

## Generaciones de dioses y sucesión interrumpida. El mito hitita de Kumarbi, la «Teogonía» de Hesíodo y la del «Papiro de Derveni»

A. Bernabé - Madrid

[The following paper concerns three myths which relate the struggles of gods for supremacy: Ilurrian 'Kingship in Heaven' myth, the Hesiodic *Theogony* and the so-called *Derveni Theogony*. This mythic is pattern agrarian in origin, combined with the cosmogonic account of the separation of the Earth and the Sky. These myths are concerned with certain speculative tales about the origins of divine kingship, in which several primaeval deities are successively overthrown, until a "modern" god is in power. This replacement of a divine king by another reflects the replacements in human kingship, but there is an essential difference between men and gods: men die whereas gods are immortal, so that the replacement of a divine ruler is not indispensable. Furthermore, the substitution of primaeval deities by a "modern" and just god and the instauration the order in the world imply a progress, but this is the best of possible worlds, whereby the replacements of gods must end and the normal (father-son) generation must hold also. That's why these myths deal with abnormal sexual intercourse and unusual births. There are, however, substantial differences between the above mentioned myths. The different combinations of mythical elements produce myths whose meanings are totally different.]

### *Introducción*

En diferentes culturas del mundo, hallamos relatos en que se nos narra cómo en los tiempos primigenios, unos dioses, también primigenios, fueron sucesivamente destronados por otros, nacidos después que ellos, hasta que en un momento determinado una divinidad consiguió hacerse definitivamente con el poder. Estos relatos se encuentran a menudo relacionados con el tema de los orígenes del mundo y de la soberanía, así como con el del establecimiento del orden sobre la tierra, pero también presentan una estrecha relación -que a primera vista resulta más extraña- con diversas especulaciones sobre relaciones sexuales anormales y nacimientos extraordinarios.

En este trabajo me centraré en un pequeño grupo de ellos. Concretamente en el mito hurrohitita llamado *El reinado de los cielos* o *La teogonía* y en dos versiones griegas emparentadas con él: la narrada por Hesíodo en la *Teogonía* y la de la Teogonía órfica del *Papiro de Derveni*. Razones distintas me aconsejan dejar a un lado otras dos narraciones griegas de este tema, la debida

a Herenio Filón de Biblos<sup>1</sup> y la de Apolodoro<sup>2</sup>: la primera, porque, aunque se trata de una versión de antiguos mitos fenicios, se vio sometida a una interpretación evemerista y racionalizada propia de la época de Herenio Filón, que los distorsionó considerablemente. Su análisis nos llevaría a problemas específicos, como el de distinguir lo que era antiguo y lo que fue añadido por Filón y a estudiar un tipo de modificaciones del mito de características muy distintas de las que pretendo examinar aquí. La versión de Apolodoro, por su parte, es ya contaminada<sup>3</sup>; tardía, propia de un mitógrafo, y comporta, también por su parte problemas propios. He preferido, por ello, dejar ambas fuera de consideración.

Las similitudes entre la versión hesiódica y el poema hurrohitita son tan evidentes que fueron advertidas desde el mismo momento en que las tablillas hititas pudieron leerse<sup>4</sup>. Hoy día son sobradamente conocidas por los estudiosos y están en todos los manuales de literatura griega y de literatura y religión hititas. Podría parecer en principio ocioso volver a insistir en esta cuestión. Sin embargo hay algunas razones que me han animado a reexaminarla: la primera es que considero sumamente interesante la propuesta de analizar los motivos de la intromisión de niveles temporales en el tiempo mítico en que se supone que nacieron los dioses, y más aún, en las disputas de éstos por el poder. La segunda es que en los últimos años se ha introducido en la discusión sobre estos mitos una nueva versión: la teogonía órfica que conocemos sólo a través de los comentarios contenidos en el llamado *Papiro de Derveni*. La tercera es el intento de determinar el motivo por el que los mitos de soberanía se asocian con el tema de las relaciones sexuales anormales y los nacimientos extraordinarios. La cuarta es que nos encontramos ante un ejemplo particularmente evidente de la forma en que mitos prácticamente idénticos en cada uno de sus detalles, como son el hurrohitita y los griegos, pueden ser profundamente distintos en su significado y en sus funciones. En otras palabras, me interesan ahora como una buena muestra de las formas en que se reorganizan mitemas prácticamente iguales obedeciendo a propósitos distintos, esto es, como un caso típico de la infinita variedad de formas en que pueden reestructurarse los mitos.

El orden en que procederé será el siguiente: tras examinar cada una de las versiones míticas de este tema, esbozaré los contenidos básicos de este complejo mítico y la ideología que, en mi

1. En la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio de Cesarea se nos ha conservado un relato teogónico de Herenio Filón de Biblos, un escritor del siglo I/II d.C., que aseguraba haberlo leído en un original fenicio, obra de un tal Sancuniatón. La edición de los fragmentos de esta obra se encuentra en F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Leiden-Berlín 1926-1958, número 790. Hay un extenso comentario reciente de A.I. Baumgarten, *The 'Phoenician History' of Philo of Byblos. A Commentary*, Leiden 1981. Fuera del ámbito griego aún hay paralelos claros de esta historia en otros textos, como el Libro de los Reyes iraní (Šāhnāma) de Firdusi o en las Eddas nórdicas de Saemund y de Snorri, referidas a los ascendientes de Odín. Todo parece indicar que se trata de un tema originado en Mesopotamia y difundido luego con variantes por otras culturas muy separadas en el tiempo y enormemente diversas entre sí. Cf. el documentado estudio de C. Scott Littleton, "The 'Kingship of Heaven' Theme", en J. Puhvel (ed.), *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Univ. of California Press 1970, pp. 83-121, así como J. Puhvel, "Creation Myth in the Ancient Near East", en *Comparative Mythology*, Baltimore and London 1987, pp. 21-32. En español contamos con una revisión de conjunto en F. Marco Simón, *Illud tempus. Mito y cosmogonía en el mundo antiguo*, Zaragoza 1988.

2. Apollod. 1.1.1 ss.

3. Su versión está elaborada fundamentalmente a partir de Hesíodo, pero toma detalles de otra, verosímilmente órfica, cf. M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, pp. 121 ss.

4. E. Forrer, en *Mélanges Franz Cumont*, Bruxelles 1936, 687 ss., aunque fueron más conocidos a partir de la edición de los textos por H.G. Güterbock, *Kumarbi. Mythen vom churrithischen Kronos*, Zürich-New York 1946.

opinión, los sustenta, y señalaré las diferencias de detalle entre cada versión, para terminar por un análisis de los significados comunes y diferenciales entre ellos.

*El mito hurrohitita*

La versión más antigua que conocemos de este mito nos ha llegado en una tablilla procedente de los archivos de palacio de Hattusa, la antigua capital de los hititas, en que se contiene un poema escrito en hitita, aunque de clara procedencia hurrita, al que se tituló convencionalmente *El reinado de los cielos o la Teogonía*<sup>5</sup>.

El poema nos narra en un verso rudimentario pero no carente de belleza la forma en que diversos dioses se usurpan el poder, hasta que uno de ellos, llamado Tesub y cuyo carácter de dios de la tempestad y divinidad suprema del panteón hurrita lo asimilan al griego Zeus, consigue detener esta cadena de destronamientos y sale victorioso del intento de derrocarlo promovido por su antecesor. En otros poemas se continuaba la narración con nuevos intentos de ocupar el supremo poder divino por parte de otros personajes<sup>6</sup>.

Tras un proemio en que se invoca a los dioses primigenios en general y a una serie de divinidades por su nombre, comienza la narración.

*Antes, en los antiguos años, fue rey en los cielos Alalu.  
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,  
éste huyó corriendo ante él  
y descendió a la negra tierra.  
Descendió él a la negra tierra  
y en el trono se sentó Anu.  
Anu está sentado en el trono  
y el poderoso Kumarbi le daba de comer,*

5. Y digo convencionalmente por dos motivos: el primero, porque el título original del poema hurrohitita se nos ha perdido, y el segundo, porque ni es un reinado de los cielos (toda la lucha por el poder sucede en la tierra), ni tampoco es una verdadera teogonía, ya que no se describe el sucesivo nacimiento de diversos dioses, sino más bien sus sucesivos destronamientos. Probablemente fueron las similitudes con la *Teogonía* hesiódica las que condicionaron este segundo título. Más apropiado es el de *La royauté divine* que le da E. Laroche, *Textes mythologiques hittites en transcription*, Paris 1965; *Catalogue des Textes hittites*, Paris 1971. Sobre el ciclo de Kumarbi en general, cf. Güterbock, *Kumarbi...*, H. Otten, *Mythen von Gotte Kumarbi. Neue Fragmente*, Berlin 1950, P. Meriggi, "I miti di Kumarpi, il Kronos currico", *Athenaeum* 31 (1953) 101-157, A. Bernabé, *Textos literarios hititas*, 2a. ed. 1987 (a partir de ahora citado *TLH*), pp. 135 ss.

6. Un monstruo de diorita, llamado Ullikummi, una serpiente de apetito desmesurado, Hedammu, un dios denominado KAL y otro Plata, cf. traducciones de todos estos mitos en *TLH*.

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.  
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 hubo 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.  
Tú te irás y acabarás  
por golpear con tu cabeza los peñascos del Tassa."  
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.

Fruto de la fecundación de la montaña por el semen de Anu será el dios Suwaliya, otro nombre de Tasmisu, hermano de Tesub. Kumarbi sin embargo no se libra con ello de toda su carga. Aún lleva en su seno los otros cuatro dioses profetizados por Anu: Tesub, el que llegaría a ser dios supremo, el Aranzah, o sea, el río Tigris, Marduk, la divinidad babilonia y otro dios denominado con el sumerograma KA.ZAL, cuya transcripción, como en seguida veremos, no ha sido claramente

establecida.

Kumarbi pasa su embarazo, al término del cual da a luz por diversas partes de su cuerpo a los dioses que llevaba. El dios identificado con el sumerograma KA.ZAL consigue salir del cráneo de Kumarbi.

Dificultan un tanto el análisis de este mito nuestras dudas sobre la transcripción del ideograma KA.ZAL. Mientras que unos proponen leerlo 'Lujuria' (lo que haría identifiable a esta divinidad con Istar<sup>7</sup>), otros creen que debe leerse 'rostro resplandeciente'<sup>8</sup>.

En uno u otro caso, habría aquí un paralelo del mito griego del nacimiento de Atenea<sup>9</sup>. Si se trataba de Istar, porque ésta es una diosa guerrera como la griega; si es una divinidad de rostro resplandeciente, porque ello nos recordaría estrechamente el epíteto  $\gamma\lambda\alpha\gamma\kappa\omega\pi\zeta$  de la hija de Zeus.

La extrema fragmentación de la tablilla no nos deja seguir claramente el curso de los hechos,<sup>10</sup> pero parece que Kumarbi, irritado porque lo han convertido en mujer, esto es, en "madre a la fuerza", trata de devorar a KA.ZAL. Pero el dios Ea le da de comer, en vez de a su hijo, una roca de diorita, envuelta en pañales. Kumarbi no consigue devorarla y la escupe, de modo que la piedra, por haber sido tocada por el dios, se convierte en un objeto de culto.

Luego nace también Tesub, esta vez por el "buen lugar"<sup>11</sup>. Tras una laguna y un episodio distinto, que no hace al caso, la narración queda interrumpida, pero nos es posible conjeturar que terminaría con la derrota de Kumarbi. Además de porque lógicamente el final no podría ser otro, hay un texto, concretamente un ritual de exorcismo, en el que se nos dice que Tesub desterró a Kumarbi y a su séquito, los "dioses primigenios", al mundo subterráneo<sup>12</sup>.

#### *El mito hesiódico*

Hesíodo inserta el tema de las diversas generaciones de dioses y el destronamiento de varios dioses supremos sucesivos dentro de su obra *Teogonía*. Se trata de una narración bastante extensa e interrumpida por múltiples episodios secundarios. Razones obvias de extensión me obligan a limitarme

7. Cf. P. Meriggi, *art. cit.*, 101-157.

8. Cf. H.A. Hoffner, "Hittite mythological texts: a survey", en H. Goedicke y J.J.M. Roberts (eds.), *Unity and Diversity*, Baltimore 1975, p. 138.

9. Cf. A. Bernabé, "El nacimiento de Atenea en la literatura griega arcaica", en *Coloquio sobre el panteón de la Moncloa*, Madrid 1986, pp. 87-95.

10. Cf. el considerable esfuerzo de reconstrucción de Meriggi, *art. cit.*

11. G.S. Kirk, *El mito. Su significado y funciones en las distintas culturas*, Barcelona 1973, p. 254 sostiene, con buenas razones, que se trata del falo.

12. V. Haas, *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen. Riten, Kulte und Mythen*, Mainz 1982, p. 133, nota 299, con bibliografía. Una última precisión que conviene recordar es que aunque se trata de un mito hurrita-Kumarbi pertenece al panteón de los dioses hurritas-, hay en él rasgos que denuncian un origen mesopotámico. En efecto, el nombre del segundo dios, Anu, corresponde claramente al sumerio An, es decir, el Cielo, como el de Alalu, su antecesor, al sumerio Alala, uno de los "21 padres y madres" del dios del Cielo mencionados en una lista de dioses babilonia. Sin embargo, no conservamos ningún mito procedente de esta cultura que pueda servirnos claramente de modelo del que nos ocupa, aun cuando hay detalles semejantes en el *Enuma Eliš* babilonio y en la *Teogonía de Dunnu*. En la *Historia fenicia* narrada por Herenio Filón, corresponde al hitita Alalu Eliún, en griego Hipsisto "el más alto", a Anu, otro dios del cielo del que no se da el nombre fenicio, sino sólo el griego Urano. Lo sigue aún el fenicio El -que se identifica en textos de Ras Shamra con Kumarbi (*il kmrb*)-, llamado con el nombre griego de Crono. Luego se citará abundantemente en el texto Ba'al Hadad, identificado con el griego Zeus, que corresponde al hurrita Tesub.

aquí a señalar tan sólo aquellos aspectos relevantes para los puntos de vista que pretendo sostener<sup>13</sup>.

En lo que podríamos llamar el "programa" de los mitos contenidos en la *Teogonía*<sup>14</sup> enuncia ya Hesíodo una tajante división entre una primera generación de dioses, y otra que procedía de la primera (οἵ τ' ἐκ τῶν ἐγένοντο):

κλείετε δέ ἀθανάτων ἵερὸν γένος αἰὲν ἐόντων, 105  
 οἵ Γῆς ἐξεγένοντο καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,  
 Νυκτός τε δνοφερῆς, οὓς θ' ἀλμυρὸς ἔτρεφε Πόντος,  
 (...)  
 οἵ τ' ἐκ τῶν ἐγένοντο θεοὶ δωτῆρες ἔάων, 111  
 ὃς τ' ἄφενος δάσσαντο καὶ ὃς τιμὰς διέλοντο  
 ἥδε καὶ ὃς τὰ πρῶτα πολύπιτυχον ἔσχον "Ολυμπον.

*Celebrad la sacra estirpe de los inmortales que por siempre existen,  
 los que nacieron de Tierra y del estrellado Cielo,  
 y de Noche sombría y a los que crió el salobre Ponto.*  
 (...)

*Y los que nacieron de ellos, los dioses dadores de bienes,  
 cómo se partieron las riquezas, cómo se dividieron las honras  
 y cómo además por vez primera poblaron el abrupto Olimpo.*

Se trata pues de una toma del poder divino (no otra cosa significa el reparto de riquezas y honores y la ocupación del Olimpo) por parte de unos dioses nuevos, calificados de "dadores de bienes", que sustituyen en esa situación de preeminencia a una primera generación, la de la Tierra y el Cielo. Posteriormente se desarrollará este esquema con el llamado mito de la sucesión que constituye la verdadera "espina dorsal" del poema<sup>15</sup>.

Urano mantiene con Gea relaciones sexuales incessantes, que impiden el nacimiento de los hijos de ésta, con la consiguiente molestia de la Tierra. Por cierto que estos hijos son calificados de forma no demasiado elogiosa<sup>16</sup>:

δεινότατοι παίδων, σφετέρῳ δέ ἥχθοντο τοκῆι  
 ἐξ ἀρχῆς.

13. Sobre la relación de Hesíodo con el mito hurrohitita la bibliografía es enorme, baste aquí citar algunos títulos significativos: R.D. Barnett, "The Epic of Kumarbi and the Theogony of Hesiod", *JHS* 45 (1945) 100-101; Güterbock, *Kumarbi...*; "The Hittite version of the Hurrian Kumarbi Myths; Oriental Forerunners of Hesiod", *AJA* 52 (1948) 123-134; 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", *ParPass* 22 (1967) 241-251; A. Martínez Díez, introducción a *Hesíodo, Obras y fragmentos*, Madrid 1978, pp. 30 ss.; F.R. Adrados, "Las fuentes de Hesíodo y la composición de sus poemas", *Emerita* 54 (1986) 1-43; además de muchas referencias en *TLH*.

14. Versos 105 ss.

15. Expresión de West, *Hesiod...*, p. 18.

16. Hes. *Th.* 155 s.

*... los hijos más terribles y odiaban a su padre desde el principio.*

Uno de los hijos de Urano, Crono, por consejo de su madre, castra a su padre. De las salpicaduras de sangre producto de la emasculación, recogidas por la tierra, nacen las Erinis, los Gigantes y las Melias. Conviene señalar que esta iniciativa de la Tierra, llevada a cabo por su hijo, se considera por el poeta como una consecuencia lógica de la maldad de Urano<sup>17</sup>:

πρότερος γὰρ ἀεικέα μήσατο ἔργα

*porque primero había maquinado él acciones indignas.*

La acción de Crono no está por tanto encaminada a la toma del poder, sino a aliviar la insopportable situación de su madre. El hecho es, sin embargo, que Crono se convierte en soberano de los dioses. Creo que también debemos fijar nuestra atención en la forma en que Hesíodo se refiere a esta circunstancia<sup>18</sup>:

Οὐρανίδη μέγ' ἄνακτι. Θεῶν προτέρων βασιλῆι

*al gran soberano hijo de Urano, rey de los dioses más antiguos.*

Nuevamente hallamos una divisoria temporal entre los dioses de antaño (Θεῶν προτέρων) y los nuevos, llamados simplemente θεοί, que habrían de ser los gobernados por Zeus.

Crono, unido a Rea, tiene seis hijos a los que va devorando nada más nacer. Ahora sí se declara taxativamente que las motivaciones son evitar que alguno de ellos le arrebate el poder real, posibilidad que se expresa por medio de profecías de la Tierra y del Cielo<sup>19</sup>:

καὶ τοὺς μὲν κατέπινε μέγας Κρόνος... 459

(...)

...ίνα μή τις ἀπαυῶν Οὐρανιόνων 461

ἄλλος ἐν ἀθανάτοισιν ἔχοι βασιλίδα τιμήν.

πεύθετο γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος

ούνεκά οἱ πέπρωτο ἐῷ ὑπὸ παιδὶ δαμῆναι.

*y los iba devorando el gran Crono...*

*a fin de que ningún otro de los ilustres Uránidas ostentara entre los inmortales la regia dignidad.*

17. Hes. *Th.* 166, repetido como razones de Crono en 172.

18. Hes. *Th.* 486.

19. Hes. *Th.* 459 ss.

*Y es que se había enterado, por boca de Tierra y de Cielo estrellado,  
que su destino era verse sometido por un hijo suyo.*

Tales precauciones fracasan, ya que Rea lo engaña en una de las ocasiones, cuando da a luz en secreto a Zeus y lo oculta en una gruta. La diosa le da a Crono, en lugar del recién nacido, una piedra envuelta en pañales. Hesíodo predice la posterior derrota de Crono a manos de Zeus, ya que aquél no se da cuenta de que, al devorar la piedra, deja con vida a su hijo, de quien se dice<sup>20</sup>:

...ὅ μν τάχ' ἔμελλε βίη καὶ χερσὶ δαμάσσας  
ταῦτης ἐξελάσαν, ὅ δ' ἐν ἀθανάτοισιν ἀνάξειν

*que bien pronto, tras haberlo domado con su fuerza y con sus brazos,  
iba a desposeerle de su privilegio y a reinar entre los inmortales.*

Crono acaba por vomitar la piedra -que se convierte en un objeto de culto-, tras de la cual salen de su interior los dioses que se había tragado antes. Zeus, salvado así de la devoración, acaba por hacerse con el poder supremo, pese a que Crono alza contra él a los Titanes. Es de destacar que en la versión hesiódica Zeus es nombrado rey "por consenso" de los dioses, una vez liberados de la violencia de los titanes. Todo es poco para insistir en la justicia y legitimidad del nuevo dios supremo<sup>21</sup>:

δῆ ρά τότ' ὕτρυνον βασιλευέμεν ἡδε ἀνάσσειν  
Γαίης φραδμοσύνησιν Ὄλύμπιον εὐρύοπα Ζῆν  
ἀθανάτων ὅ δε τοῖσιν ἐν διεδάσσατο τιμάς.

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

A su vez Zeus, llegado al poder en este ambiente de concordia e instaurador de un orden justo, toma sus propias precauciones para evitar que un hijo lo destrone a él. En este caso en lugar de comerse a sus hijos, se come a su propia esposa, Metis, y detiene así el proceso de la sucesión. De nuevo intervienen los constantes consejeros, Cielo y Tierra, que le advierten de los riesgos que podría comportar para el dios su descendencia<sup>22</sup>:

Γαίης φραδμοσύνησι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος;  
τῶς γάρ οἱ φρασσάτην. ἵνα μὴ βασιληίδα τιμὴν  
ἄλλος ἔχοι Διὸς ἀντὶ θεῶν ἀειγενετάων.

20. Hes. *Th.* 490 s.

21. Hes. *Th.* 883-885.

22. Hes. *Th.* 891 ss.

Ἐκ γὰρ τῆς εῖμαρτο περίφρονα τέκνα γενέσθαι.  
 πρώτην μὲν κούρην γλαυκώπιδα Τριτογένειαν (...) 895  
 αὐτὰρ ἔπειτ' ἄρα παῖδα θεῶν βασιλῆα καὶ ἀνδρῶν  
 ἥμελλεν τέξεσθαι. ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντα.

*...por discretos consejos de Tierra y de Cielo estrellado,  
 y es que así lo previnieron, a fin de que la regia dignidad  
 no la ostentara en vez de Zeus otro de los dioses imperecederos.  
 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.*

Ello le acarrea, por cierto, problemas adicionales, como el de tener que parir él mismo a Atenea de su propia cabeza<sup>23</sup>.

#### *La teogonía del Papiro de Derveni*

Hay dentro de la literatura griega otro eco de este mismo mito, en una teogonía órfica que nos recoge el llamado *Papiro de Derveni*, un rollo de papiro hallado en 1962, en Derveni, a 10 km. al noroeste de Salónica, junto a una tumba perteneciente a un grupo de seis, en los restos de la pira funeraria. Destinado a ser quemado, el papiro rodó de la pira y sólo se chamuscó, lo que, paradójicamente, posibilitó la conservación de una gran parte de él.

Se trata -por lo menos en la parte conservada- de un comentario anónimo, un λόγος, según su autor, de corte alegórico y muy influido por lecturas de los Presocráticos, datable en el siglo IV a.C. La obra objeto de comentario era una *Teogonía* órfica, fechable en el siglo VI a.C., que presenta notables similitudes con otras teogonías órficas de épocas posteriores -y que ya conocíamos a través de algunas referencias y un puñado de fragmentos literales-, pero también algunos rasgos diferenciales en puntos importantes<sup>24</sup>.

23. A la versión hesiódica narrada en la *Teogonía* hay que añadir la que se narra en los fragmentos, concretamente en el 343 Merkelbach-West, cf. A. Bernabé, *art. cit.*, West, *Hesiod...*, p. 401, quien demuestra claramente que se trata de un mito compuesto. No podemos entrar aquí en esta cuestión.

24. Carecemos de una edición crítica del papiro de Derveni (de la que se han encargado K. Tsantsanoglou y G.M. Parássoglou). Tan sólo contamos con una copia sin aparato crítico en *ZPE* 47 (1982) \*1-\*12 (tras la p. 300); cf. también S.G. Kapsomenos, "Ο Ὀρφικός Παπύρος τῆς Θεσσαλονίκης" *Ἀρχ.Δελτ.* 19 (1964) 17-25; "The Orphic papyrus roll of Thessalonica", *Bull. Am. Soc. Pap.* 2 (1964-5) 3-12 (seguido de una discusión, 15-31); R. Merkelbach, "Der orphische Papyrus von Derveni", *ZPE* 1 (1967) 21-32; L.A. Alderink, *Creation and Salvation in ancient Orphism*, Ann Arbor 1981; G.S. Kirk - J.E. Raven - M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 2a. ed., Cambridge 1983, pp. 30 ss.; M.L. West, *Orphic...* pp. 75 ss.; J.S. Rusten, "Interim notes on the Papyrus from Derveni", *HSCP* 89 (1985) 121-140; L. Brisson, "Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni. Notes critiques", *Rev. Hist. Rel.* 202 (1985) 389-420; W. Burkert, "Oriental and Greek Mythology: The meeting of parallels", en J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London 1987, p. 22; M. Detienne - J.P. Vernant, *Las artimañas de la inteligencia*, Madrid 1988, pp. 121ss.

Es difícil hacer afirmaciones claras sobre esta *Teogonía*, dado que sólo conservamos de ella los versos o segmentos de verso que cita su anónimo comentador. Por el orden de las citas parece claro que el poema comenzaría por cantar la gloria de Zeus, para retroceder luego en una especie de *flash-back* en el que se contarían los orígenes de esta situación.

En la interpretación de algunos de los aspectos que para nuestro propósito son más importantes hay considerables divergencias entre los estudiosos. Sin entrar en una discusión profunda, fuera de lugar aquí, presentaré los versos citados en el papiro que resultan más relevantes para el tema que nos ocupa, y referiré las interpretaciones divergentes más significativas<sup>25</sup>.

1 (7.10) [ή δὲ] ἔχρησεν (sc. Νύξ) ἄπαντα τά οἱ θέμις.....]αι  
y *Noche vaticinó todo cuanto le era lícito [...]*

1 (9.1) Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὲ πατρὸς ἐοῦ πάρα [θέ]σφατ' ἀκούσα[ς]  
Zeus, cuando, tras haber oído de su padre los vaticinios...

3 (9.4) αἰδοῖον καὶ[τι]έπινεν. ὃς αἰθέρα ἔκθορε πρῶτος  
devoró los genitales (de Cielo), que había eyaculado el éter

4 (10.5) ...ὅς μέγ' ἔρεξεν...  
llevó a cabo algo grande...

5 (10.6) Οὐρανὸς Εὐφρονίδης. ὃς πρώτιστος βασίλευσεν  
Urano hijo de la noche, que fue el primer rey.

6 (11.6-13) ἐκ τοῦ δὴ Κρόνος [α]ῆτις. ἔπειτα δὲ μητίετα Ζεύς.  
(...)

Μῆτιν καὶ μακάρων κατέχ]ων βασιληίδα τιμ[ήν.]  
Y de este a su vez Crono y luego el prudente Zeus,  
que guarda a Metis y la dignidad regia de los bienaventurados.

7 (12.3-6) πρωτογόνου βασιλέως αἰδοίου. τοῦ δ' ἄρα πάντες  
ἀθάνατοι προσέφυν μάκαρες θεοὶ ἡδὲ θέατραι  
καὶ ποταμοὶ καὶ κρήναι ἐπήρατοι ἄλλα τε πάντα.  
[ὅ]σσα τότε ἦν γεγανῶτι, αὐτὸς δ' ἄρα μοῦνος ἔγεντο.  
Del miembro del rey nacido el primero, y de éste todos  
los inmortales nacieron, los dioses felices y las diosas,

25. El primer número es al que nos referiremos para nombrarlos luego. El que está entre paréntesis es el de la columna y línea del papiro. La ortografía ha sido regularizada.

*los ríos, las fuentes amables y todo lo demás  
cuanto ha nacido, pero él nació solo.*

8 (22.9-10) ...μητρὸς ἐν φιλότητι...

Θέλοντα μιχθῆναι.

*deseoso de unirse en amor con su madre (ref. a Zeus)*

Los problemas básicos que suscita la lectura de estos fragmentos son fundamentalmente tres:

1. Qué es πρωτογόνου (7.1). Si es un nombre propio como en algunas cosmogonías órficas posteriores, se trataría de un dios diferente, Protógono, al que habría que situar el primero, antes de Urano, como quiere West<sup>26</sup>. Pero puede ser un epíteto de Urano, como opina Burkert<sup>27</sup>, lo cual me parece más verosímil. En efecto, no hay nada en los demás versos conservados de esta *Teogonía* que nos autorice a postular una divinidad anterior a la secuencia Urano-Crono-Zeus. Además, si Protógono es un nombre propio, Urano no habría reinado el primero, como se afirma claramente (5). Es evidente, por lo tanto, a mi parecer que ὃς πρώτος βασίλευσεν y πρωτογόνου βασιλέως son expresiones sinónimas y referidas ambas a Urano.

2. La interpretación de αἰδοῖον en 3 y 7.1. Esto es, si se trata de un sustantivo, en cuyo caso se hablaría de unos genitales, tal y como entiende el propio comentarista y sostiene fundamentalmente Burkert<sup>28</sup>, o de un adjetivo, "venerable", referido a Protógono, al que se supone que se refiere un verso anterior, interpretación ésta, entre otros, de West<sup>29</sup>. Para sostener esta segunda propuesta hay que suponer que Protógono intervenía como personaje en la acción de esta *Teogonía* -lo cual era más que dudoso, como acabamos de ver-, hay además que alterar el orden en que las citas aparecen en el papiro<sup>30</sup> y, lo que es más difícil, suponer que el autor del comentario del *PDerweni* entiende peor que nosotros un texto que él tenía entero y nosotros, no. En mi opinión, hay que traducir "genitales".

3. Todo ello afecta, como vemos, al orden de los acontecimientos en esta *Teogonía*: el propuesto por West obliga a alterar notablemente el orden de las citas y a suponer en el comentarista una considerable falta de entendedoras, mientras que el sugerido por Burkert resulta más acorde con el de las propias citas y fía más en la capacidad del anónimo autor del papiro para entender lo que lee.

Alineándonos, pues, en la interpretación de Burkert, y Kirk-Raven-Schofield, lo que se refleja en la traducción que he ofrecido aquí, podemos reconstruir a grandes rasgos la línea argumental. El primer rey fue Urano (5), y el primero que nació (7.1). Es hijo de la Noche (5), si

26. West, *Orphic Poems*, pp. 85 s.

27. Burkert, "Oriental and Greek Mythology...", p. 22, Kirk-Raven-Schofield, *ob. cit.*, pp. 30 ss.

28. Cf. Burkert, *I.c.*, L.J. Alderink, *ob. cit.*, p. 120, Kirk-Raven-Schofield, *I.c.* El comentarista del papiro (9.7-9) glosa así el verso:

ἐν τοῖς αἰδοῖοις ὄρῶν τὴν γένεσιν τοὺς ἀνθρώπους[ζ]  
νομίζοντας εἴποι τούτωι ἐχρήσατο, ἀνευ δὲ τῶν  
αἰδοίων [οἱ γίνεσθαι...]

29. West, *I.c.*, cf. también Rusten, *art. cit.*, 125 s., Brisson, *art. cit.*, 418.

30. Suponiendo que este verso continúa a otro citado (en la col. 5!) [α]λλάντι τὸν γείρεσσι εἴλαβεν καὶ  
δάμιον[α] κυδρόν.

bien ésta no parece tener ninguna relación con la soberanía. Urano tiene como hijo a Crono (6.1), que luego castra a su padre (esta es la interpretación de μέγ' ἔρεξεν (4), corroborada por el comentario). Crono tiene como hijo a Zeus, quien, luego, obedeciendo a unas predicciones de la Noche (1) y de Crono (2), devora los genitales de Urano (3). Con ello queda embarazado y da a luz a su vez a otros dioses (7) y, lo que es más curioso, a los ríos, lo que asimilaría aún más el mito griego al hitita en el cual, recuérdese, nace de Kumarbi un río, el Aranzah. Por último, Zeus comete incesto con su madre, Rea (8).

En las teogonías órficas posteriores, de acuerdo con los fragmentos que conservamos de ellas<sup>31</sup> se hablaba de cuatro monarcas divinos sucesivos, si bien se alteran los personajes. No podemos entrar ahora en los detalles de este problema.

#### *Algunas consideraciones sobre el contenido de estos mitos*

Hallamos pues un esquema mítico muy similar, incluso en sus mínimos detalles, en un relato hurrohitita y en dos versiones griegas. Tratemos de penetrar un tanto en sus contenidos.

Observamos en él en primer lugar algunos rasgos típicos de un mito agrario: la característica estructura de sustitución de lo viejo por lo nuevo, la intervención de períodos cíclicos y la importancia de la fertilidad. Incluso el personaje de Kumarbi-Crono presenta claros rasgos de divinidad agrícola: Kumarbi se asimila al semítico Dagan (es decir, al Grano) en las listas de dioses hurritas que nos deparan los documentos de Ras Shamra<sup>32</sup>, y en cuanto a Crono, Plutarco<sup>33</sup> alude a la posibilidad de ver originariamente en él una divinidad agraria. La hoz característica de este dios apunta claramente en tal dirección. Schwabl<sup>34</sup> ha puesto de manifiesto con toda evidencia que tras los mitos de sucesión hay un "drama de los dioses" que no es otro que el de la vegetación<sup>35</sup>.

De otra parte hallamos el tema mítico de la separación de la tierra y del cielo, acontecimiento primigenio narrado en múltiples relatos dispersos por todo el mundo, y condición necesaria para que pueda existir el mundo tal como lo conocemos. La separación habitualmente se produce por medio de la castración del cielo<sup>36</sup>.

31. Cf. fr. 220 de Kern: παρὰ τῷ Ὀρφεῖ τέσσαρες βασίλειαι παραδίδονται. πρότιν μὲν οὐ τοῦ Οὐρανοῦ ἐν ὁ Κρόνος διεδέσται ἐκτεμών τὰ αἰσθητὰ τοῦ πατρός. μετὰ δὲ τὸν Κρόνον ὁ Ζεὺς ἐβασίλευε καταπατρώος τὸν πατέρα. εἴτα τὸν Δία διεδέσται ὁ Διόνυσος.

"Orfeo presenta cuatro reinados: el primero, el de Urano, que Crono heredó, tras haber cortado los genitales de su padre. Después de Crono reinó Zeus, una vez que hubo mandado a su padre al Tártaro. Luego a Zeus lo heredó Dioniso".

Burkert, *ob. cit.*, pone de manifiesto que con esta traslación de los cuatro reinados por eliminación del primero y por añadido del último tiene que ver la asunción del papel de Crono por Zeus en el *Papiro de Derveni*.

32. Haas, *Hethitische...*, pp. 34, 131.

33. Plu. *Aet.Rom.* 42: σία τὶ τῷ τοῦ Κρόνου ναῷ χρώνται ταυτίω τῶν δημοσίων χρυσάτων;... οὐ καρπῶν εύρετις οὐ γεωργίας ηγεμὼν ὁ θεός, οὐ γὰρ ἄρπη τοῦτο σημαίνει.

"¿Por qué utilizan el templo de Saturno como depósito de los bienes públicos?... o quizás porque el dios es el descubridor de los frutos y patrón de la agricultura. Pues eso es lo que significa la hoz".

34. H. Schwabl, "Die Griechischen Theogonien und der Orient", en *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne* (Colloque de Strasbourg 22-24 mai 1958), Paris 1960, pp. 39-56.

35. Sobre el carácter agrario de estos mitos, cf. también Marco Simón, *Illud tempus*, p. 48, con bibliografía.

36. Cg. W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde*, Darmstadt 1968.

Inserto en este complejo esquema mítico se halla aún otro tema que tiene asimismo que ver con el tiempo: el de las especulaciones sobre soberanía y las herencias del poder, trasunto celeste de los avatares del poder humano. Un problema que se halla necesariamente implicado con el de la existencia de generaciones de dioses. Merece la pena que nos detengamos un instante en esta cuestión.

Un modelo de divinidad como el que nos es más familiar, el judeocristiano, esto es, un solo dios eterno y omnipotente, excluye la consideración de este problema, que evidentemente ni se plantea siquiera en religiones de este tipo. En cambio, en religiones cuyos dioses son múltiples y nacen en generaciones sucesivas sí que cabe plantearse la estructura del poder entre esos dioses y las disputas por la soberanía.

El mundo del mito aborda esta cuestión de diferentes formas: una es narrar la disputa entre el dios que ocupa el poder supremo y otros dioses o un monstruo, disputa en que el primero sale victorioso. Esta es la forma característica de los mitos estacionales, como los de lucha contra el dragón, por ejemplo<sup>37</sup>, en los que, tras el combate anual y la victoria del dios sobre el dragón, se trasluce el control ordenado de las estaciones y de las aguas, aunque aparece en otros mitos en que este reto al dios triunfador es ocasional, como la Tifeomaquia hesiódica.

Otra forma de abordar el problema de las luchas entre dioses es la victoria de un dios sobre otro y su sustitución, a veces definitiva, a veces simplemente temporal<sup>38</sup>.

Una tercera forma, más específica, de presentar el problema de las luchas entre dioses es la que aquí nos ocupa, la existencia de dioses sucesivos, cada uno de los cuales arrebata el poder a su antecesor, para ser a su vez destronado, y los diversos intentos de lograr que el ciclo se detenga, hasta que de hecho se detiene. En ellos, un dios llegado el último consigue detener el ciclo de destronamientos y reina, mientras que los dioses primigenios quedan relegados.

En tales relatos hallamos siempre unas características muy estables:

En primer lugar, es característico que los dioses de antaño no reciben culto.

En segundo lugar, suele tratarse de dioses relacionados con los elementos primordiales. Por citar algunos ejemplos, Apsu y Tiamat en el *Enuma Eliš* babilonio, representan probablemente el agua dulce y el agua salada, como Océano y Tetis en alguna vaga ilusión homérica que trasluce un modelo similar<sup>39</sup>. En el grupo de los dioses antiguos (*karuileš siuneš*) de los hititas hallamos a los llamados dioses de la tierra (*tagnaš šiuneš*)<sup>40</sup>. Son primordiales ellos mismos, y su tiempo suele ser un tiempo distinto, anterior al tiempo ordenado de los nuevos dioses.

37. Sobre los mitos de lucha contra el dragón cf. Th. Gaster, *Thespis: Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*, New York 1950 (1969<sup>2</sup>), J. Fontenrose, *Python: A Study of Delfic Myth and Its Origins*, Berkeley 1959.

38. Con frecuencia estos mitos de transmisión del poder sirven de aitiov a un cambio en los cultos que se ha producido por el devenir de la historia de los hombres. Por citar un ejemplo, la llamada *Teología de Menfis* egipcia surge cuando la primera dinastía traslada su capital a Menfis, cuyo dios protector era Ptah. Se narra entonces un mito en que Ptah adquiere una particular importancia y una situación de preeminencia frente a los demás dioses. Cf. J.B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Text relating to the Old Testament*, Princeton 1950, pp. 4 ss. y en español, Marco Simón, *Illud tempus*, pp. 60 ss.

39. Homero *Il.* 14.200 s., 14.244.

40. E. Laroche, "Les dénominations des dieux 'antiques' dans les textes hittites", en K. Bittel, Ph.H.J. Houwink ten Cate y E. Reiner (eds.), *Anatolian Studies Presented to Hans Gustav Güterbock on the occasion of his 65th Birthday*, Istanbul 1974, 175-185.

En tercer lugar, son con frecuencia -en consonancia con su carácter de dioses relacionados con los elementos naturales- imprevisibles, violentos, a veces deformes y monstruosos. Piénsese, por citar ejemplos más familiares, en la galería de monstruos que puebla la *Teogonía* hesiódica en las primeras generaciones divinas. Del propio Crono y de sus hermanos dice Hesíodo<sup>41</sup> que eran

δεινότατοι παιδῶν. σφετέρω δ' ἥχθοντο τοκῆι

*los más terribles hijos y aborrecían a su padre.*

En cuarto lugar, son aliados de las fuerzas oscuras. Hemos visto que en la cosmogonía órfica es la Noche la que está en el origen. O también, dentro del grupo de los dioses hititas de antaño<sup>42</sup>, están los dioses infernales antiguos del círculo de Lelwani, la diosa del mundo subterráneo. Por ello hay un continuo riesgo de que desaten esas fuerzas oscuras y tenebrosas, nocturnas, infernales. Son una amenaza, razón por la cual suelen estar aherrojados, encerrados o simplemente desterrados, lejos de los centros donde puede ejercerse el poder divino.

En quinto lugar, sin embargo, son sabios: sus oráculos y consejos siguen perviviendo y orientan la actuación de los dioses siguientes.

En suma, se trata de dioses del desorden, de lo anárquico y natural, con todo lo que ello comporta de riesgo, pero al mismo tiempo se hallan en el origen, en la base de todo lo demás y son imprescindibles, sobre todo porque poseen la sabiduría no aprendida de quien todo lo conoce porque siempre ha existido.

Por el contrario, los dioses digamos "modernos" reciben culto, generalmente son más justos, representan las fuerzas del orden -natural y político- y de la justicia y garantizan la fecundidad -asimismo ordenada- de la naturaleza frente al caos. Gobiernan sin disputa en este nuevo orden. Hay por tanto una cierta idea de progreso en esta sustitución de las divinidades originarias, deformes, monstruosas, imprevisibles, violentas, caóticas, aliadas de la noche y de las fuerzas oscuras por otras divinidades que imponen el orden, la estabilidad, la prosperidad y la justicia<sup>43</sup>.

Sin embargo, este progreso no puede continuar indefinidamente. El mundo actual es en estos mitos el mejor de los mundos posibles, ya que el ser humano tiene unas limitaciones que no puede ni debe intentar atravesar. Y está gobernado por las mejores de las divinidades posibles, que han alcanzado el poder para crear una situación estable, justa y ordenada. Es inconcebible que puedan ser sustituidas por otras mejores aún. Por el contrario, todos los intentos de destronar a los "nuevos dioses" procede siempre de las fuerzas del pasado, de las fuerzas oscuras, telúricas, aherrojadas por el nuevo orden, y está por tanto condenado al fracaso<sup>44</sup>.

Por ello los nuevos dioses no deben ser destronados y su poder no debe ya transmitirse. Los

41. Hesíodo, *Teogonía* 138.

42. Laroche, *l.c.*

43. Es difícil determinar si esta detención de la antigua sucesión refleja o no un cambio en las circunstancias de los asuntos humanos, por ejemplo, una sustitución de cultos y rituales anuales agrarios por una nueva religión, basada en un dios supremo, quizás llegado con un pueblo invasor. Este tipo de constataciones es siempre muy problemático.

44. Piénsese en Tifeo en Hesíodo, y en Ullikummi y Hesamu en mitos hurrotítitas.

destronamientos característicos de la etapa anterior no deben seguir produciéndose. Así pues, la línea sucesoria tiene que interrumpirse, o al menos alterarse, modificarse. La divinidad que está en el poder, a la que una comunidad y desde luego sus gobernantes rinden culto, no puede verse sustituida por otra.

Hay que tener en cuenta además dos factores más: uno, que, aunque el modelo mítico del gobierno de los cielos es inicialmente un modelo temporal y sucesorio, similar al del poder humano, hay una diferencia esencial entre el gobierno de los dioses y el de los hombres. Y es que, mientras los hombres nacen y mueren, y, por consiguiente, el poder tiene que ser transmitido de generación en generación, los dioses nacen, pero no mueren. Es pues natural que el poder de los dioses nacidos los últimos tenga que haber sido heredado de otros más antiguos, pero precisamente por su carácter divino, debe diferenciarse del humano y llegar a una situación estable, definitiva, en que el poder no se transmita ya. El segundo, es que en la concepción de realeza antigua, la suerte de una comunidad está unida íntimamente a la existencia de un monarca estable a su frente, y a su vez, la de éste, a la protección de un determinado dios. La sustitución de este dios podría producir una reacción en cadena de imprevisibles resultados.

La consecuencia de este cúmulo de concepciones sobre el "nuevo orden" es que en el mito debe cristalizar una forma por la que se rompa con la situación anterior -caracterizada por el desorden, el continuo sucederse de unos dioses por otros, la inestabilidad producida por la rivalidad entre dioses- y se llegue a una nueva en la que el poder del dios supremo no sea contestado. Y esta forma de ruptura necesariamente se ejercerá sobre la propia cadena normal de la generación. En otras palabras: como la generación normal padres-hijos era la característica de la antigua situación, se supone que si esta generación "normal" se continuara, ello significaría el mantenimiento indefinido del carácter transitorio del dios reinante y de las disputas por el poder divino. Por ello, está claro que para romper con esta situación no queda otro remedio que actuar contra esta generación normal; cambiar de raíz el orden de las cosas.

Naturalmente una cuestión como esta abre un camino inmenso a la fértil especulación mítica sobre variantes al orden normal de las cosas en nuestro mundo, en un tema como el del sexo y la reproducción, sumamente abierto a la curiosidad y a la fantasía. Al hilo de este intento de detener la generación se examina así en estos relatos un complejo juego de posibilidades alternativas. Algunas resultan fallidas en su propósito, porque se halla una contrapartida contra ellas. Otras en cambio tienen éxito y logran su propósito. Por supuesto que éstas son las que aplica el propio dios que reina en la actualidad. Podemos catalogarlas someramente:

Una de las posibilidades sobre la que se especula es la de impedir los nacimientos de los descendientes por copulación continua. Es lo que hace Urano con Gea en el mito hesiódico. La contrapartida es la castración, asociada con el tema de la separación de la Tierra y el Cielo.

Otra es actuar sobre los descendientes, devorándolos. Es la seguida por Crono en el mito hesiódico, y la que intenta Kumarbi en el hurrohitita. Como contrapartida de esta devoración se utiliza un motivo típico del cuento popular: la sustitución de un niño por una piedra. Piénsese, por ejemplo, en el cuento del *Lobo y los siete cabritos* en que se rellena la tripa del lobo con piedras, una vez extraídos de ella los cabritos. Tal situación se produce con toda claridad en el mito hesiódico. Desconocemos la situación precisa de este motivo en el hurrohitita, porque se narra en una parte muy dañada de la tablilla. La entrega de la piedra tiene sin embargo funciones diferentes en

ambas versiones: mientras que en Hesíodo la roca es devorada y consigue provocar que se vomiten los demás hijos anteriormente engullidos, en el mito hurrohitita, al parecer, el daño que Kumarbi se hace en la boca lo disuade de que continúe en su intento de tragársela.

Una tercera es violar la secuencia familiar, de acuerdo con la cual hallamos el incesto de Zeus con Rea en la teogonía órfica, incesto que suponemos beneficioso y que logra su propósito de reafirmar el poder de Zeus<sup>45</sup>.

La cuarta, y la más transgresora de todas, por tratarse de un imposible, es la violación de la distribución de sexos. En otros términos, la aparición de un hombre que pare o el nacimiento de la tierra fecundada por semen derramado sobre ella. En Hesíodo es la devoración de Metis por parte de Zeus la que logra detener la cadena de generaciones. En el mito hurrohitita el embarazo de un dios logra ese efecto, pero no para él mismo, sino para su descendiente. Pero ello ocurre porque la estructura del mito hurrohitita es muy diferente, como veremos.

Una última observación, que pone de manifiesto esta curiosa relación, a primera vista chocante, entre soberanía y problemas de sexo y reproducción, es que en el principio de los tiempos, en las épocas más primigenias de todas, en las que no hay casi dioses aún y tampoco hay por ello problemas de soberanía divina, pues no hay sobre quién reinar<sup>46</sup>, la generación no es tampoco normal todavía, sino que se produce la aparición de nuevos seres de modo "espontáneo". Y es precisamente cuando se originan las generaciones "normales" cuando se inician los conflictos por el poder.

Todo este complejo conjunto de "piezas" míticas se combina en estructuras distintas. La ordenación diferente de los mismos o parecidos mitemas y el añadido de algunos detalles produce en efecto mitos cuyo significado es muy diferente y que obedecen probablemente a propósitos distintos también. Veamos cuáles son estas diferencias de combinación y estos detalles diferentes.

#### *La organización del mito hurrohitita*

En el conjunto mítico que nos narra el texto hurrohitita hallamos las siguientes características, dentro de este esquema.

Observamos, lo primero, que no hay referencia a una cosmogonía ni a un estadio anterior al de la disputa por el poder. El problema de la soberanía se produce desde el principio. O en otras palabras, todas las divinidades mencionadas en el relato, desde la primera, son reyes.

Vemos también que los reinados de los primeros dioses se extienden por plazos de tiempo fijados, "nueve años contados", a diferencia de los otros que hemos tratado, en que no se hacen precisiones de este tipo. Probablemente esta circunstancia de reinados regulares sucesivos es propia de

45. Esta "transgresión del orden de las generaciones" es admisible para los dioses, no para los humanos. Un transgresor típico es Edipo, que al casarse con su madre, vuelve al revés la línea de las generaciones, y por ello es castigado. Su descendencia se da mutua muerte.

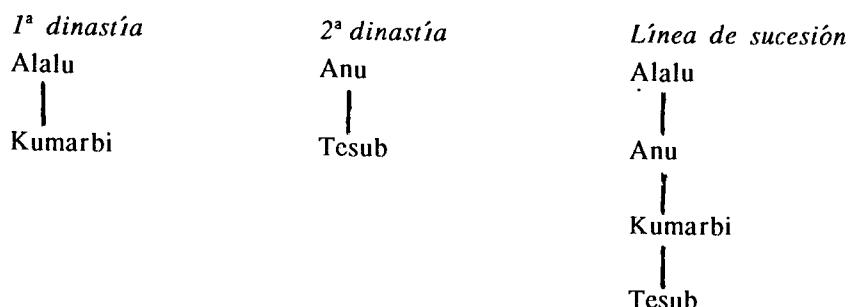
46. Interesante a este respecto es la observación de Aristóteles, *Metafísica* 1091 b4, cit. por Kirk-Raven-Schofield 17) οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι ταῦτη ὄμοιως, ἦν βασιλεύειν καὶ ἀρχεῖν φασὶν οὐ τοὺς πρώτους, οἵον Νύκτα καὶ Οὐρανὸν ἢ Χάος ἢ Ὡκεανόν, ἀλλὰ τὸν Δία.

"y lo mismo opinan los poetas antiguos al decir que no reinan y gobiernan los primeros, como Noche y Urano o Caos u Océano, sino Zeus".

un mito agrario cíclico. Sin embargo también se señala que se trata de años pertenecientes al tiempo mítico (no otra cosa significa "en los antiguos años")<sup>47</sup>.

De otra parte, Kumarbi no se limita a castrar a Anu, como ocurre en la versión hesiódica con Crono y Urano, sino que devora sus genitales y queda embarazado. No se menciona, por tanto, el instrumento cortante con que se separó al cielo y la tierra, que sí era un tema mítico conocido por los hititas, ya que se alude a él en otro mito<sup>48</sup>. La castración y la devoración son aquí simultáneas y motivan el embarazo del varón. El intento de interrumpir la sucesión resulta fallido para Kumarbi. En cambio Tesub, su sucesor, lo logra sin que, al parecer tenga que recurrir él mismo a un expediente concreto. Muy pronto trataré de responder al motivo de esta variación fundamental.

Pero antes que eso es importante señalar otro aspecto que diferencia el mito hurrohitita del de la *Teogonía* hesiódica: los dioses implicados en este relato no son cada uno de ellos hijo del anterior, como ocurre en la versión griega. Hoffner<sup>49</sup> puso de manifiesto que se trata aquí de dos dinastías rivales de dioses que competían por el poder, de forma que, alternativamente, cada padre depuesto es vengado por su hijo, que toma el poder de quien había destronado a aquél. En efecto, se dice que Kumarbi es "descendencia -esto es, hijo- de Alalu", mientras que Tesub es hijo de Anu, dado que nace de la simiente de este dios devorada por Kumarbi junto con sus genitales. Esquemáticamente:



Laroche<sup>50</sup> por su parte sugiere que puede haber en esta disputa de dos dinastías un reflejo de una antigua rivalidad de dos ciudades en la prehistoria hurrita.

Por mi parte, yo pondría de relieve dos aspectos más, que considero muy importantes en el análisis de este mito. Primero, que es reseñable que cuando Alalu y Anu son destronados, ambos al cabo de nueve años cumplidos, se comportan de un modo totalmente distinto: Alalu huye a la negra tierra, mientras que Anu sube al cielo. Podríamos pensar, a partir de ello, que Anu representa una generación de dioses del cielo y Alalu una generación de dioses de la tierra. Se ha adaptado curiosamente la separación del cielo y de la tierra al mito sucesorio de una forma totalmente distinta

47. Cf. la atinada explicación de Laroche, *art. cit.*, 175 s., del adverbio *karuili* con que se inicia el mito: "Esta palabra sirve para situar, en el comienzo de ciertos mitos, los tiempos inmemoriales en los que el mundo no estaba aún organizado, no obedecía aún al gobierno de los dioses actuales, de aquellos a los que el culto honra cada día".

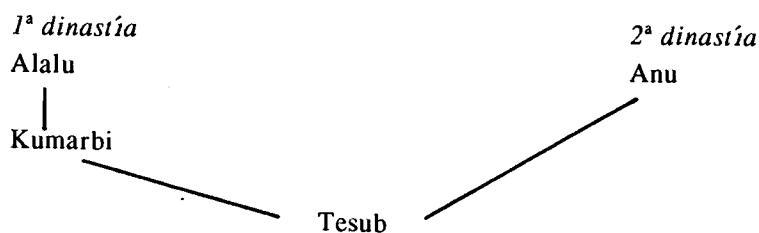
48. El mito de Ullikummi, cf. *TLH* p. 197: "¡Que traigan la sierra primigenia con la que fueron separados el cielo y la tierra!".

49. Hoffner, "Hittite Mythological...", pp. 138 s.

50. E. Laroche, "Littératures hourrite et ourartienne", en R. Queneau (ed.), *Littératures anciennes, orientales et orales*, Paris 1977, p. 134.

a la hesiódica.

Pero más importante aún es destacar el segundo aspecto, y que enlaza además con la particularidad del embarazo del dios varón al que me he referido antes: Tesub no es sólo hijo de Anu, sino que lo es también de Kumarbi, en la medida en que este le ha servido de "madre" obligada. Hemos de corregir, por lo tanto, el esquema de los parentescos dinásticos



La peculiar situación de Tesub en esta versión es pues la de que sirve para enlazar las dos familias de dioses rivales, al ser hijo de dos, no de uno, de los que ocuparon el poder alternativamente, uno de cada dinastía. Como se dice explícitamente en una invocación hurrita a Tesub de Halpa, Anu es el padre de Tesub, y Kumarbi es su madre<sup>51</sup>. Por eso la sucesión de destronamientos se detiene en él, porque en él se unen las dos familias rivales.

En consecuencia, con este motivo observamos que en el relato hurrohitita no se mencionan madres; no interviene en él una diosa de la tierra -con la salvedad, naturalmente de que Kumarbi es "madre" de Tesub-. El centro de atención del mito hitita no es, por tanto, la sucesión familiar, sino el conflicto entre dos dinastías.

Hay diversos nacimientos extraordinarios: una divinidad, que no es la principal, nace por el cráneo del dios embarazado, mientras que Tesub nace por el "buen lugar".

Pero la interrupción de la sucesión es diferente de las demás versiones. Como aquí no se trata de interrumpir la secuencia generacional, sino de acabar con una disputa entre dos estirpes, el expediente es que un dios de una estirpe es padre y el otro madre del dios que ocupará definitivamente el trono de los dioses y que es, por tanto, el heredero de las dos estirpes. De ahí que Tesub no tenga que intervenir para detener el proceso; él mismo es la detención del proceso.

La devoración de hijos no pasa en el mito hurrohitita de mero intento y el tema de la piedra tiene una función puramente disuasoria, muy distinta por tanto de la que tiene en Hesíodo<sup>52</sup>. Todo ello está en consonancia una vez más con la idea que he apuntado de que el problema que se trata en este mito no es sucesorio sino de dinastías rivales.

El tema del rival, que es como siempre un intento de vuelta al pasado de las fuerzas primigenias, está también alineado con esta misma idea. No en este poema, sino en otros del ciclo de Kumarbi, éste busca ahora un *partenaire* femenino para tener un hijo monstruoso que derrote a Tesub. Kumarbi trata de desatar las fuerzas oscuras, telúricas, resucitando su propia genealogía de la

51. Cf. Haas, *Hethitische...*, p. 133. El texto dice: "Tu padre Anu te engendró... tu madre Kumarbi te trajo al mundo".

52. En Hesíodo es sustitutivo de uno de los hijos, ya nacido de Rea, que Crono quiere devorar. En el mito hurrohitita (aunque es un pasaje lacunoso) parece que quiere devorarlo en venganza por "haberlo convertido en mujer".

tierra: se une a una roca, en el *Canto de Ullikummi*, para tener a un monstruo de diorita, y en otro poema, el de *Hedammu*, a una hija del mar, para tener un monstruo serpantino.

En suma. Todos los elementos se articulan en el mito hurrohitita en la sustitución de un desorden cíclico primigenio, debido a las disputas sucesorias entre dos estirpes divinas, una terrestre, otra celeste, por el orden ya estable del reinado, amenazado, pero no derrocado, de Tesub. El medio de solucionar el conflicto sucesorio e imponer un nuevo orden es el embarazo de un dios-varón. Esta contradicción de ser un dios varón embarazado sirve para unir en una las dos estirpes antiguas.

#### *La organización de la versión hesiódica*

Lo primero que observamos al analizar la versión hesiódica es que no se hace referencia a la determinación de plazos de tiempo. Los orígenes agrarios de este mito aparecen, pues, más difuminados. Sólo se conserva -con πρώτιστα- la inevitable referencia a que estas acciones tienen lugar en el tiempo mítico.

Otra diferencia con el mito anterior es que los dioses implicados son cada uno de ellos hijo del anterior. No hay aquí, pues, un conflicto de estirpes, sino puramente generacional.

Consecuentemente, se mencionan las madres: Gea, Rea, Metis, ya que aquí se trata de un esquema de sucesión dentro de una sola familia.

La versión hesiódica se inicia con Caos (del que nace Erebo) y Gea, que engendra a Urano, como consecuencia de la producción de Caos, y sus descendientes. Este conjunto de seres pertenece a la esfera del mundo telúrico, subterráneo y oscuro, y constituye el correlato de Alalu en el mito hurrohitita. Sin embargo, el problema de la soberanía no se produce desde el principio en el poema griego, sino que hay en él un corte entre la fase de Caos, fase en que no se menciona aún el problema de la soberanía, y la fase de Urano-Crono-Zeus, en que ya sí se suscita esta cuestión. El propósito de Hesíodo es, primero, condicionar la propia existencia del mundo y luego abordar los problemas de soberanía, en dos fases. Y es curioso que hay dos niveles de reproducción también distintos, el "automático" primigenio y el sexual, posterior, justo cuando empiezan las disputas de soberanía.

La castración no aparece aquí unida a la devoración. La castración es por una hoz, típica del tema de la separación de la tierra y el cielo. En cambio, la devoración constituye primero, en el caso de la de los hijos de Crono, un intento fallido de detener la generación, ya que la piedra tiene aquí una función sustitutoria del hijo que Crono no puede devorar, pero luego Zeus tiene éxito con la devoración de Metis.

Una divinidad nace por el cráneo del dios embarazado. Pero Zeus no ha sido aquí preñado por el miembro de otro hombre, sino que devora una mujer embarazada de él. Un "arreglo" que podemos considerar más racionalizado y "normalizado"<sup>53</sup>.

La interrupción de la generación se produce al convertirse el padre en madre (en caso de Zeus). Hay un nacimiento extraordinario, por la cabeza del dios, pero tampoco produce un rival. La

53. Sobre los problemas de coherencia en la versión hesiódica cf. mi trabajo "El nacimiento de Atenea en la literatura griega arcaica", en *Coloquio sobre el putoal de la Moncloa*, Madrid 1986, pp. 87 ss.

devoración de Metis impide que ésta pueda quedar embarazada de nuevo, esta vez con un hijo que los oráculos vaticinaban como peligroso.

El tema del rival y el intento de recuperación del poder por fuerzas del pasado, se desarrolla en Hesíodo con el episodio de la Tifeomaquia.

Se trata, por tanto, de un mito totalmente distinto. Un problema de sucesión, no de conflicto entre dinastías rivales, resuelto por el "reembarazo" -o si se quiere el quedarse embarazado de una diosa embarazada- del dios potencialmente peligroso y la conservación de la esposa en el interior del marido para evitar posteriores partos.

#### *Organización del mito en el Teogonía del Papiro de Derveni*

Nuestro análisis de la *Teogonía* aludida en el *Papiro de Derveni* se ve considerablemente obstaculizado por su carácter fragmentario y por las dificultades de interpretación que suscita. Con todo, podemos ensayar algunas propuestas, por provisionales que puedan ser.

Que sepamos, no se especifican plazos de tiempo, aspecto éste en el que se alinea más bien con la versión de Hesíodo.

Cada uno de los dioses implicados es, como en la versión hesiódica, hijo del anterior. También aquí se trata de un conflicto puramente de generaciones.

Se mencionan las madres: Noche (aunque probablemente no se une a nadie para tener a Urano), Rea, con la que Zeus pretende cometer incesto, y Metis.

El problema de la soberanía no se plantea desde el principio. Hay, como en Hesíodo, dos etapas: una en que no se suscita aún la cuestión, coincidente con la existencia de Noche -que existe desde el principio- y otra, en que sí se suscita, iniciada por Urano, que es el primer rey.

Crone castra a Urano, pero es Zeus quien devora el miembro. La castración y la devoración se separan también, como en Hesíodo, pero lo que se devora es el miembro de otro dios y no a una diosa embarazada, lo que asemeja en este punto a la *Teogonía de Derveni* con el mito hurrohitita. También coincide con él en que el dios queda embarazado y pare a otros dioses y a ríos, como Kumarbi al Tigris. Aquí el acento está puesto más que en el conflicto de las generaciones, en la fecundación del mundo.

Sí se especifican oráculos de las deidades primigenias, como pauta de acción para las divinidades más modernas.

No se habla, que sepamos, ni de devoración de hijos ni de piedra. No parece, insisto, que haya tanto un intento de detener la generación, aunque éste fuera el tema originario.

Interrupción de la sucesión la hay, desde luego, ya que Zeus es el rey indiscutible, aunque no sabemos cómo<sup>54</sup>. Parece ser que recurriendo a la unión con su madre y, por tanto, al incesto.

Poco más es lo que podemos decir a este respecto, dado lo fragmentario del papiro y la necesidad de un estudio profundo del texto, todavía por hacer.

54. En teogonías órficas posteriores, Dioniso es un último rey.

*Conclusiones*

Hemos visto cómo tras la identidad básica entre estos mitos hay notables diferencias, y que estas diferencias no son sólo de detalle, sino que corresponden a considerables variantes en la estructura y el significado de los conjuntos resultantes. En el hurrohitita, el núcleo "ideológico" del mito, por llamarlo de algún modo, es un problema de soberanía, disputada por dos genealogías rivales, quizás representantes del cielo y de la tierra, con huellas muy perceptibles de un antiguo mito agrario. Se desentiende en cambio del origen y ordenación del mundo, esto es, se disocia de una cosmogonía, porque en él lo crucial es el modo en que se soluciona el conflicto entre dos dinastías rivales.

La versión hesiódica, en cambio, muy alejada ya de los orígenes agrarios del mito, implica el relato en una descripción -aunque sea mínima- de los propios orígenes del mundo, se interesa por la separación de la tierra y del cielo<sup>55</sup>, para narrar luego el paso del desorden primitivo al orden nuevo, que se produce a través de una genealogía única.

El mito órfico -en la medida en que nos es accesible- se centra por su parte en la capacidad de fertilidad del dios supremo que logra con el expediente de la devoración del miembro del cielo (al que él no ha castrado), engendrar a los demás dioses y al conjunto de los scres naturales.

En todos ellos hallamos un "tiempo mítico" primigenio, desordenado como el de los propios dioses primigenios, más bien un "pretiempo", que antecede al tiempo de los dioses nuevos, tiempo ordenado, el de las estaciones, las noches y los días, nuestro tiempo.

Con los mismos o parecidos elementos, pues, se construyen como vemos "edificios" míticos de sentidos profundamente dispares. Una estructura diferente de tales elementos genera mitos con significados profundamente distintos. En este sentido es la semántica de los mitos, un factor muy importante en su estudio, la que nos permite trascender las meras similitudes en el detalle.

---

55. Por cierto que, como se ha dicho en repetidas ocasiones, dos veces. Caos es la abertura entre ambos y luego la separación entre Cielo y Tierra se vuelve a narrar, con la castración de Urano.