

Anatolia y Grecia: puntos de contacto en el mito y en el pensamiento¹

José Virgilio García Trabazo – Universidad de Santiago de Compostela

[The comparative study of recently discovered texts of the Hittite tradition with the Greek classical texts demonstrates the existence of contacts between ancient Anatolia and Greece in the fields of mythology and archaic forms of thought. It has recently been established that: 1) The Greek and Anatolian languages of the second millennium B.C. were ‘contact languages’; 2) most of the features that define the ancient literary genres in Greece are anticipated in Anatolian texts. This article presents the most recent discoveries with regard to: 1) the language and poetry of the Trojans; 2) the comparison between the myths of Tiphoeus and Illuyanka; 3) Anatolian and Greek gods; 4) conceptions of the afterlife in Greece and Anatolia; 5) The Golden Fleece and other legends; and 6) Hittite ritual and antecedents of Greek drama.]

Con la presente exposición procuraré dar a conocer algunos de los ‘puntos de contacto’, ‘concordancias’ o ‘correspondencias’ que diversos investigadores han ido constatando entre Anatolia y Grecia en el campo de la *mitología* –en principio, los menos conocidos– y, por extensión, en las *formas arcaicas de pensamiento* tal y como se manifiestan en la literatura que nos ha llegado de ambas culturas. Para tener una relativa seguridad de que pisamos terreno suficientemente firme, comenzaré por los datos que nos permitan restablecer con mayor claridad la existencia de un “puente” real por el que circulaba el intercambio entre ambos mundos, en contraposición a los elementos de carácter más especulativo o susceptible de interpretaciones contrapuestas. Este “puente” real y firme se asienta en dos pilares cuya importancia sólo se ha comenzado a valorar recientemente:

- 1) El griego y las lenguas anatólicas del 2º milenio a.C. eran *lenguas en contacto*.
- 2) Gran parte de los rasgos que definen los más antiguos *géneros literarios* en Grecia se encuentran prefigurados en textos anatólicos.

¹ El presente trabajo constituye la versión revisada de una ponencia presentada al I Seminario de Filología Clásica, celebrado en Oviedo los días 8 al 10 de Mayo de 2001.

1. *La lengua y la poesía de los troyanos*

ahh = *ata=ta alati* / *aWienta Wilušati* (KBo 4.11, 46)
 “Cuando ellos (=ata) llegaron desde la escarpada Wiluša ...”.

En esta frase luvita, citada en un texto hitita antiguo (hit.ant.)², se recoge probablemente el comienzo de un poema épico³ acerca de la ciudad de Wiluša; Wiluša es el topónimo que se identifica con (W)ílios o Troya. Aunque no todos los autores se muestran de acuerdo con la identificación del texto, de lo que apenas puede caber duda es de que nos encontramos ante un *texto poético*. Se trata de dos hemistiquios con rima interna, una aliteración en el segundo y un orden de palabras marcado, alterado según el modelo de la sintaxis poética indoeuropea (IE): el adjetivo (epíteto) separado del sustantivo, ambos rodeando al verbo y situados en los márgenes métricos (*ahh=ata=ta alati* | *aWienta Wilušati*). He aquí uno de los escasos ejemplos en que el anatolio muestra con relativa claridad elementos heredados de una poética común IE; el hecho de que las lenguas IE de Anatolia en el segundo milenio estuvieran en contacto con las tradiciones poéticas del *hático* por un lado y del *hurrita* por otro –habiendo recibido además una intensa influencia cultural de ambas tradiciones– no supone ningún obstáculo para reconocer los componentes IE heredados, y por tanto también los elementos heredados de una épica poética común.

Pero, más allá de los paralelos formales externos y de la mención a Wiluša / Ilión, podemos hallar algún otro elemento temático que lo acercaría al ámbito cultural helénico⁴. El epíteto homérico tradicional para Ilión es αἰπεινή ‘alta, escarpada, inaccesible’, testimoniado 6 veces, siempre en inicial de verso (*Il.* 16.773 etc.). ¿Debemos considerar una simple coincidencia la identidad de gr. (F)Ἴλιος αἰπεινή ‘escarpada Ilión’ y luv. *alati Wilušati*⁵ ‘escarpada Wiluša’, o acaso no es más que un paralelo banal, elemental en la descripción de una ciudad amurallada? ¿No podría ser más bien parte de una tradición poética común, una *convención formular compartida* entre dos lenguas geográficamente contiguas, el luvita y el griego? En palabras de C. Watkins⁶, “if that were so, it would raise all manner of implications for both history and literature in 2nd-millennium Greece and Anatolia.”

En el tratado hitita con Alakšanduš de Wiluša⁷ se invoca a los dioses de esta ciudad como testigos del juramento. El único que es mencionado por su nombre es ^D*[a-ap-pa-li-u-na-aš]*⁸, nombre ya identificado por E. Forrer con el del dios griego Apolo, cuya forma proto-griega debió ser **apely* \mathcal{A} , como se puede reconstruir a partir del dorio Ἄπέλλων, el chipriota *to-i-a-pe-i-lo-ni* (*Les inscriptions chypriotes syllabiques* [ICS] 215, b 4: τῶι Ἀπειλῶνι) y sobre todo el micénico *[a-]pe-ro₂-ne* (KN E 842.3); como sugirió W.

² Datable entre 1570 y 1450 a.C. aprox.

³ Cf. Starke 1985: 339-342, Watkins 1986 y Watkins 1995: 146.

⁴ Watkins 1995: 148.

⁵ La forma luvita *~i* (con *~larga* en sílaba abierta) puede relacionarse con la familia de lat. *al-Cal-tus* (cf. Watkins 1995: 145).

⁶ Watkins 1986.

⁷ *Catalogue des textes hittites (CTH)* 76. El nombre Alakšanduš es, con toda probabilidad, reflejo del gr. Ἄλεξανδρος, el otro nombre de Paris, hijo de Príamo; cf. P. Kretschmer 1924. Según S.P.G. Durnford (“Luvian Linguistics. Some Etymological Suggestions”, *Revue hittite et asianique (RHA)* 33 (1975), pp. 43-53, *apud* Haas 1994: 23 n. 66), tanto Paris como Príamo son nombres luvitas: Paris podría ser una especie de título, en relación con los nombres luvitas *Pari=watri* y *Pari=ziti*, todos ellos conteniendo un elemento **pri-* ‘primero’. A su vez, Príamo podría explicarse mediante un compuesto luvita **Pari=muwa* ‘primero-fuerte’ (cf. el nombre de rey hitita Muwatalli). Otro de los nombres de época micénica que se reflejan en los textos hititas es Eteocles, que en los textos cuneiformes aparece como *Tawagalawa* (Haas 1994: 23).

⁸ Cf. Güterbock 1986: 42.

Burkert⁹, el nombre procede de una palabra preservada en el dorio ἀπέλλα(ι) ‘asamblea’, pero más bien hace referencia a la institución indoeuropea de las “Männerbünde“ o ‘sociedades de guerreros y cazadores formadas por jóvenes aristócratas solteros y sin propiedades’ (cf. McCone 1986). Apolo (*apelyǵ) habría sido, de esta forma, el líder de una de estas ‘ligas’ o ‘sociedades’ (*apelyǵ).

Sin duda, el campo de actuación de Apolo en el panteón griego posterior fue mucho más amplio; con todo, en la *Iliada* queda bastante claro que Apolo es el patrono de la ciudad de Troya / Ilión, y de los troyanos. Más adelante comentaremos algunas de las características que asocian a Apolo con Anatolia.

Hay además una curiosa coincidencia sintáctica¹⁰ entre el luvita y el griego homérico, que al parecer no comparte ninguna otra lengua IE. El propio J. Wackernagel, para ilustrar la “ley” de la posición de las enclíticas que lleva su nombre, escogió una variante conjetural de *Il.* 1.8: τίς τάρ σφωε θεῶν ‘¿Quién de los dioses (empujó) a ambos ...?’, con la enclítica ταρ que presenta el texto de la Teubner (partícula defendida explícitamente por Herodiano [2.22] para *Il.* 1.65 y 1.93), no el τ’ᾶρ de la Vulgata recogido en el texto de Oxford. La combinación τίς ταρ al comienzo de frase, y con frecuencia también al comienzo de capítulo, se repite en *Il.* 2.761, 3.226, 18.182, etc.; con otros interrogativos aparece, al menos, en τίπτε ταρ, πῶς ταρ, τί ταρ y πῆι ταρ. Ciertamente parece difícil de creer la ‘regla’ de Denniston¹¹ según la cual “τε after interrogative is always followed by ᾶρ(α)”, esto es τ’ ᾶρ. La intuición de Wackernagel en favor de τίς ταρ parece verse reforzada por la existencia de la partícula enclítica ‘local’ luvita precisamente en combinación con el pronombre interrogativo: *kuiš=tar*; ambos podrían remontar a un **k^wís tar*. La “coincidencia” es aún más llamativa si nos atenemos al hecho de que en el segundo milenio, bastante antes de la caída de las labiovelares en griego, la secuencia fonética **k^wís tar* habría sonado en ambas lenguas de forma prácticamente idéntica¹².

2. Tifón e Illuyanka

Uno de los temas míticos que hoy se consideran unánimemente importados a Grecia desde el ámbito de la Anatolia hitita es el mito de Tifón o Tifeo¹³, el monstruo que amenazaba la soberanía de Zeus y a quien el dios olímpico venció y acabó arrojando al Tártaro¹⁴. La versión del mito en Apolodoro¹⁵, con la victoria temporal del monstruo sobre Zeus, es la que de forma más llamativa recuerda a la segunda narración del mito hitita de Illuyanka¹⁶, donde la serpiente (^{MUS}*illuyanka-*) vence primero al dios de la

⁹ Burkert 1975.

¹⁰ Watkins 1995: 150.

¹¹ Denniston 1966: 533.

¹² Etimológicamente la partícula ‘local’ luvita refleja IE **tr-*, el tema pronominal que se conserva en véd. *tar-hi* ‘entonces, en ese momento’, gót. *þar* (**tor*) ‘allá’, ingl. *there* (**t^r*); cf. Watkins 1995: 151, n. 28.

¹³ El nombre del monstruo está emparentado con el de Pitón (Πύθων); se trata de un antiguo doblete poético IE: **d^hub^h-* / **b^hud^h-*, que da origen a la denominación védica de la ‘serpiente de las profundidades’ (*Ahi Budhnyà*); *budhnyà-* es un derivado adjetival de *budhnás* ‘fondo, base’ (cf. gr. πυθμήν, lat. *fundus*, al.a.l.a. *bodam*, al. *Boden*, ingl.a. *botm*). El origen y morada de Ahi Budhnyà es el oscuro fondo acuático; esto lo asimila a la función de Illuyanka en el mito hitita como ‘guardián de las aguas subterráneas’ frente al dios de la Tempestad, ‘señor del agua de lluvia’; cf. *Rígvēda* 7.34.16-17:

abjām uktháir áhim g^īṣṭ
budhné nadhⁿ-m rájassu ḡan
mā no áhir budhnyò ri ḡdhⁿ
mā yajñó asya sridhad ī-yóh

“Con cantos venero a la serpiente nacida en las aguas,
 que se sienta en tinieblas en lo profundo de los ríos.
 Que la Serpiente de las Profundidades no nos cause daño;
 que no fracase la adoración de este (cantor) que busca la verdad”.

¹⁴ Cf. K. Dowden 1996.

¹⁵ 1.6.3-6.

¹⁶ *CTH* 321. Edición del texto por Beckman 1982.

Tempestad, que más tarde logra la victoria gracias a que un hijo suyo se casa con una hija de la serpiente y logra recuperar el corazón y los ojos que Illuyanka le había arrebatado en su momentánea victoria. Hay que tener en cuenta que el mito hitita debió tener diversas variantes, y entre ellas podemos suponer que se encontrarían aquellas que harían referencia a la esposa de Illuyanka, ya que en la versión hitita conservada se mencionan los hijos de la serpiente¹⁷. Esto tiene su interés para aclarar por qué también aparece en la versión griega otro dragón como esposa de Tifón, llamada Equidna en Hesíodo y quizás Delphyne en Apolodoro.

El único pasaje en que se menciona a Tifón en la épica homérica es *Il.* 2.780-785, culminación de la serie de símiles que jalonan la descripción de la marcha de los ejércitos aqueos hacia Troya, y en la que se encuadra el famoso, catálogo de las naves'. El símil de Tifón, a su vez, se encuentra imbricado en un pequeño anillo, ejemplo claro de *Ringkomposition*:

οἱ δ' ἄρ' ἴσαν ὡς εἴ τε πυρὶ χθὼν πᾶσα νέμοιτο·
γαῖα δ' ὑπεστενάχιζε Διὶ ὡς τερπικεραύνῳ
 χωομένῳ, ὅτε τ' ἀμφὶ Τυφώϊ γαῖαν ἱμάσσει
 εἶν Ἄριμοις, ὅθι φασὶ Τυφώεος ἔμμεναι εὐνάς·
 ὡς ἄρα τῶν ὑπὸ ποσσὶ μέγα **στεναχίζετο γαῖα**
ἐρχομένων

“Así **marchaban**, como si todo el territorio fuera devorado por el fuego; y **la tierra gemía** debajo de ellos como bajo Zeus encolerizado blandiendo el rayo cuando azota la tierra alrededor de Tifón en el país de los Árimos, donde dicen que se encuentra la guarida de Tifón. Así **gemía la tierra** a grandes voces bajo sus pies cuando **llegaban**, ...”.

Por supuesto, Hesíodo narra en la *Teogonía* (820 ss.) el combate entre Zeus y Tifón, con la descripción del monstruo y la narración de la victoria del dios, que culmina de esta forma (*Th.* 857-858):

αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ μιν δάμασε πληγῆισιν ἱμάσσας,
 ἦριπε γυιωθεὶς, στοναχίζε δὲ γαῖα πελώρη

“Pero cuando Zeus lo venció azotándolo con sus relámpagos, (Tifón) se derrumbó, lisiado, y gimió la tierra monstruosa”.

Comparemos ahora estos pasajes con la narración hitita de la primera versión del *Mito de Illuyanka* (KUB.17.5 i 14'-18', §§ 11-12 de la edición de Beckman 1982):

(15') ... ^mHupašiyašš=a uit
 nu ^{MUŠ}illuyankan išhimanta
 kaleliet

^DIM-aš uit nu=^{kan} ^{MUŠ}illuyankan
 kuenta DINGIR ^{MES}-š=a katti=šši ešer

“Y llegó Hupašiya y ató a la serpiente con una cuerda. § Llegó el dios de la Tempestad y mató a la serpiente; y los dioses estaban con él”.

¹⁷ KUB 17.5 i 9's.

Hay un ‘detalle especial’ común a las tres narraciones¹⁸. En los textos griegos hallamos el verbo ἰμάσσω ‘azotar, fustigar’ (denominativo formado a partir de ἰμάς -άντος ‘cuerda, correa’) que, como ha puesto de manifiesto M.L. West en su comentario a la *Teogonía*¹⁹, “is specially used with reference to Typhoeus”. Y curiosamente, en el texto hitita encontramos el instrumental *išhimanta*, de *išhiman-* ‘cuerda, sogá, cordón’, que está además emparentado etimológicamente con el término griego. Se trata de derivados de la raíz verbal IE **seh₂i-/*sh₂i-* ‘atar, ligar’, que se refleja en el verbo hitita *išhai-/išhiya-* y en el indio antiguo *syáti*. Es este ‘detalle singular’ –el que podría ser equivalente mitográfico del ‘détail singulier’ de Meillet en lingüística– el que permite a Watkins afirmar que nos hallamos ante un caso de “difusión” por medio del contacto de lenguas y el bilingüismo. Hitita *išhiman-* ‘cuerda, sogá’ y griego ἰμάς, -άντος ‘cuerda, correa’ son palabras emparentadas etimológicamente, pero –lo que es más importante– son lo suficientemente similares en fonética y significado como para ser comparadas por hablantes en una situación de contacto de lenguas. Esta supuesta situación nos permitiría explicar de manera natural esa transferencia –aparentemente chocante– del uso narrativo de *išhiman-* al contexto semántico-narrativo de ἰμάσσω. Se trataría de un eco fonético, y la conexión vendría dada por la similitud formal y la práctica identidad semántica entre *išhimanta* y ἰμάντι.

3. Dioses anatolios y dioses griegos

3.1. Tanto la “épica troyana” como el paralelo entre Tifón e Illuyanka –por cuanto también nos recuerda a la serpiente Pitón– nos muestran a su vez conexiones con uno de los dioses griegos más característicos: *Apolo*. Sobre todo es el Apolo homérico, minorasiático –el dios que se pone de parte de los troyanos contra los aqueos–, el que más rasgos comparte con la divinidad de la guerra luvita, Yarri, cuyo nombre podría ser, a su vez, el origen del teónimo Ἄρης²⁰. Recordemos también la curiosa coincidencia entre los nombres de los acompañantes de Ares (Δεῖμος y Φόβος ‘el Espanto y el Miedo’, presentes también en la tradición latina como *Pallor* y *Pavor* ‘la palidez y el pavor’, patronos del rey guerrero Tulo Hostilio [Livio 1.27.7]) y el plural asindético hitita *nahšaratteš Weritemeš* ‘el temor y el miedo’, nociones que acompañan ocasionalmente al dios de la tempestad²¹. En un ritual hitita contra una epidemia²² Yarri es invocado como “dios de la aniquilación”. Es el “señor del arco”, que acompaña al rey Muršili II a la batalla junto al “dios de la Tempestad del campamento (militar)” y la “Ištar del campo”; él dispara sus

¹⁸ Watkins 1995: 448-459.

¹⁹ West 1966: 392, comentario a *Th.* 857.

²⁰ Yarri-š < IE **yǵ-s* ‘audaz, colérico, irritado’; cf. Harmatta 1968: 61 y 64. En relación con esta etimología hay otro ‘detalle singular’ que recuerda a las concepciones hititas, por un lado al castigo que en las Leyes (*CTH* 292, § 173b [58b]) se reserva al esclavo (encerrarlo en vasija de barro), y por otro a los rituales purificatorios como el del *Mito de Telipinu* (*CTH* 324), donde se encierran la ‘ira’ y la ‘cólera’ del dios en calderas. Cf. *Il.* 5.385-391:

τλή μὲν Ἄρης, ὅτε μιν Ἰώτος κρατερός τ’ Ἐφιάλτης,
παῖδες Ἄλωϊος, δῆσαν κρατερῶ ἐνὶ δεσμῶ.
χαλκῆψ δ’ ἐν κεράμῳ δέδετο τρισκαίδεκα μῆνας.
καὶ νῦ κεν εἴθ’ ἀπόλοιτο Ἄρης ἄτος πολέμοιο,
εἰ μὴ μητρυιὴ περικαλλῆς Ἡερίβοια
Ἐρμέη ἐξέγγειλεν· ὁ δ’ ἐξέκεψεν Ἄρηα
ἦδε τειρόμενον, χαλεπὸς δέ ἐ δεσμὸς ἐδάμνα.

²¹ Cf. Laroche 1956: 74 y Puhvel 1994: 257.

²² Cf. Souček 1963.

flechas pestíferas contra el campamento enemigo, al igual que el Apolo de la *Ilíada*²³ cuando provoca la peste en el campamento de Agamenón disparando sus flechas negras. En este contexto merece la pena recordar que el epíteto Φοῖβος podría interpretarse no en el sentido de ‘brillante’, sino más bien en conexión con φόβος ‘terror’²⁴. No debe sorprender el hecho de que un dios que trae la peste y la muerte asuma también la función curativa y de protección contra el mal; este abanico de “competencias” tiene sentido en el marco de una cierta *armonía de contrastes*²⁵. El Apolo minorasiático, como dios de la peste, forma parte de una tradición oriental cuyos más antiguos representantes son el mesopotámico Nergal y el semítico noroccidental Rešef. Incluso, en un texto bilingüe greco-fenicio de Chipre, Rešef es explícitamente identificado con Apolo²⁶.

3.2. Pasaremos por alto los conocidos paralelismos, ya exhaustivamente comentados por parte de diversos investigadores²⁷, entre los relatos hititas y griegos de la *Teogonía* y del llamado *Ciclo de Kumarbi*; en ellos se encuentran elementos tan significativos como la “separación del cielo y la tierra” mediante la castración del dios ‘cielo’ (Anu/Urano) por parte de Kumarbi/Crono, o el motivo del gigante que sostiene el mundo: Atlante en la mitología griega y Upelluri en el relato hurrito-hitita denominado “Canto de Ullikummi”²⁸. Se trata de motivos míticos de origen mesopotámico que alcanzaron la Anatolia hitita por intermedio de los hurritas. De este grupo de relatos se deduce también la equivalencia funcional –en este caso procedente además de herencia común IE– entre el *dios de la Tempestad* hitita y el *Zeus* griego. Precisamente, en la zona de habla luwita, el dios de la Tempestad recibe el epíteto de *Pihhaššašši*²⁹ (¿“del relámpago” o “del rayo”?), que incluso llega a convertirse en nombre del dios. La palabra fue puesta en relación con el nombre de Pegaso ya en 1953 por H.Th. Bossert; al parecer se trata de un derivado del luwita cuneiforme *pihaš-/pihatta-* ‘relámpago, brillo’. Esto permitiría considerar a gr. Πήγασος (< **pihašša-*) de origen anatolio, sobre todo si tenemos en cuenta que el caballo alado, originario de Cilicia –y cuya antiquísima iconografía remonta a cilindro-sellos asirios–, es en la *Teogonía* de Hesíodo³⁰ el portador del trueno y del rayo de Zeus. El trueno, fabricado por los Cíclopes y entregado a Zeus, debe ser guardado en un lugar seguro (cf. Ésquilo, *Euménides* 827):

καὶ κληῖδας οἶδα δώματος μόνη θεῶν /
ἐν ᾧ κεραυνός ἐστιν ἐσφραγισμένος

“(Yo, Atenea) soy la única diosa que conoce las llaves de la estancia donde se encuentra sellado el trueno.»

²³ *Il.* 1.45-52.

²⁴ Muth 1998: 91, n. 192.

²⁵ Muth 1998: 92.

²⁶ Haas 1994: 370.

²⁷ Cf., por ejemplo, West 1966: 18-31; Walcott 1966: 18-31; Kirk 1970: 214-220; Burkert 1972: 90 s.; Bernabé 1989.

²⁸ Cf. *CTH* 345.3 (*Canto de Ullikummi*, ‘tercera tablilla’) KUB 33.106 + KBo 26.65 iii 40'-44': ^D*Upeluriš ANA* ^D*EA EGIR-pa memiškiWan daiš nepišan=mu=kan kuWapi daganzipann=a šer weter nu UL kuitki šaggahhun wer=ma AN-iš kuWapi tekann=a URUDU kuruzzit arha kuerir nu apadda=ya UL šaqqahhun kinuna=mu ZAG-an kuitki* ^{UZU}*ZAG.UDU-an GIG-zi nu UL šaqqahhi kuiš=aš aš DINGIR*^{LIM}-iš «Upelluri comenzó a hablar de nuevo a Ea: ‘Cuando contruyeron el cielo y la tierra sobre mí, no supe nada. Y cuando vinieron (y) cortaron cielo y tierra separándolos con un *cortante*, esto tampoco lo supe. Ahora, algo me lastima el hombro derecho, y no sé quién es este dios’.»

²⁹ Cf. *CTH* 381, KUB 6.45+ iii 25 etc.

³⁰ *Th.* 278-286; cf. Haas 1994: 326.

El mismo motivo lo encontramos también en el *Canto de Ullikummi*, donde leemos que el ‘resplandor’ del dios de la Tempestad debe sacarse de la estancia donde se encuentra custodiado (CTH 345.2, KUB 33.87+ iii 11’-13’):

Wantimaš=ma KALA.GA-ya / Wanteškizzi n=an=kan šešuwāš É.ŠÀ-naš / para udandu

“¡El resplandor que brilla fuerte, que lo saquen del dormitorio!”.

3.3. Las *grandes diosas*.- Entre Anatolia y Grecia es posible también establecer interesantes paralelismos en lo que respecta a la caracterización de algunas de las más importantes divinidades femeninas. La ‘gran diosa’ de Sumer es Inanna, que en Babilonia recibió el nombre de Ištar, en Ugarit ^cAnat, en Siria septentrional y Anatolia sudoriental Išhara y por último en la tradición hurrita es la Ša(w)oška de Nínive³¹. Además de la lectura sumeria *in-na(-an)-na* se documenta también la forma dialectal ^DGAŠAN-AN-NA ‘señora del cielo’. Las diversas variantes del nombre (Innin, Innina o Ninni) probablemente remontan a denominaciones de diferentes diosas de la fertilidad y de la fecundidad. A partir de estas diosas locales, propias de las culturas prehistóricas de agricultores y pastores, se desarrolló la imagen de la diosa principal del panteón sumerio y de la patrona del imperio acadio. El equivalente semítico de Inanna es Ištar (^cAṭtar), que a finales del tercer milenio llegó a Mesopotamia desde las estepas desérticas de Siria. Las más diversas divinidades femeninas acabaron sincretizándose en Inanna / Ištar, como muestra el hecho de que el derivado de Ištar *ištar* ^{Sum} se utilizara ya desde mediados del segundo milenio como término genérico para ‘diosa’.

Según la tradición de Uruk, Inanna es la hija del dios del Cielo; según otras tradiciones se trata de ‘la hija mayor de la Luna’. Su epíteto de ‘Virgen’ la caracteriza como una diosa célibe y sin hijos, un tipo de diosa al que también pertenecen las griegas Afrodita y Ártemis. Nos centraremos en estas dos diosas, dejando aparte a Cibeles (Κυβήλη), adoptada en Grecia hacia el s. V a.C. y pronto identificada con Deméter (y Rhea/Gaia), y cuyo origen en la ‘gran diosa madre’ anatolia –concretamente frigia– Kubaba (en lidio Κυβήβη) es bien conocido³².

Ya Heródoto (1.105 y 131) conocía el origen semítico de Afrodita³³; su adopción desde el Oriente antiguo se produjo probablemente a través de las imágenes de diosas desnudas que aparecían en colgantes de oro. En este paso desde Oriente debieron desempeñar un papel relevante los fenicios, y sin duda Chipre fue una de las “estaciones” principales³⁴. La manifestación astral de la diosa en Mesopotamia es la estrella Venus; como estrella de la mañana, la ‘gran diosa’ es la agresiva ‘Señora de la Guerra’ y ‘Señora de las Batallas’; como estrella de la tarde adopta una imagen, también agresiva, pero de vitalidad sexual, cuyo campo de acción es la fertilidad de seres humanos, animales y plantas. En su manifestación como diosa guerrera es representada con todas sus armas; en calidad de diosa del amor aparece como la ‘diosa desnuda’ en infinidad de variantes.

Ártemis³⁵, según el mito, nació en Delos como hija de Zeus y Leto. En esa isla se le rendía culto, junto a su madre y a su hermano Apolo. El origen prehelénico de la diosa –que ya aparece mencionada en una tablilla en lineal B de Pilo– y concretamente su relación con Asia Menor parecen hoy día bastante verosímiles. Con todo, aunque se tratara ya desde el principio de una divinidad griega, resulta evidente

³¹ Haas 1994: 339.

³² Gusmani 1969; Haas 1994: 406-409.

³³ Bibliografía en Burkert 1977: 238, n. 1.

³⁴ Muth 1998: 98, n. 220.

³⁵ Bibliografía en Burkert 1977: 233, n. 1.

que adoptó gran parte de sus características y ‘campo de actuación’ de una todopoderosa *πότις* que desde los tiempos más remotos asumía a la vez las fuerzas dispensadoras de vida y los poderes destructores de la naturaleza. De esta forma Ártemis se convirtió por un lado –de forma similar a Atenea y a la Durg~(‘inaccesible’) india– en una virgen esquiva, intocable y distante, y por otro en una diosa Madre salvadora y curativa, que creaba y protegía la vida y la vegetación. Encontramos aquí, por tanto, de nuevo, esa *armonía de contrastes* frecuente en la religión griega y que ya hemos comentado a propósito de Apolo (§ 3.1).

En la iconografía hitita de la ‘gran diosa’ encontramos nuevos elementos concretos que la asocian a las diosas griegas Afrodita y Ártemis. Por un lado tenemos a la ‘diosa de las palomas’, compañera del dios de la Tempestad; la paloma, que anuncia la primavera, es un símbolo de la sexualidad debido a su continua disposición al apareamiento. Hay rituales festivos hititas que informan acerca de ceremonias festivas con sacrificios en honor de la paloma, de vasijas cultuales con forma de paloma y de recitaciones de “cantos a la paloma” en lengua hurrita³⁶. Al menos desde comienzos del segundo milenio se documenta la llegada desde Siria de la ‘diosa desnuda con las palomas’ a la Creta minoica y a Micenas. En Chipre se convirtió en la Afrodita Urania, que se propagó más tarde hasta Egipto y Sicilia (bajo la forma de la *Venus caelestis*). El motivo se conservó hasta el helenismo, sobre todo bajo el nombre de Atargatis, la llamada *Συρία θεά* y *dea Syria* en Grecia y Roma. La conexión con Asia Menor se refuerza si tenemos en cuenta que la ‘gran diosa’ minorasiática era la Señora de la ciudad de Afrodiasias en Caria, donde más tarde se edificó un famoso templo de Afrodita.

Por otro lado encontramos a la ‘diosa de los cápridos’, documentada ya desde el comienzo del segundo milenio bajo la forma de una diosa desnuda y alada sobre un macho cabrío, frecuente en la glíptica asiria y capadocia. Uno de los motivos de los sellos hititas es la diosa vestida y sentada sobre una cabra montés; puede aparecer también flanqueada por cabras u ovejas. En la Grecia clásica es Ártemis –concretamente la Ártemis Agrótera (*Ἄγροτέρα*, *Il.* 21.471 etc.)– la diosa más directamente relacionada con las cabras: los espartanos solían sacrificarle una cabra antes de la batalla, mientras los atenienses, al parecer, prometieron antes de la batalla de Maratón sacrificarle tantas cabras como enemigos perecieran en el combate³⁷.

3.4. Un grupo especial de diosas está constituido por las llamadas *diosas del destino* o *diosas del nacimiento*. En la cultura hitita, el destino de cada uno de los hombres está determinado desde su nacimiento por este grupo indiferenciado de diosas, consideradas también las “madres primigenias” del género humano. Esta concepción mítica explica por qué se las invocaba en el contexto de los rituales de nacimiento, en calidad de “parteras”: cada alumbramiento era concebido como la repetición o actualización de ese acto primigenio de creación del género humano³⁸. En hitita se alude al grupo de las ‘diosas del destino’ con el verbo *gulš-* ‘rayar, marcar, dibujar o escribir (el destino)’. Las diosas del destino en el ámbito cultural hático –el del principal pueblo preindoeuropeo de Anatolia– son la pareja formada por Eštuštaya y Papaya. Se trata de dos diosas ctónicas (*kattereš*) primigenias (*karuileš*). En un texto hitita que nos transmite un ritual para la construcción de un palacio encontramos una descripción de las ‘hilanderas infernales’ que, sentadas en la costa del Ponto, tejen los años del rey con su huso y su rueca (*CTH 414, KUB 29.1 i 50 - ii 10*)³⁹:

(50) *man=ma LUGAL andan parna Wizzi nu* ^{GIŠ}DAG-iz
^{TI₈}MUŠEN-an

³⁶ Haas 1994: 360 s.

³⁷ Cf. Burkert 1972: 77 s.; Sourvinou-Inwood 1996: 183.

³⁸ Haas 1994: 179.

³⁹ Cf. Bossert 1957: 357 s.; Bernabé 1987: 84 s. y 89; Haas 1994: 725.

halzai e hu=ta aruna pieimi man paiš=ma
nu uliliya^{GIŠ}TIR-na šuwāya
kuieš ašanzi

Ro. ii

apašš=a EGIR-pa tezzi šuwāyaun=wa
nu=wa^DIšdušta yaš^DPapayaš katterre[š]
karueleš DINGIR^{MEŠ} kušeš
haliantes ašanzi

- (5) *EGIR-pa=ma tezzi nu kuit iššanzi apaša=šši*
EGIR-pa tezzi^{GIŠ} hulali harzi
^{GIŠ} hušuš šuwaduš harkanzi

nu LUGAL-waš MU^{KAM.HI.A}-uš malkiyanzi
Wittann=a kutreš=mit kappuwa War=šamet

- (10) *UL duqqari*

“Cuando el rey entra en la casa, (la diosa) Trono⁴⁰ llama al águila: “¡Ven! ¡Te voy a enviar al mar! Pero mientras vas, observa en el campo y en el bosque quiénes están (allí).” §§ (ii) Aquélla (al regresar) responde: “He observado; Eštuštaya (y) Papaya, las diosas subterráneas primigenias, las *kuša*⁴¹, están prosternadas.” § (La diosa Trono) dice de nuevo: “Y ¿qué hacen?” Aquélla le responde: “(Una) tiene una rueca; (ambas) tienen los husos repletos; § están hilando los años del rey: ¡no se ve límite ni cuenta de sus años!””.

Además de la semejanza formal evidente con las Moiras de Hesíodo y las Nornas germánicas, el hecho de que se trate de diosas pertenecientes al grupo de los llamados *karuileš* (‘primigenios’ o ‘antiguos’) –que constituían una especie de instancia divina superior, a la cual en tiempos de dificultad acudían los dioses que nominalmente ostentaban el poder en el cosmos– nos permite comparar la concepción anatólica del destino con la que hallamos en la poesía homérica. Junto a los dioses personales, en los poemas homéricos actúa una fuerza, impersonal pero sumamente relevante en el ámbito religioso, llamada μοῖρα (= ‘parte, porción del destino’) o αἴσα. Bajo este concepto subyace la idea de que determinados acontecimientos sólo pudieron ocurrir de la manera en que han ocurrido, y no de otra, y que ni siquiera los dioses podrían haber influido para cambiarlos, o en todo caso, si pudieran hacerlo, les está vedado⁴².

4. Las concepciones del ‘más allá’

El texto que acabamos de comentar nos introduce de lleno en la escatología anatólica. No es casual que el águila tenga que buscar a las ‘hilanderas infernales’ en el campo (*ulili-*) y en el bosque (^{GIŠ}TIR, ^{GIŠ}*tieššar*), al igual que la abeja enviada por la Diosa Madre para buscar al desaparecido dios Telipinu –el

⁴⁰ Se trata de la diosa Trono hática Hanwašuit, personificación del poder real.

⁴¹ Un término de parentesco; probablemente ‘madrina’, en relación con *kušata-* ‘dote’.

⁴² Cf., con respecto a Zeus, la historia de Sarpedón en *Il.* 16.433-458.

hijo del dios de la Tempestad– lo encuentra finalmente “en una pradera, en un bosque” (CTH 324.3, KUB 33.10 ii 1-5)⁴³:

[pait=aš] NIM.LÀL-aš pargamuš HUR.SAG[(^{MES}-uš
 šanaht)a hariuš=kan]
 [halluwā]muš šahta huwanhue[ššar=kán ku waliu]
 [šahta ŠÀ]-it=za=ta LÀL-it zinni[t ...]
 [zin]nit n=an wellui [^{RU}Liħz]ini ^{GIS}TIR-[ni Wemiγat]
 (5) [n=an=kan] ŠU^{HLA}-ŠU ĠIR^{HLA}-ŠU šiγer n=aš ara[nut]

“[Ella], la abeja, [partió]. Exploró las altas montañas, exploró [los profund]os [valles], [exploró las tranquilas] ola[s]. Termin[ó] la miel en (su) [interior], [term]inó [la cera en (su) interior], y lo [encontró] en una **pradera** (wellui), en [Liħz]ina⁴⁴, [en] un bosque. [Lo] picó en las manos y en los pies, y él se lev[antó]”.

Es muy probable que nos encontremos ante la concepción heredada IE de la “pradera del otro mundo”, que sin duda es común a otros pueblos no IE. Pero además, la palabra empleada en el texto hitita, wellu- (‘césped sin segar, pradera, vega’) está emparentada con la expresión griega Ἡλύσιον (πεδίον) ‘campos Elíseos’. Ello puede apuntar a una especial relación entre ambas concepciones escatológicas⁴⁵. Pero no terminan aquí las coincidencias en el “campo del más allá”. Las doctrinas escatológicas órficas acerca de la *metempsícosis* o ‘transmigración de las almas’ nos brindan otro punto de encuentro. Por ejemplo, en la más antigua de las llamadas ‘hojas de oro’ órficas –un texto de alrededor del 400 a.C. procedente de Hipponion (la actual Vibo Valentia, en Calabria)– leemos lo siguiente acerca del ‘camino sagrado’ del alma (líneas 13-16)⁴⁶:

καὶ δὴ καὶ σύ πῶν | **hoδὸν** ἔρχεαι, **hán** τε καὶ ἄλλοι
 μύσται καὶ βᾶχχοι | **hiepán** στείχωσι κλ<ε>εινοί.

“Y entonces también tú, cuando hayas bebido, recorrerás el **camino sagrado** que otros iniciados y bacantes transitan con gloria”,

Si complementamos la escatología órfico-pitagórica con algunos pasajes de Píndaro y algunas referencias en Platón, podemos reconstruir la siguiente imagen, válida para los siglos quinto y cuarto a.C.: las almas de los muertos –los iniciados y los no iniciados, los buenos y los malos– van al mundo subterráneo, donde hay dos fuentes, estanques o ríos. El primero es el del Olvido (Lete) y quien bebe de él olvida su vida anterior; el segundo es el de la Memoria, el recuerdo de las vidas pasadas, que conduce a la beatitud y a la apoteosis: supone morir y renacer siendo un dios, recorrer el camino de Zeus, el camino sagrado a las Islas de los Bienaventurados y a la vida en compañía de los héroes. Estamos ante variantes de los ss. V y IV de la *metempsícosis*, una doctrina especulativa que, según Burkert, era “más bien característica de la India” y que “permaneció como una especie de cuerpo extraño en el marco de la religión griega”. No se puede excluir que los textos órficos presupongan esta doctrina, que en la India recibe los nombres de *sams-va-* ‘transmigración’ o ‘reencarnación’ y *punarmīyú-* ‘morir de nuevo’

⁴³ Cf. Otten 1942.

⁴⁴ Ciudad del norte de Anatolia.

⁴⁵ Cf. Puhvel 1969.

⁴⁶ Watkins 1995: 282.

(término que recuerda al gr. *παλιγγενεσία* ‘re-nacimiento, acción de nacer de nuevo’). Parece que los druidas, en la cultura celta, compartían doctrinas similares, que han dejado huellas en mitos irlandeses como el ‘caldero del renacer’ de Dagdae.

Y también un extraordinario texto del período hitita antiguo (ss. XVII/XVI a.C.), disponible en autografía cuneiforme tan sólo desde 1972, tiene algo que decir al respecto. Se trata de un texto fragmentario y de difícil comprensión; he aquí el pasaje más relevante (KUB 43.60 i 26-37)⁴⁷:

- [Z]I-anza=wa=kan uriš ZI-anza=wa=kan uriš
 kuel=wa=kan ZI-anza uriš tandukieš=wa=kan
 ZI-anza uriš nu kuin KASKAL-an harzi
uran KASKAL-an harzi marnuWalan KASKAL-an harzi
 (30) š=an=z=apa KASKAL-ši^{LÜ} KASKAL-laš handait
 šuppi^DUTU-aš ZI-anza DINGIR-nan (annan?) ZI-anza
 dandukišnaš kuWat arušan paimi
 dašanatan paimi ID-p[a m]u^hhi luli[ya
 mu^hhi tena wa=šan paim[i l]e pai[mi le
 (35) tena waš idaluš KASKAL[?]-š[a[?]
 uella wa l[e
 šiuni ya[h-

““El alma (ištanzan-) es grande. El alma es grande.” “¿De quién es grande el alma?” “El alma (del?) mortal es grande.” “¿Qué camino tiene?” “Tiene el **gran camino**. Tiene el camino que hace (a las cosas) desaparecer.” El hombre del camino / el que acompaña en el camino la ha preparado para el camino. El alma es algo sagrado para la diosa del Sol (de la Tierra). El alma (o bien: el alma de la mortalidad / de un mortal) es de las diosas (madres?). ¿Por qué yo, un mortal, debo ir a ... ? Quiero ir a ... Quiero caer en el río. Quiero caer en el estanque. ¿Que yo no vaya al tenawa! ¡Que yo [no] vaya! El tenawa es malo. ... el camino (?) ¡Que [yo] no [vaya (?)] a la pradera [...]! ¡Que yo no sea golpeado por un dios (?)! [...]”.

El ‘gran camino’ (*uran KASKAL-an*) que tiene el alma recuerda sin dificultad al ‘camino sagrado’ órfico o al ‘camino de Zeus’ de Píndaro; se le aplica además el epíteto *marnuWalan*, que parece derivar del causativo *marnu-/mernu-* (de la raíz **mer-/*mor-* ‘desaparecer, morir’, cf. lat. *mors*). En conjunto, el texto hitita nos muestra especulaciones acerca del alma humana y el más allá que pueden compararse con ciertas concepciones griegas, y que además están presentadas en forma dramática-dialogada, con ciertos ecos líricos y ditirámicos.

Hay además otra coincidencia entre ambas culturas con respecto a las concepciones del más allá, aunque esta vez se trata de una herencia de la tradición sumero-babilonia: la idea de que antiguos reyes del ‘más acá’ imparten justicia en el más allá. Tal es el caso de Urnammu, el fundador de la tercera dinastía de Ur; Etana, el rey de Kiš; Lugalbanda de Agab; y Gilgameš, el rey de Uruk. Esta concepción se refleja asimismo en Siria septentrional y en Ugarit. Y por supuesto, tal era el caso de la tríada griega de jueces del mundo subterráneo: Radamanto, legendario legislador minoico; su hermano, el rey cretense Minos; y el ecuánime Éaco, que fue el primer rey de Egina⁴⁸.

⁴⁷ Hoffner 1990; Watkins 1995: 284-288; sigo sobre todo a Watkins en la interpretación de la mayoría de los pasajes oscuros.

⁴⁸ Haas 1994: 334 s.

5. *El vellocino de oro y otras leyendas.*

5.1. Sin duda, la Cólquide –localizada en la actual Georgia, en los confines orientales del Mar Negro– era también en época micénica una suerte de “más allá”, si bien no en sentido escatológico. Pero no puede caber duda de que en aquella época adentrarse en el Πόντος Εὐξεινος debía ser toda una aventura, y fueron esas expediciones las que conformaron el trasfondo real de una de las leyendas más sugestivas de la mitología griega: la de Jasón y los Argonautas. Según la tradición, el vellocino de oro fue llevado por Frixo a la Cólquide. Frixo, el hijo del rey beocio o tesalio Atamas, debía servir de víctima propiciatoria en un sacrificio expiatorio para librar al pueblo de una peste. Pero fue salvado por Zeus, que lo llevó a la Cólquide a lomos de un carnero de oro. A su llegada, sacrificó el carnero a Zeus como *sustituto* de su propia persona, y regaló el vellón del carnero al rey de la Cólquide, Eetes. Éste, a su vez, colgó el vellocino de un roble y lo hizo custodiar por un dragón que nunca dormía. El resto de la saga es de sobra conocido. De todas formas, más adelante encontramos también imbricada con la historia del vellocino la saga de Atreo y su hermano Tiestes –los hijos de Pélope–, por la cual sabemos que una condición previa para la *realeza* era nada menos que la posesión de un vellocino de oro. En esta ocasión, el escenario de la trama es Midea, una fortaleza micénica al este de la Argólide, esto es, en el Peloponeso oriental. La nieta de Minos y esposa de Atreo, Aérope, guardaba escondido en un arca un vellocino de oro que un día entrega en secreto a su cuñado y amante Tiestes. Cuando los habitantes de Micenas reciben un oráculo que les ordena elegir como rey a un hijo de Pélope, mandan a buscar a los dos hermanos. Al hallarse Tiestes en posesión del vellocino, es elegido rey de Micenas en lugar de Atreo.

Dirijamos ahora nuestra vista a la realeza hitita, una institución que los invasores indoeuropeos tomaron de la población autóctona de Anatolia central, los *háticos*. En la Anatolia prehitita el reino dominante tenía su sede en la ciudad norteña de Zalpa, en la costa del Mar Negro. Los reinos de Hattuša y de Kaneš / Neša parecen haberse constituido en sus inicios como vasallos de Zalpa. La realeza de Hattuša –es decir, la realeza hitita– conservó siempre las insignias ceremoniales que recordaban su origen hático; entre ellas se hallaba el carruaje real, que el rey hitita recibe, en el ritual de instauración de la realeza, de manos de la diosa Trono Hanwašuit, a quien hemos visto mencionada a propósito del pasaje de las ‘hilanderas infernales’ (§ 3.4). Varias narraciones confirman las relaciones entre Neša –la primera capital de los hititas, en realidad ‘nesitas’– y Zalpa, así como la existencia en la primera etapa de la realeza hitita de un sistema de sucesión dinástica de orientación matrilineal. Pues bien, otro de los símbolos de la realeza hitita, amuleto y a la vez objeto sagrado del ritual del año nuevo, lo constituía el roble joven (^{GIŠ}*eya(n)*-)⁴⁹, símbolo e imagen del dios de la vegetación Telipinu, del cual se colgaba una piel de oveja, cordero o cabra (un ἄσκος). Dentro de este vellón o pellejo de cordero, llamado (^{KUŠ})*kurša*- (¿podría estar el nombre en relación con gr. βύρσα ‘bolsa’?), se colocaban, a modo de jeroglíficos, los presentes que se le pedían para el año nuevo. En la parte final del ritual de exorcismo de Telipinu –perteneciente al mismo texto del *Mito de Telipinu* ya comentado arriba (§ 4)– leemos lo siguiente (CTH 324.1, KUB 17.10 iv 27-35)⁵⁰:

^D*Telipinuš=za* LUGAL-*un kappuit* ^D*Telipinu* *Waš piran*
^{GIŠ}*eya arta* ^{GIŠ}*eyaz=kán* UDU-*aš* ^{KUŠ}*kuršaš* *kankanza n=ašta*
anda UDU-*aš* *Ì-an kitta n=ašta anda halkiaš* ^D*GÌR-aš*

⁴⁹ La traducción de ^{GIŠ}*eya(n)*- como ‘roble’ se basa en Haas (1994: 187 con n. 26); según otros autores puede tratarse del ‘tejo’ (Puhvel), del ‘abeto’ (Alp) o de la ‘encina’ (Neu).

⁵⁰ Cf. Otten 1942; Bernabé 1987: 47-60; Haas 1994: 187.

- (30) GEŠTIN-aš kitta n=ašta anda GU₄ UDU kitta n=ašta
anda MU^{KAM} GÍD.DA DUMU^{MES}-latar kitta

n=ašta anda SILA₄-aš miuš halugaš kitta n=ašta anda

[n]uš tumantiyaš kitta n=ašta anda^Dx-x KI.MIN

[n]=ašta anda kunnaš wallaš ki[r]ta n=ašta [an]da

- (35) [šal/ha]nt[i]š m[annittiš išpiyatarr=a kitta]

“Telipinu se preocupó del rey, y ante Telipinu se plantó un roble, (con) un **vellón** de oveja colgando del roble, y dentro está la grasa de oveja, dentro está el dios GİR⁵¹ del grano y del vino, dentro están las vacas y las ovejas, dentro están los largos años (y) la descendencia, § dentro está el *mensaje agradable del cordero*, dentro están [la su]erte y la obediencia, dentro está el dios [...] igualmente, dentro está la buena zanca, [den]tro [están] [el creci]mi[ent]o, el p[ro]greso y la hartura”.

Este talismán de la realeza hitita debió ser conocido por los comerciantes micénicos cuando arribaron a la Anatolia central en el s. XIV a.C., siguiendo la ruta de la costa sur del Ponto. Esta sospecha se puede apoyar en el hecho de que se han encontrado vasijas micénicas de mediados del segundo milenio en un palacio hitita en Mañā, en la meseta central de Asia Menor⁵². No parece, por tanto, descabellado, suponer un origen anatolio para la famosa saga del vellocino de oro⁵³.

5.2. Ya hemos mencionado (§ 5.1) la ciudad de Zalpa, sede principal de la realeza anatolia preindoeuropea. Entre los textos hititas antiguos se encuentra una narración especialmente relacionada con esta ciudad⁵⁴. En ella se cuenta la historia fabulosa de la reina de Neša y sus hijos e hijas: la reina parió en un solo año treinta hijos, que colocó en un cesto en el río Maraššanta. El río los llevó a la costa del Ponto, a Zalpa, donde crecieron. Más tarde la reina parió treinta hijas, que permanecieron junto a su madre. Cuando los hijos crecieron se pusieron en camino con la intención de encontrar a su madre. Al enterarse de que la reina de Neša había parido treinta hijas pero sus treinta hijos habían desaparecido, los hijos reconocen a la reina como su madre y se quedan a vivir en Neša. Pero los dioses trastornan su mente “y su madre ya no los reconoció, y entregó las hijas a sus hijos”; a pesar de la advertencia del más joven, los hermanos se acostaron con las hermanas y consumaron el incesto. El final del cuento no se nos ha transmitido. Este tipo de motivos como que una madre deposite o exponga a su(s) hijo(s), o el casamiento entre hermano y hermana o entre primos y primas, está asociado en la literatura antigua a fundaciones de dinastías y de ciudades. No hay más que pensar en los casos de Moisés, Edipo o Rómulo y Remo. Sin embargo, precisamente con esta historia de los treinta hijos y las treinta hijas de la reina de Neša está especialmente relacionada la *leyenda de las danaiades*, las 50 hijas de Dánao, a quienes los 50 hijos de su hermano Egipto (Αἴγυπτος) tomaron violentamente en matrimonio, aunque luego fueron apuñalados por sus primas en la noche de bodas. Tan sólo Hipermestra y su esposo Linceo consuman el matrimonio de quienes serán abuelos de los héroes Perseo y Heracles⁵⁵.

⁵¹ El dios de los cereales (el acadio *Šumuqan*).

⁵² Haas 1994: 187, con n. 29.

⁵³ Cf. Haas 1975 y Haas 1978.

⁵⁴ CTH 3: “narración acerca de la ciudad de Zalpa”; cf. Otten 1973.

⁵⁵ Haas 1994: 613.

6. *Ritual hitita y antecedentes del drama*⁵⁶

Ya hemos comentado algunos fragmentos de rituales hititas; este tipo de documentación constituye de hecho la gran mayoría de los textos conservados en hitita, luvita y palaíta, las lenguas anatolias del segundo milenio a.C. Durante siglos estos rituales fueron conservados, recopiados, catalogados y transmitidos para asegurar la posibilidad de *reactualizar*, es decir, de volver a llevar a cabo los rituales cuando fuera necesario o estuviera prescrito por el calendario sagrado. De hecho, la información que poseemos acerca del ritual anatolio del segundo milenio supera ampliamente la de cualquier otra cultura IE de la época, y es, por supuesto, mucho más detallada que la que podemos vislumbrar de la Grecia del s. V y anteriores.

Pues bien, según C. Watkins, es posible analizar determinados rituales hititas –que sin duda irían acompañados de manipulaciones y acciones “dramáticas”– como los antecedentes de lo que posteriormente se llegaría a conocer como *drama*. Además del texto ya comentado del ‘gran camino del alma’ (§ 4), en el que se entabla un diálogo de tipo dramático, podemos entresacar el siguiente texto ritual (CTH 820, ‘bendiciones para el rey-tabarna’, KUB 55.2 [duplicado KUB 20.54+], Ro. 5' - Vo. 5):

- (5) DUMU (É.GAL) *tezzi heš*^{MUNUSŠ}ŠU.G(I *tezz*)*i nu kuezza*
(*uWatt*)*eni UMMA DUMU É.GAL šu*[(*ppa* *yaza= wa pe*)*daza*
uWaueni
UMMA^{MUNUSŠ}ŠU.GI *nu= wa kuezza šuppa* *ŷaza peda*(*za UMMA*
DUMU É.GAL *za* *ha*<*ne*>*t*)*tenaza UMMA*^{MUNUSŠ}ŠU.GI
(1) (*nu= wa kue*)*zza za* *hanettennaza UMMA DUMU É.GAL*
[UM[MA]]?
(^DUTU-*aš= wa par*¹*na*)]*z UMMA*^{MUNUSŠ}ŠU.GI *nu= war= aš GIM-an*
^DUTU-*aš*

(*ešri=ššet= w*)*a neuWan GAB-ŠU= wa neuWan pišna*[(*tar=šet= wa*
(*neuWan SA*)]G.DU-ZU AN.BAR-*aš KA*xUD=*wa ŠA UR.MAH*
š[*akuWa=šet= wa*

- (5) (*harran*)*aš nu= wa hāranil*]i *šakuiškizzi uddani=šet=a= w*(*a*
neuWan)

“El gentilhomme dice: “¡Abre!” La Vieja dice: “¿De dónde venís?” Así (dice) el gentilhomme: “Venimos del Lugar Sagrado.” Así (dice) la Vieja: “¿De qué Lugar Sagrado?” Así (dice) el gentilhomme: “Del *za* *hanettenna*⁵⁷.” Así (dice) la Vieja: “¿De qué *za* *hanettenna*?” Así (dice) el gentilhomme: “De la casa del dios Sol.” Así (dice) la Vieja: “¿Cómo es él, el dios Sol?” § “Su figura es nueva, su pecho es nuevo, su virilidad es nueva, su cabeza es de hierro, sus dientes los de un león, sus ojos los de un águila, y él ve como un águila; además, (*todo*) *lo que hay en su palabra* es nuevo”.

En este texto –que es sólo un ejemplo entre muchos– se refleja la realización de un diálogo ritual por parte del personal de palacio. Es interesante notar que el gentilhomme o mayordomo (DUMU É.GAL) siempre aparece consignado en singular, a pesar de que la Vieja se dirige a él en plural (“¿De dónde

⁵⁶ Cf. Watkins 1995: 135-144.

⁵⁷ Un probable préstamo hático; quizás un edificio cultural o templo.

venís?") y él también contesta en plural ("Venimos ..."). Por tanto, estamos ante lo que, por una convención dramática, podría ser un 'portavoz de un grupo'. También parece digno de comentario el hecho de que las sucesivas preguntas van conduciendo hasta la parte coral hímica, enmarcada por las frases que contienen la palabra *neuWan* '(es) nuevo'.

Al parecer, en Anatolia, al igual que en la India, el diálogo dramático en el marco de la poesía hímica ritual se hallaba ya plenamente desarrollado y se dramatizaba artísticamente hacia mediados del segundo milenio a.C. En palabras de Watkins, parece plausible suponer que si tuviéramos textos rituales procedentes de Creta, Micenas o Atenas en el mismo período, nos mostrarían un fenómeno muy similar.

En Anatolia encontramos, por tanto, antecedentes o prefiguraciones de al menos dos de los géneros literarios clásicos, que con el paso de los siglos llegarían a convertirse en modelos para toda la literatura europea y universal: la *épica* y el *drama*.

7. Conclusión

Podríamos continuar aduciendo paralelos, sobre todo en lo referente a las concepciones asociadas al ritual: los rituales catárticos con el *φαρμακός* con motivo de la fiesta de las *θαργεῖλια* y su relación con los rituales del tipo de "chivo expiatorio", ampliamente documentados en Anatolia, y que nos llevarían también a una posible interpretación del mito de la 'caja de Pandora'⁵⁸; la asociación –no sólo etimológica (IE **h₂Wem-* 'incurrir en falta')– que se puede establecer entre el difícil concepto griego de *ἀ(F)άτη* 'ruina, desgracia, pecado, crimen' y la idea hitita de *Waštul* 'pecado'⁵⁹, etc. etc. Pero creo que con lo poco que hemos podido presentar en este breve y esquemático repaso es suficiente para constatar que el complejo problema de las relaciones entre Grecia y Anatolia puede tener implicaciones hasta hace bien poco insospechadas.

Referencias bibliográficas

- Beckman, G. 1982: "The Anatolian Myth of Illuyanka", *Journal of the Ancient Near Eastern Society (JANES)* 14, pp. 11-25.
- Bernabé, A. 1987: *Textos literarios hititas*, 2ª ed., Madrid.
- Bernabé, A. 1989: "Generaciones de dioses y sucesión interrumpida. El mito hitita de Kumarbi, la 'Teogonía' de Hesíodo y la del 'Papiro de Derveni'", *Aula Orientalis* 7/2, pp. 159-179.
- Bossert, H.Th. 1957: "Die Schicksalsgöttinnen der Hethiter", *Die Welt des Orients* 2/4, pp. 349-359.
- Burkert, W. 1972: *Homo necans. Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin / New York.
- Burkert, W. 1977: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz.
- Burkert, W. 1975: "Apellai und Apollon", *Rheinisches Museum* 118, pp. 1-21.
- Catsanicos, J. 1991: *Recherches sur le Vocabulaire de la Faute. Hitt. waštul et Gr. ἀ(F)άτη: Deux Représentants de la Base I.-eur. *H₂wem- "Faillir". Apports du hittite à l'étude de la phraséologie indo-européenne*, Paris.
- Denniston, J.D. 1966: *The Greek Particles*. 2nd edition (corrected reprint), Oxford.
- Dowden, K. 1996: "Typhon", en Hornblower & Spayforth (eds.) 1996, p. 1567.

58. Haas 1994: 911.

59. Catsanicos 1991.

- Gusmani, M.R. 1969: "Der lydische Name der Kybele", *Kadmos* 8, pp. 158-161.
- Güterbock, H.G. 1986: "Troy in Hittite Texts?", *Wilusa, Ahhiyawa, and Hittite History. Troy and the Trojan War*, ed. by M.J. Mellink, Bryn Mawr, pp. 33-44.
- Haas, V. 1975: "Jasons Raub des goldenen Vließes im Lichte hethitischer Quellen", *Ugarit-Forschungen* 7, pp. 227-233.
- Haas, V. 1978: "Medea und Jason im Lichte hethitischer Quellen", *Acta Antiqua* 26, pp. 241-253.
- Haas, V. 1994: *Geschichte der hethitischen Religion*, Handbuch der Orientalistik I/15, Leiden / New York / Köln.
- Harmatta, J. 1968: "Zu den kleinasiatischen Beziehungen der griechischen Mythologie", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 16, pp. 57-76.
- Hoffner, H.A., Jr. 1990: *Hittite Myths*, translated by H.A. Hoffner, edited by G. Beckman. Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World, ed. by B.O. Long, Atlanta.
- Hornblower, S. & Spayforth, A. (eds.) 1996: *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford / New York.
- Kirk, G.S. 1970: *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Berkeley, Los Angeles.
- Kretschmer, P. 1924: "Alakšanduš, König von Wiluša", *Glotta* 13, pp. 205-213.
- Laroche, E. 1956: "Hittite *-ima-*: indo-européen *-mó-*", *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* 52/1, pp. 72-82.
- McCone, K. 1986: "Hund, Wolf und Krieger bei den Indogermanen", *Studien zum indogermanischen Wortschatz*, ed. by W. Meid, Innsbruck, pp. 265-270.
- Muth, R. 1998: *Einführung in die griechische und römische Religion*, 2. Aufl., Darmstadt.
- Otten, H. 1942: *Die Überlieferungen des Telipinu-Mythos*, Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft 46/1, Leipzig.
- Otten, H. 1973: *Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa*, Studien zu den Bo-azköy-Texten 17, Wiesbaden.
- Puhvel, J. 1969: "'Meadow of the Otherworld' in Indo-European tradition", *KZ* 83, pp. 64-69.
- Puhvel, J. 1991: *Homer and Hittite*, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Vorträge 47, Innsbruck.
- Puhvel, J. 1994: "Anatolian: Autochthon or Interloper?", *Journal of Indo-European Studies* 22, pp. 251-263.
- Souček, V. 1963: "Ein neues Ritual gegen die Pest", *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 9, pp. 164-174.
- Sourvinou-Inwood, C. 1996: "Artemis", en Hornblower & Spayforth (eds.) 1996, pp. 182-184.
- Starke, F. 1985: *Die Keilschrift-luwischen Texte in Umschrift*, Studien zu den Bo-azköy-Texten 30, Wiesbaden.
- Walcott, P. 1966: *Hesiod and the Near East*, Cardiff.
- Watkins, C. 1986: "The Language of the Trojans", *Wilusa, Ahhiyawa, and Hittite History. Troy and the Trojan War*, ed. by M.J. Mellink, Bryn Mawr, pp. 45-62.
- Watkins, C. 1995: *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*, New York / Oxford.
- West, M.L. 1966: *Hesiod. Theogony*. Edited with Prolegomena and Commentary, Oxford.