der Götterkönigtums aus dem Hatti Reiches», *Mélanges F. Cumont*, Bruselas 1935, 687 ss y de R. D. BARNETT, «The Epic of Kumarbi and the *Theogony* of Hesiod», *JHS* 25, 1945, 111-112. El trabajo de Güterbock se basaba en su propia edición del texto de Kumarbi, *Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos*, Zürich-New York 1946.

<3> P. MERIGGI, «I miti di Kumarbi, il Kronos currico», *Athenaeum* 31, 1953, 101-157; G. STEINER, *Der Sukzessionsmythos in Hesiods Theogonie und ihren orientalischen Parallelen*, Diss. Hamburg 1959; F. VIAN, «Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales», en *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris 1960, 17-37; R. D. BARNETT, «Some contacts between Greek and Oriental Religions», *ibid.*, 143-153; H. SCHWABL, «Die Griechischen Theogonien und der Orient», *ibid.*, 39-56; id., «Weltschöpfung», *RE Suppl.* IX (1962) 1433-1582; P. WALCOT, *Hesiod and the Near East*, Cardiff 1966; M. L. WEST, *Hesiod, Theogony*, Oxford

1966; D. THOMPSON, «The possible hittite sources for Hesiod's *Theogony*», *PP* 22, 1967, 241-251; C. SCOTT LITTLETON, «The 'Kingship in Heaven' Theme», en J. PUHVEL (ed.), *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Univ. of California Press. 1970, 83-121; G. S. KIRK, *El mito*, Barcelona 1973; U. HÖLSCHER, «Eredità di concezioni cosmogoniche in Esiodo», en G. ARRIGHETTI (ed.), *Esiodo. Letture critiche*, Milano 1975, 127-145; A. MARTINEZ y A. PÉREZ Jiménez, *Hesiodo, Obras y fragmentos*, Madrid 1978; J. DUCHEMIN, «Les mythes de la Théogonie hésiodique. Origines orientales: essai d'interprétation», en J. HANI (ed.), *Problèmes du mythe et de son interprétation*, Actes du colloque de Chantilly, Paris 1979, 51-67; D. W. DAHLE, *The Succession Myth in Aeschylus' «Prometheia»*, Diss. Princeton 1980; W. BURKERT «Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels», en J. BREMMER (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London & Sidney 1987, 10-40; *The Orientalizing Revolution*, Harvard 1992; H. PODBIELSKI, «Le mythe cosmogonique dans la Théogonie d'Hésiode et les rites orientales», *LEC* 52, 1984, 207-216; F. R. ADRADOS, «Las fuentes de Hesíodo y la composición de sus poemas», *Emerita* 54, 1986, 1-43; A. BERNABÉ, *Textos literarios hititas*, Madrid 1987 (1979); «Generaciones de dioses y sucesión interrumpida. El mito hitita de Kumarbi, la Teogonia de Hesíodo y el Papiro de Derveni», *Aula Orientalis* 7, 1989, 159-179; F. SOLMSEN, «The two Near Eastern sources of Hesiod», *Hermes* 117, 1989, 413-422; R. MONDI, «Greek Mythic Thought in the Light of the Near East», en L. EDMUNDS (ed.), *Approaches to Greek Myth*, Baltimore & London 1990, 142-198; Ch. PENGLASE, *Greek Myths and Mesopotamia. Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*, London-New York 1994; R. LEBRUN, «From Hittite Mythology: The Kumarbi Cycle», en J. M. SASSON et al. (eds.), *Civilizations of the Ancient Near East*, III, New York 1995, 1971-1980; M. L. WEST, «Hesiod», en *The east face of Helicon. West Asiatic elements in Greek poetry and myth*, Oxford 1997, 276-333.

(4) Los textos fueron publicados por E. LAROCHE, *Textes mythologiques hittites en transcription*, Paris 1965, salvo el poema de Ullikummi, para el que contamos con la edición de H. G. GÜTERBOCK, *The Song of Ullikummi*, New Haven 1952. Se encuentran traducidos, comentados y acompañados de referencias bibliográficas en BERNABÉ (1987), traducidos al alemán en L. JAKOB-ROST, *Das Lied von Ullikummi. Dichtungen der Hethiter*, Leipzig 1977; al italiano en F. PECCHIOLI DADDI y A. M. POLVANI, *La mitologia ittita*, Brescia 1990; al inglés en H. A. HOFFNER, Jr., *Hittite Myths*, Atlanta 1998. Una panorámica reciente de la mitología hitita puede encontrarse en A. BERNABÉ, «Mitología hitita», en A. BERNABÉ, Carlos GARCÍA GUAL, R. LEMOSÍN y E. PIRART, *Mitología y Religión del Oriente Antiguo*, III Indoeuropeos, Sabadell 1998, 5-124 y 513-524.

(5) WEST (1966) 192; A. BERNABÉ, «Κατά την του χρόνου τάξιν. Modelos de tiempo en las cosmogonías presocráticas», *Emerita* 58, 1990, 61-98.

(6) Podemos afirmar que *Teogonia* es un nombre muy inadecuado para el poema hitita, un nombre que inventaron los autores modernos (se ha perdido el colofón con indicación de cuál le daban los hititas) por semejanza con el poema hesiódico.

(7) Debo señalar, entre paréntesis, que las correspondencias de nombres no implican, sin embargo, necesariamente que la versión hurrita de la que procede el texto hitita sea una «traducción» de un original mesopotámico, del que no se ha conservado el menor resto, aunque este sea, en líneas generales, el esquema sobre el que trabajan West (1966) y Dahle, *ob. cit.*

(8) V. HAAS, *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen. Riten, Kulte und Mythen*, Mainz 1982, 34, 131.

(9) Cf. LEBRUN, *ob. cit.*, 1971s. De hecho SCHWABL (1960) ve tras de todos estos mitos un «drama de los dioses» que cree que es el de la vegetación.

<¹⁰> A. B. COOK, *Zeus*, Cambridge 1914-1940, II 549 s, III 928 n.7; WEST (1966) 158.

(11) Cf. al respecto Plut. *Aet. Rom.* 42.

<¹²> ADRADOS *ob. cit.*

<¹³> Cf. J.-R VERNANT, «Métis et les mythes de souveraineté», *RHR* 180, 1971, 35-38 (luego reelaborado para formar parte de M. DETIENNE & R VERNANT, *Les ruses de l'intelligence*, Paris 1974), Urano es el primer rey en Apollod. 1.1.1, no en Hesíodo, donde lo es Crono. Inconsistente resulta la crítica de DAHLE, *ob. cit.*, 49.

<¹⁴> KIRK, *ob. cit.*, 121.

(¹⁵) Repetido en H. S. VERSNEL, «Greek Myth and Ritual: The Case of Kronos», en BREMMER (ed.) *ob. cit.*, (1987) 121-152: 123 y multiplicado en DAHLE *ob. cit.*, 20, quien presenta a Alalu como padre de Anu y a éste como padre de Kumarbi. SCOTT-LITTLETON, *ob. cit.*, 94 pretende que, aunque Anu no se identifica especialmente con el hijo de Alalu, el hecho de que Alala esté en una lista de dioses babilonia como un padre de Anu no deja duda de la relación filial aquí. Pero en el texto babilonio el esquema es otro, Anu tiene múltiples padres y madres, además de que el respeto a los parentescos en mitología, y más en herencias mitológicas no se da ni de lejos. Marduk aparece en el texto hitita en un papel disociado de Tesub, con el que debería haberse identificado.

<¹⁶> E. LAROCHE, «Littératures hourrite et ourartienne», en R. QUENEAU (ed.), *Histoire des Littératures I*, Paris 1977, p. 134.

<¹⁷> BERNABÉ (1989) 175 s.

<¹⁸> Cf. HAAS, *ob. cit.*, 133.

(¹⁹) Sobre el período de nueve años, cf. LEBRUN, *ob. cit.*, 1974.

(²⁰) HAAS, *ob. cit.*, 133, nota 299, con bibliografía.

<²¹> BERNABÉ (1989) 174 s.

(²²) Es así como era entendido el epíteto ἀγκυλομήτης en época del poeta, independientemente de que, como ya he dicho, su origen pudiera ser otro.

(²³) Cf. SOLMSEN, *ob. cit.*

<²⁴> Cf. F. DIEZ PLATAS, *Las Ninfas en la literatura y en el arte de la Grecia Arcaica*, Tesis Doctoral inédita, Madrid 1996.

<²⁵> Sobre las etimologías en Hesíodo, cf. A. BERNABÉ, «Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje: la etimología de nombres divinos en los órficos», *RSEL* 22, 1992, 25-54, con abundante bibliografía.

(²⁶) MERIGGI, *ob. cit.*, 149, ha propuesto transcribirlo como 'Lujuria' (lo que identificaría a esta divinidad con Istar), mientras H. A. HOFFNER, «Hittite mythological texts: a survey», en H. GOEDICKE y J. J. M. ROBERTS (eds.), *Unity and Diversity*, Baltimore 1975, pp.136-145, concr. p. 138, lo lee 'rostro resplandeciente', lo que no nos orientaría sobre su identidad.

<²⁷> Cf. BERNABÉ (1986).

(²⁸) No está claro el texto aquí.

(²⁹) Cf. J. SIEGELOVÁ, *Appu-Märchen und Hedammu-Mythus*, Wiesbaden 1971.

o°) Cf. VIAN, *ob. cit.*, El monstruo aparece en Homero, quien no muestra, sin embargo, demasiado interés por él (apenas pasa de una pura pincelada de color en un simil, para cargar el efecto de la descripción, en *Il.* 2.781 -3), y luego en otras fuentes (*h.Ap.* 300 ss, Apollodor. 1.6.3, *Opp. H.* 3.15-25, *Nonn. D.* 1.481 ss).

(31) También lo cita de forma breve a propósito de la monstruosa progenie de Ceto y Forcis (*Teogonia* 304 ss.). Se limita a decirnos que era soberbio y sin ley y a situarlo entre los Árimos, como pareja de Equidna (como en Homero, *Il.* 2.781-3). La duda es si los Árimos es un nombre mítico, por lo que su país sería ilocalizable en el mapa, como cree VIAN, *ob. cit.*, 19 o bien es una denominación imprecisa de habitantes de la zona de Cilicia, equivalente a la de «arameos», como quiere J. FONTENROSE, «Typhon among the Arimoi», en L. WALLACH (ed.), *The classical tradition, literary and historical studies in honor of H. Caplan*, Ithaca New York 1966, 64-82. Cf. un balance de la discusión en L. ZGUSTA, *Kleinasiatische Ortsnamen*, Heidelberg 1984, 95 s y n. 83.

(32) Cf. A. BALLABRIGA, «Le dernier adversaire de Zeus: le mythe de Typhon dans l'épopée grecque archaïque», *RHR* 207, 1990, 3-30; F. BLAISE, «L'épisode deThyphée dans la *Théogonie* d'Hésiode (v. 820-885): la stabilisation du monde», *REG* 105, 1992, 349-370; PENGLASE, *ob. cit.*, 192-196 y sobre todo, J. FONTENROSE, *Python*, Berkeley 21980, donde se catalogan tipológicamente las distintas variantes de este mito. Lo que estas versiones tienen de común es que se plantea la historia de un conflicto (que puede ser recurrente) entre orden y desorden, caos y cosmos, vida y muerte. El enemigo se asocia al reino de la muerte y al mar, virtualmente equivalentes en esta serie de mitos. Y el dragón puede intentar retener las aguas, que contienen los materiales del mundo ordenado, por lo que el héroe o el dios debe matarlo para liberarlas.

(33) Cf. nota 30.

<*> VERSNEL, *ob. cit.*

(35) KIRK, *ob. cit.*, 254 s. ve aquí un ejercicio de comparación de sexos y una muestra del interés de las tribus primitivas por la mecánica de la generación sexual, y añade, además, que el dios de la Tempestad es un dios de fertilidad, por lo que su nacimiento por el buen lugar (esto es, por el falo) puede servir de *aition* de este aspecto.