

Los griegos y sus vecinos orientales*

Jaume Pòrtulas — Universitat de Barcelona

El objetivo del presente libro - formulado con contundente claridad desde el principio - consiste en estudiar "the contribution of the Near East - more specifically the Semitic area and Anatolia - to Greek poetry and myth as we know them in the period 750-450 BC". Desde el principio también, queda claro que W[est] "is not suggesting direct sources"; que ha decidido dejar a Egipto, en buena medida, "out of the picture"; que los problemas de cronología no le interesan particularmente; y que, a los efectos de su trabajo, resulta legítimo - e incluso necesario - considerar las lenguas y culturas *West Asiatic*, durante un período muy dilatado de tiempo, como 'una gran unidad'. Finalmente, debería ser evidente (aunque esto W no se toma la molestia de especificarlo) que se trata del libro de un filólogo, y concretamente de un filólogo clásico, no de un historiador. Ello no quiere decir que los problemas históricos le dejen indiferente. Siria es una especie de cuello de botella donde confluyen todas las rutas: Egipto, Mesopotamia, Anatolia y los caminos del mar. La antigüedad de los contactos - aun cuando ello interesa al helenista sólo de modo relativo - es muy considerable, se remonta al mundo micénico: los arqueólogos han podido desenterrar de las tumbas de pozo de Micenas materiales procedentes de Mesopotamia, Siria, Egipto, Siro-Palestina, Anatolia; ámbar nórdico e incluso lapislázuli del Afganistán. Cartuchos de Amenofis III han sido hallados en Festos, Cidonia, Micenas y Cnosos; la presencia de los fenicios en el Archipiélago se documenta desde el siglo IX: incluso la toponimia la confirma.

El primer capítulo (pp. 1-60) se consagra a rastrear, de manera genérica, *Near Eastern Elements in Greek Culture*. Naturalmente, unos resultan más convincentes que otros; y desde ahora hay que lamentar (volveremos sobre ello) que el A haya preferido proceder por acumulación más que por selección. No hay duda, por poner un ejemplo casi al azar, de que la palmera de Delos, el olivo del *Erecteion* y la encina de Dodona, en tanto que árboles sagrados, se dejan comparar con la encina (o el terebinto) de Siquem o la palma de Débora; pero el valor heurístico de esta comparación se me antoja limitadísimo. Del mismo modo, pueblos muy diversos han sancionado sus pactos y juramentos invocando al Sol omnividente, testigo universal, y a la Tierra madre; pero sobre tales semejanzas dudo mucho que se pueda construir, en el sentido que pretende W, nada sólido. Algo semejante cabe decir del culto a las piedras sagradas, sean *hermas* o betilos. Además, W deja con frecuencia de lado una regla de método fundamental: el *origen* de una costumbre, una creencia, un dios no suelen tener un vínculo claro con su significado y su función posteriores. En términos filológicos: no se puede postular una relación unívoca entre etimología y semántica, entre origen y *sentido*. Comparar a Samuel y la pitonisa de Endor (1 *Sam.* 28) con adivinos griegos de rasgos tan peculiares como Tiresías (bajo el pretexto de que en ambos casos se produce un episodio de necromancia) implica el grave inconveniente de sobrevalorar las similitudes genéricas en detrimento de las diferencias específicas. No quiere decirse con ello que, de estos primeros escauceos, no se obtengan

* Artículo-recensión de la obra de M.L. West, *The East Face of the Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997, Clarendon Press, xxvi + 662 pp.

resultados dignos de reflexión; así, aparte del paralelismo —ya tradicional— entre los rituales de *scapegoat* en el Próximo Oriente y en Grecia (cf. pp. 53 ss.), la noticia de que los cananeos de Chipre identificaban a su Reshef con Apolo no debe ser minimizada; y el trayecto Chipre → Gortina → Amiclas (el gran centro del culto del dios en Laconia), aunque curioso, no se puede tachar de inverosímil. Aún más interesante me parece la comparación (también tradicional) entre Ciniras de Chipre, los Κόβειροι de Samotracia y el hebreo *kabbîr*, que significa *great, mighty*; el apelativo habitual de estas oscuras divinidades anhelénicas de Samotracia era precisamente οἱ Μεγῶλοι θεοί...

El segundo capítulo (pp. 61-106), una excelente panorámica de las *Ancient Literatures of Western Asia*, aunque muy claro e informativo, dirá pocas cosas nuevas al lector de esta Revista: su propósito no es otro que "to give the reader some idea of the history and the nature of those oriental poetic and mythical traditions from which the evidence will mainly be drawn and to introduce the specific texts; (p. 61) [...] not intended to be a comprehensive or even a balanced history of Mesopotamian literature, but merely an introduction to those particular genres and individual compositions to which special reference will be made" (p. 63). Para mí, lo más atractivo ha sido el análisis de la leyenda de Sargón de Akkad y su dilatadísima pervivencia (más de medio milenio), que da pretexto para evocar "a tradition of historical epic about kings of the past, or more often the present [*that*] persisted [*con un grado de homogeneidad muy superior al que podríamos suponer*] from the second half of the third millennium to almost the middle of the first" (pp. 75-6). En cambio, el tercer capítulo *Of Heaven and Earth* me parece absurdo. Se trata, en efecto (aunque W no parece darse cuenta de ello), de una descripción pormenorizada de los rasgos generales de un sistema politeísta: ¿cómo puede alguien sorprenderse del hecho de que encajen de modo tan ajustado? Incluso en los puntos en que el paralelismo se hace más preciso, ¿constituye una ganancia, o una curiosidad pura y simple, la información de que el epíteto de Baal *rkb 'rpt* tiene un significado casi idéntico al νεφέλη-γερῆτης de Zeus? Y cualquier historiador de las religiones, cualquier antropólogo analizaría de un modo más sutil el tema de 'the Kingship and the gods' y la importancia del modelo oriental para Grecia. En cuanto a la sociedad divina, su reparto de atribuciones y provincias, determinados atributos como la juventud perpetua, sus relaciones con la humanidad, las visitas de incógnito a la tierra, la cólera y el favor divinos, las puertas del Cielo, la condición mortal, la escatología, las puertas de la Muerte, etcétera, constituyen desde luego motivos extraordinariamente difundidos en muchísimos sistemas politeístas; las coincidencias con sus equivalentes griegos (a veces menos literales de lo que W da a entender) no aciertan a demostrar gran cosa.

Apasionantes, en cambio, las páginas consagradas a Océano (pp. 144 ss.), esta singular entidad circular, exterior, padre de todas las aguas (ríos, fuentes, pozos), que se puede comparar (aunque no identificar) con el mesopotamio Apsu o el hebreo *'hôm*. El documento más importante, para los propósitos de W, lo constituye el famoso mapa babilonio del British Museum, con un "ring-shaped sea or salt river encircling" la tierra. En sus extremos aparecen *nagû* triangulares, países remotos, accesibles solamente tras recorrer la extensión de las aguas salobres: "for the Babylonian geographer they were of somewhat fabulous character. The notes on several of them are intriguingly reminiscent of remote places mentioned in the *Odyssey*" (p. 145) - como los Cimerios, Libia o la isla de Circe. El *marratum* babilonio, empero, se diferencia de Océano por el hecho de ser a la vez un río y el mar, mientras que el Océano de los griegos arcaicos se distingue del mar perfectamente (*ibidem*): "The Greeks had to place a mythical encircling river outside the seas that they knew [...] Certain fabulous localities [*como las Islas de las Gorgonas, de las Hespérides, de los Bienaventurados*] are situated on its far side...".

Los dos apartados siguientes se refieren a procedimientos estilísticos y ecos verbales. W no parece caer en la cuenta de que una buena parte de sus paralelismos se reducen a la constatación, banal, de que circunstancias semejantes producen efectos semejantes, o idénticos. Si se admite que el origen —o uno de los orígenes— remotos de la épica griega hay que buscarlo en sociedades palaciales como la micénica, con sus bardos *orales* y sus escribas, no resulta lógico sorprenderse de que un poeta cortesano micénico muestre

notables coincidencias con otro ugarítico, pongamos por caso, a propósito del modo de presentar una asamblea divina. En la p. 357 se afirma: "The general technique of structuring the poetic narrative by means of proposals before actions and the use of messengers for transmitting instructions, here produces a pattern which may be expressed as "A proposes to B that he send C, B does so...". Pero en un nivel semejante de generalidad, no se puede probar nada; el hecho de que este *pattern* (si algo tan genérico merece llamarse así) aparezca en la épica de *Atrahasis* y en la *Ilíada* no es especialmente ilustrativo ni significativo, aunque sí permite intuir una suerte de *koiné* cultural (más bien imprecisa). Una comprensión más ajustada del papel de los sueños y ensueños homéricos no se ve facilitada por la noticia de que Ningirsu se apareció en sueños a Gudea, para ordenarle la erección de un templo - incluso si se precisa que el dios se situó *de pie a la cabecera* del soberano, como Patroclo con Aquiles y Atenea con Penélope: ni la solicitud, ni el contexto, ni el género literario tienen nada que ver. Lo mismo cabe decir del famoso sueño de Agamemnon, comparado con el de Assurbanipal en campaña contra los elamitas (cf. p. 189); o de la profusión de escenas con mensajeros de la deidad suprema, o de las asambleas con discursos contrapuestos. El A, en efecto, elenca un gran número de *escenas genéricas*: banquetes de dioses y hombres (con las ejemplares versiones griegas de Cadmo y Peleo), *chariot journeys* (en los textos ugaríticos y en la *Odisea*), *testing the army* (Gedeón y el canto II de la *Ilíada*), catálogos (se puede encontrar un *pendant* al catálogo iliádico: una lista de las tropas de Sennaquerib antes de la batalla de Halule); el papel de los dioses en la batalla (quebrando las armas de los enemigos, interviniendo directamente en la *melée*; cf. p. 211 ss.), el furor guerrero (las contrapartidas orientales de las *ἀριστεῖαι* de Diomedes, Héctor, Aquiles son tan claras, por lo menos, como los episodios de *berserkir* indoeuropeos); etcétera. También la discusión acerca de *Phrases and Idioms* (pp. 220 ss., precedida por un apartado sobre la técnica de los *símiles*) resulta ingrata: distinguir lo relevante de lo casual se convierte en una tarea terriblemente ardua. Las competencias lingüísticas de W sólo pueden suscitar la más incondicional de las admiraciones; pero uno no puede abstraerse a la sospecha de que, a veces, se permite un uso poco discreto, poco prudente, de ellas. Por otra parte, el hecho (adecuadamente subrayado) de que en las descripciones orientales de batallas no haya un lugar para campeones y proezas individuales (el soberano es el único héroe en su ejército) constituye, desde luego, un dato ideológico de importancia capital; pero me parece absurdo minimizar (como a veces se intenta) su alcance *técnico* a la hora de describir un combate: en un género literario tan distinto de la epopeya, los mecanismos narrativos y poéticos - como también los *símiles* - han de subordinarse a una función básicamente propagandística, encomiástica.

El capítulo más interesante de todo el libro - aunque quizá no el más original - es el consagrado a Hesíodo (pp. 276-333). De hecho, no podía ser de otro modo: por una parte, W es uno de los máximos especialistas en el poeta de Ascra; por otra, en la moderna historia de la filología, la comparación sistemática entre los materiales griegos y próximo-orientales empezó, como era inevitable, a partir de la *Teogonía*. De modo que, a propósito de sus semejanzas y paralelos con el mito hitita de Kumarbi y con el *Enûma eliš* queda poco que decir. Sin embargo, el A, que en la p. 287 compara a Hesíodo con el poeta babilonio Kabtilani-Marduk, autor de un poema sobre los dioses *Erra e Ishum*, apunta que el *Enûma eliš* enfatiza menos que Hesíodo la separación entre Apsu y Tiamat, en cierto modo la da por sobreentendida, tácitamente. ¿Por qué? No es fácil dar con una respuesta. W también sintetiza lúcidamente la problemática en torno a Filón de Biblos/Sanchuniatón y el crédito limitado (pero no despreciable) que sus construcciones evemerísticas merecen. La dificultad radica, naturalmente, en el hecho de que "he may have modified the story at other points in order to make it match Hesiod's more closely" (p. 284). A pesar de todo, se llega a la conclusión de que "Sanchuniathon/Philo contains, buried under perhaps several layers of re-elaboration, a kernel of genuine Phoenician mythological tradition..." (p. 286).

Por otro lado, algunas fuentes (bastante tardías, ésa es la verdad) designan con el término *baitylos* el ὄμφαλός délfico, la piedra que Cronos tuvo que vomitar: el semitismo es evidente, al igual que casi

semítico era el culto que se le tributaba - y parecido al Bethel de Jacob. Este modo de referirse a la piedra de Delfos está atestiguado, como decíamos, en fecha tardía; pero, según W, "the significant thing is that people familiar with the Semitic cults did eventually recognize that..." (p. 295). También resultan evidentes las semejanzas entre los Titanes hesiódicos, πρότεροι θεοί, encarcelados por Zeus y liberados posteriormente por el mismo dios - según algunos autores, entre los cuales, sin embargo, no se cuenta Hesfodo -, y los 'dioses antiguos' de los hititas (*karuilies siunes*), aherrojados por Teššub. En el excursus, obligado, acerca de Tifón, demonio de las tempestades, se dibujan comparaciones (pp. 300-304) entre el episodio hesiódico y el poema acadio de *Anzu*, el temible enemigo de Ninurta - y todavía más con el mito del Leviatán, que fue destruido por Yahwé. Resulta más que verosímil que en la *teogonía* de Epiménides de Creta (personaje casi mítico; esta obra, sin duda apócrifa, no resulta fácil de fechar), Tifón se apodera del palacio de Zeus mientras éste se hallaba sumido en el sueño - de un modo muy semejante a como Anzu se adueña del trono de Enlil, aprovechándose de que el dios se estaba bañando... Y sin duda no es producto del azar el hecho de que, en las versiones tardías de la lucha entre Zeus y Tifón, un rol de cierta importancia lo juegue el monte Casio, sede antigua de un Baal-Šapunu.

Los *Trabajos y los días* dan pie a una evocación de toda la literatura sapiencial del Próximo Oriente antiguo (sin excluir Egipto, en este caso), con un énfasis especial en la historia de Aḫikar. El gran mito de las Edades (o mejor, de las Cinco Razas) presenta semejanzas con toda la apocalíptica próximo-oriental (un *corpus* relativamente homogéneo), pero, en especial, con la visión de Zoroastro en el *Avesta*, y con la de Nabucodonosor en el *Libro de Daniel*; los paralelismos con estas dos obras parecen francamente inequívocos. Por otra parte, la lista de los Reyes de Lagash ofrece, según el A, un pasaje con singulares reminiscencias de la Edad de Plata hesiódica; nos preguntamos si se trata de una coincidencia significativa. La estremecedora pesadilla de que, al final de las Edades, los niños nacerán con el cabello ya blanco y aspecto de ancianos, coincide con una siniestra predicción del *Mahābhārata*. W sugiere que la fuente última - difícil de identificar con precisión - debía hallarse en la madre Mesopotamia. La hemerología de Hesfodo, por su parte, comporta más rasgos en común con la práctica neoasiria (que extrapolaba las observaciones llevadas a cabo a partir del mes de Nisán) que con la egipcia y la babilonia, aunque se acostumbren a sacar a colación con más frecuencia. A propósito de la ornitomancia, W afirma que "Hesiod displays a truly extraordinary accumulation of Oriental materials" (p. 332); las líneas de transmisión, sin embargo, continúan sin estar claras. En todo caso, como ya habíamos apuntado, las páginas consagradas a Hesfodo muestran al A *at his best*. A mi entender, no sólo entra en juego su soberana familiaridad con el texto; se trata, sobre todo, de que la posición de Hesfodo *no es* comparable, en el sentido que nos ocupa, a la de *ningún otro* autor griego. Quien más se le acerca (¿debemos sorprendernos por ello?) no es otro que el Pseudo-Hesfodo, precisamente (*vide infra*).

Como confirmación de mis impresiones, puedo aducir que los dos extensos capítulos acerca de la *Iliada* (pp. 334-401) y la *Odisea* (pp. 402-37) más bien me han decepcionado, francamente. Hay que destacar, sin embargo, la interpretación - a mi entender correcta - de los σήματα λυγρὰ de Belerofonte (p. 362); hay latente una referencia a la escritura, que el propio poeta tenía interés en disimular, en enmascarar - con éxito más bien relativo. (Algo semejante ya había sido defendido por Walter Burkert.) Pero el problema radica en que, del mismo modo que nadie razonable pondría en tela de juicio que Hesfodo *no habría podido* componer la *Teogonía* sin un conocimiento - de primera mano o indirecto - de los materiales orientales, W no consigue demostrar que la familiaridad con la epopeya de Gilgamesh fuera imprescindible para el poeta de la *Iliada*. Con todo, a nuestro A le importa mucho estrechar los vínculos entre Homero y la literatura asiria cortesana: en este aspecto, sus puntos de vista son innovadores. La sugerencia en el sentido de que el escudo de Aquiles ha sido inspirado "by Cypro-Phoenician metal bowls" resulta interesante, desde luego; en cambio, la afirmación de que la tempestad enviada por Zeus, irritado con los hombres que violentan a la justicia, en los días otoñales (cf. *Il.* XVI 384-92), contiene claras referencias al mito del diluvio me parece

algo ociosa. En cuanto a la exégesis de un pasaje tan trascendente como la Διὸς ὀπώρα del canto XIV, no pasa de superficial. No me sorprende nada que un número tan considerable de paralelismos anotados por W hubieran sido (como él mismo indica honradamente) apuntados ya por Zachary Bogan, nada menos que en una disertación latina del siglo XVII. Los conocimientos históricos se han incrementado vertiginosamente, desde luego; pero la reflexión teórica y los criterios metodológicos, se diría que permanecen —por lo menos en lo que concierne a W - extrañamente inamovibles: 'lo que se parece (aunque sea desde un punto de vista superficial), se parece, y punto'. Esta parte del trabajo (en lo que concierne a la Διὸς ὀπώρα, por ejemplo) la habría realizado de un modo mucho más brillante y eficaz un historiador de las religiones, pongamos por caso, que un filólogo puro.

Aunque el A consagra mucho más espacio e interés a la *Ilíada*, creo que es en la *Odisea* donde obtiene resultados válidos. La comparación entre Ulises y Gilgamesh ya es tradicional, y sólidamente establecida. Pero, ¿acaso la tabernera Siduri no se asemeja a Circe y a Calipso? Antiguas mitologías solares laten bajo los errabundeos de Ulises: *Telepylos* (± puerta lejana - ¿del Más Allá?), el país de los Lestrigones que desconocen la noche, los Coros de la Aurora junto a Aiaia, los hermanos Circe y Eetes, hijos del Sol, los baños solares, esta tierra de Aia, refugio del vellocino de oro, donde, según Mimnermo, los rayos del dios veloz se guardan en una cámara de oro... W habla de "an intimate connection with the Sun-god and with the place of his rising". Desde estos lugares puede accederse al país de los Muertos y retomar de él, como lo hace Ulises. La Νεκυία odiseica presenta similitudes muy dignas de ser tenidas en cuenta con "certain Hittite purification rituals, apparently of Hurrian origin" (KUB VII 41; cf. p. 246). En todo caso, las diosas (Circe, Calipso; acaso también Nausicaa) resultan particularmente turbadoras. En la p. 408, W sugiere: "... We may suppose [pero con muchísimas prevenciones, desde luego] that the name of the old solar goddess Aya [la esposa de Samash] came to be interpreted as 'falcon' by Aramaic-speakers who were familiar with the solar falcon in Egyptianising art. Κίρκη would then be a straightforward Greek translation of Aya understood in this way..." (En realidad, Astour ya había tenido una intuición similar.) Y cualquiera puede echar de ver por su propia cuenta que la duración del viaje de Gilgamesh hasta las aguas de la Muerte es la misma que emplea Ulises en el viaje desde la isla de Calipso hasta el país de los Feacios. La intrigante historia de la prueba del arco de Ulises, que ha dado quebraderos de cabeza a innumerables generaciones de filólogos (entre los que es grato recordar a don Manuel Fernández-Galiano) recibe una iluminación insospechada a partir de unos singulares documentos gráficos egipcios, que magnifican tanto la grandeza como el poder físico del faraón (Walcot, Burkert; cf. p. 432). Sin embargo, esta notable cosecha de resultados positivos sirve más para desechar que para abrazar la peregrina convicción de W, en el sentido de que la *Ilíada* refleja modelos orientales en una medida superior a la *Odisea* —idea que no creo que gane un gran número de adeptos, y que más bien parece producto de un *parti pris*.

El siguiente capítulo, el IX, titulado *Myths and Legends of Heroes* (pp. 438-494) gira mayormente en torno a las obras pseudo-hesiódicas (sobre todo las *Eheas* o *Catálogo de las heroínas*, que el propio W ha fechado en otro lugar 'a mediados/finales del siglo VI') y en torno al Ciclo épico, en menor medida. El A analiza mucho material de carácter 'folclórico': el infante abandonado (de Sargón de Akkad a Rómulo y Remo; lo singular es que Sargón narrase su peripecia en primera persona); los hermanos enemigos (Esaú y Jacob, que se peleaban ya en el seno de su madre, como Criso y Panopeo, los hijos de Foco), etc. Se trata de un material muy interesante y atractivo, pero que no permite llegar a grandes conclusiones. Por otra parte, comparar el episodio de Arión con el de Jonás no es difícil, pero tampoco nos lleva lejos. Más productiva resulta la historia de Io, la hija de Ínaco, transformada en vaca y preñada por Zeus: comparable con Baal, la divinidad semita que con mayor frecuencia fecunda una vaca. Ciertos paralelos resultan bastante indiscutibles; lo que no se ve, de momento, es que contribuyan a una mejor intelección del cuento. Se ha debatido *ad infinitum* si Épafo, el hijo de Io, constituye el trasunto de una divinidad egipcia existente de veras. Si ello fuera así (cosa no segura), el sincretismo pudiera haber tenido lugar en Náucratis, el emporio

comercial del Delta, y responder a motivaciones interesadas y oportunistas. Muchos escritores griegos creyeron, en plena época clásica, "in an oriental contribution to early Greek civilization"; no fueron nada chauvinistas, por lo menos *no* en este sentido; está claro que, en muchos casos, sus predecesores pertenecían a la diáspora comercial y colonial, no a la metrópolis.

El A no saca tanto partido como debiera de las similitudes entre el mito de las Danaidas y el texto que algunos denominan el '*Tale of two cities*' hitita: los treinta hijos de la reina de Kanesh, confiados al mar y criados en la ciudad de Zalpuwa, a orillas del Mar Negro, regresan a la patria para casarse con sus treinta hermanas; su madre no acierta a reconocerlos, aunque ellos no ignoran la situación; "but one, the youngest, objected, on the ground that it was an impious thing to marry their own sisters...". Los múltiples paralelos con la leyenda de las Danaidas ya fueron destacados por Burkert; pero el sentido de la narración no está todavía muy claro y, *a fortiori*, no somos capaces de calibrar el alcance de sus concomitancias - por lo demás evidentes - con el mito griego. En el caso de los Agenóridas, somos un poco más afortunados: Fénix, epónimo de los fenicios, es el padre de Cadmo, fundador de Tebas; los tebanos fueron denominados regularmente Καδμείοι, Καδμειῶνες, etc. W acepta (cf. pp. 448 ss.) tanto la etimología semítica como una parcial ocupación fenicia de Beocia. Parece que el equivalente semítico de *Cadmeos* puede tener dos sentidos: los 'hombres del Este' o los 'hombres del tiempo antiguo'; cualquiera de los dos puede funcionar. Y recuérdese que Cadmo casa con Harmonía; '*armon* significa 'fortaleza' en hebreo (y un término derivado, 'la diosa de la fortaleza', como observó Astour). Podría ser que los 'hombres del Este' (o 'de la Antigüedad') se fusionaran con los 'señores de la fortaleza'... Europa y los hijos de Europa retienen un instante más nuestro interés (pp. 451 ss.). No resulta insólito, en efecto, que los dioses semitas forniquen bajo forma de bóvidos. Luciano narra que, en su propia época, los fenicios de Sidón identificaban a su Astarté con la Europa de los griegos. El hijo de Europa, Minos, fue un soberano de cuño oriental: cada nueve años subía al monte Ida para un coloquio con su padre Zeus, para volver a legitimar su realeza y sus leyes. W traza un arriesgado paralelismo (valga lo que pueda valer) con otros legisladores, trujimanes y transmisores de la ley divina: Moisés y Yahwé, Hammurabi y Shamash. Y en cuanto a montañas, el Sinaí bien vale el Ida cretense... Después se acumulan paralelos cada vez más inciertos: la Medusa y Humbaba, Acteón vs. Semele ± el pastor enamorado de Ishtar y devorado por sus propios perros (p. 455); el ceñidor de Hipólita, etc. La cremación de Hércules en la pira del Monte Eta tiene derecho a reclamar algo más que un instante de atención: "... it recalls Near Eastern tradition, even if it remains a mystery how this came to be associated with the peak fire on Mount Oeta [...] On more than one occasion a complex of stories about a legendary strong man came to Greece, and was attached to the obvious candidate" (p. 467). El ciclo de los Trabajos como tal, empero, no parece tener una contrapartida en el Próximo Oriente; y, a parte de su contaminación con estratos diversísimos y de enorme profundidad temporal, Hércules es también un producto genuinamente griego, con un buen nombre griego parlante, aunque misterioso, cuya relación (indiscutible) con Hera y con Ἥρα parece que nunca dejará de dar quebraderos de cabeza a filólogos e historiadores de las religiones. Y hablando de nombres: en la saga de los Pelópidas aparece, en un rol no secundario, un enigmático Mírtilo; desde el desciframiento del hitita, la relación con Mursili, nombre de varios reyes y personajes, apareció como obvia. Lo más singular es que Mírtilo sea el auriga *par excellence* de una dinastía de origen asiático, en tanto que el papel de los hititas como difusores de la técnica del combate en carro constituye una de sus señas de identidad más conspicuas. Cauto por una vez, W renuncia a la tentación de explotar las similitudes (muy inciertas, pero fascinantes) entre la saga de los Pelópidas y la horrible sucesión de crímenes y fechorías que ensangrentaron el linaje real de Hattusa, y que alguna tablilla ha descrito en toda su crudeza. Prefiere pasar revista a una serie de motivos misceláneos: Faetón (con una posible contrapartida cananea), Ganímedes, Friso y el vellocino de oro, el ciclo troyano...

Los capítulos antepenúltimo y penúltimo se refieren, respectivamente, a la poesía lírica (pp. 495-543) y a Esquilo (pp. 544-85). En el primero de los dos, la poesía propiamente dicha (a pesar de sumar elegíacos,

yambógrafos y mélicos) no ofrece más que una cosecha modesta; lo más importante pertenece a los dominios de la fábula y de la *gnómica*. Que la famosa fábula arquiloquea del águila y la zorra se remontaba al poema de *Etana* había sido reconocido hace tiempo. No me parece tan claro, en cambio, que Mimnermo tomase prestado el motivo del carro solar, tan difundido, a fuentes próximo-orientales; y tampoco es imprescindible que ciertas composiciones de Safo heredasen la forma antifonal (infrecuente en griego, desde luego) “from divine love lyrics of Sumer”. La gran pregunta de este capítulo versa acerca de cómo se difundió entre los griegos arcaicos la noción de un juicio *post mortem* - noción que, en principio, les era del todo ajena. Se trata de una cuestión de la máxima importancia, evidentemente, pero que es absurdo ventilar sólo a partir del juego de las influencias; habría que tener en cuenta infinidad de factores que afectan, de un modo u otro, la evolución y transformación de las grandes nociones religiosas. En cuanto al motivo de la liberación de Crono y los Titanes por parte de Zeus, la sugerencia de que halle su inspiración en la saga de Marduk, me parece dudosa, aunque no imposible. Ello nos lleva, como de la mano, al capítulo sobre Esquilo. Las interpretaciones de W, provocativamente heterodoxas, con su Zeus *orientalized*, suscitarán sin duda tanta polémica como su magna edición teubneriana del trágico de Eleusis. En mi opinión personal, las observaciones sobre la *dicción* de Esquilo son brillantes y ajustadas: pudiera muy bien ocurrir que la imagen, tan característicamente esquílea, de las ‘tablillas del corazón’ se hubiera originado, efectivamente, en un medio como el de las ‘inveteradas burocracias’ del Próximo Oriente; y la expresión “it is caught in a bronze snare” también podría ser de origen oriental. En cambio, en el terreno de la *ideología*, W no me parece en absoluto convincente; y sus observaciones a propósito de cómo representa Esquilo a los orientales - a los persas en la obra homónima; en las *Suplicantes*, a los egipcios - apenas rebasan el nivel de la banalidad.

El A concluye el capítulo sobre Esquilo reafirmando enfáticamente “the general thesis that Greek poetry [...] is pervaded by influences from West Asiatic literature and religious thought and that this was not the consequence of a single, focussed burst of radiation but reflects an ongoing process over a broad front...” (p. 585); pero todavía le queda por debatir —y a ello consagra el último capítulo, pp. 586-630 - la muy compleja *Question of Transmission*. Empieza justificando la *ratio*, anormalmente elevada, de las concomitancias aducidas con el Antiguo Testamento a partir de la pérdida de toda la literatura fenicia, en contraste flagrante con la preservación del *corpus* veterotestamentario. Si se hubiera conservado el material fenicio (heredero, como el hebreo, de las tradiciones cananeas de la Edad del Bronce) probablemente se parecería *muchísimo más* al del Egeo, con el que sí le vinculaban contactos muy directos. Por otra parte, “contacts between Greeks and orientals did not have to take place in Orient. The myth of Cadmos and Harmonia at Thebes [...] owes its origin to ninth- or eighth-century Phoenician residents here...” (p. 588) [...] Greeks will have encountered Luwian- and Hurrian-speakers in Cyprus, Cilicia and north Syria” (p. 589). Por otra parte, aunque resulta indudable, según W, que en el siglo XIV la mayoría de personas cultas conocían el acadio, nada indica que en el área egea hubiera alguien que supiera leer los textos cuneiformes (cf. p. 592; sin embargo, la opinión opuesta ha sido también defendida: L.A. Stella siempre sostuvo que los aqueos, en Chipre por lo menos, podían comprender el hitita cuneiforme). La transmisión escrita, pues, no parece probable (ni siquiera recurriendo a un intermediario posterior, como el arameo). Se puede asegurar (p. 602) que, en época homérica, el poema de Gilgamesh y otros clásicos acadios eran conocidos —leídos, pero sobre todo *escuchados*— en una versión muy semejante, muy próxima a la de las copias neoasirias. Lo que quisiéramos saber (pero no lo sabemos) es “where they might been heard: in what settings and how near the Mediterranean”. Estando así las cosas, el A explora las posibilidades de poetas bilingües y de intérpretes. En Mesopotamia, “there are at least eleven references [*a éstos últimos*] from before 2000 [*como personas de posición elevada; más tarde...*] the Neo-Assirian kings were well provided with the bilingual scribes and interpreters needed to administer an empire in which many languages were spoken” (p. 608).

Y, a partir del siglo IX, hubo fenicios (aparte de la rama tebana) en Creta, el Dodecaneso, Eubea... y sin duda en Atenas.

Pero el lugar de los contactos clave fue Chipre: "Of all the known migratory elements in the Aegean area in the later Bronze and early Iron Ages, this colonization of Cyprus was, I believe, much the most significant for the purposes of this inquiry. It brought Greeks into immediate proximity with the Luwian and Phoenician states of Cilicia and north Syria, which, although in temporary disarray following the collapse of the Hittite empire and the ravages of other migrants (the 'Sea Peoples'), maintained a rich heritage of Canaanite and perhaps Hurro-Hittite poetic and mythic traditions...". Un factor mucho menos pacífico, pero de considerable eficacia, lo constituyeron después las brutales deportaciones en masa practicadas por el imperio neoasirio. En este mismo sentido, los reyes Sennaquerib y Esarhaddon se jactan de haber sometido a vasallaje (la interpretación, empero, es conjetural) 'a los reyes de los Jonios en medio del mar' (una alusión a Chipre, probablemente). Tampoco hay que olvidar las infinitas formas de "domestic intercourse" que no dejan testimonio documental - las nodrizas bilingües, por ejemplo. Con todo, los nombres semitas en la literatura griega no abundan: dejando de lado la curiosa fantasía de un Homero fenicio, hallamos al yambógrafo Ananio (= Ananías, evidentemente) y a Ibrias el cretense (según W, la graffa Hibrias, con una pseudo-etimología a partir de ὕβρις, quizás no sea correcta; y ofrece como alternativa el hebreo *'ibrî*). En definitiva, las relaciones heleno-asiáticas habían cristalizado, *grosso modo*, a lo largo de tres fases: a) "High Mycenaean, between 1450-1220": los lugares claves de contacto habrían sido Rodas, Cos, Chipre y Ugarit. b) "Between 1200-1050": tratos con neohititas y fenicios, en Chipre y Anatolia. c) La gran época asiria, particularmente el reinado de Tiglath-pileser III: éste sería el período más importante. Además, W presenta, tentativamente, dos vías de penetración: 1) El 'mito de sucesión en el reino del cielo' se habría difundido, a través de Siria del Norte o Cilicia, hasta llegar a Chipre (allí se le habría añadido el nacimiento de Afrodita, con el juego de palabras griego, intraducible, a partir de ἄφροζ); luego habría arribado a Creta (el Zeus de Lictos viene de ahí) y finalmente, *via* Delfos (donde se enriqueció con el motivo del ὀμφαλός) habría pervenido a la Beocia de Hesíodo. 2) El poema de Gilgamesh, en cambio, tan popular en Nínive, habría viajado directamente a Chipre; desde allí llegó a conocimiento de Homero, el poeta errante, que W no se atreve a considerar bilingüe, aunque parece coquetear un poco con la idea (cf. p. 629: "Even a small number of such men might have exercised a disproportionate influence on the style of Greek poetry").

Así concluye este libro desmesurado. A pesar de los numerosísimos aspectos en los que difícilmente va a obtener el consenso de nadie, a pesar de sus ocasionales extravíos e hipótesis irrelevantes, no creo que fuera honrado echarle en cara el *dictum* calimaqueo: μέγα βιβλίον, μέγα κακόν. Más justo sería, en cambio, recordarle el consejo (apócrifo) de Corinna al joven Píndaro: hay que sembrar con la mano, no con todo el saco. Pero personalmente no lamento demasiado que W haya seguido el sistema opuesto. Su lectura obliga a un penoso esfuerzo de discriminación entre lo que merece la pena comentar, discutir, tomar en consideración, y lo que es mejor consignar al olvido; este esfuerzo sin duda resulta pedagógico. En mi reseña, he subrayado lo que me parecía válido (o por lo menos verosímil y/o interesante) y he pasado de largo, tácitamente, muchas extravagancias. Espero, por lo menos, que mi trabajo no caiga bajo la acusación de arbitrariedad, que tantas veces se gana a pulso el libro reseñado.