

ZEUS:
ÁMBITOS Y ORÍGENES

Tutora: M^a del Henar Velasco López

Alumno: José Alberto Uceta Valle

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
FACULTAD DE FILOLOGÍA
GRADO EN FILOLOGÍA CLÁSICA
Trabajo de fin de Grado

Zeus: ámbitos y orígenes

Alumno: José Alberto Uceta Valle

Tutora: M^a del Henar Velasco López

Salamanca, 2016

Visto bueno
por Velasco López



RESUMEN

La gran variedad de aspectos de distintos orígenes que se aglutinan bajo la figura de Zeus lo convierte en una divinidad de gran complejidad. En el presente trabajo se examinarán algunos de sus diferentes ámbitos, tratando de encontrar el origen de cada uno de ellos. Comenzaremos por su faceta de dios del cielo y del trueno, de origen indoeuropeo. También hablaremos de su sede, el Monte Olimpo y de su papel como dios supremo dentro del panteón griego. A continuación abordaremos la figura del Zeus nacido en Creta, que, según algunos estudiosos, encontraría sus raíces en Oriente. Por último, examinaremos el carácter ctónico de la deidad, seguido por el análisis de su vertiente más social y ligada a la vida humana. El trabajo se cerrará con la aplicación de los aspectos mostrados previamente en un comentario de carácter conclusivo de *Teogonía*, 453-505.

Palabras clave: religión griega, Zeus, Monte Olimpo, dios del trueno, dios del cielo, cultura indoeuropea, sincretismo, *Teogonía*, Homero, sustrato egeo, Oriente, Diosa Madre, *páredros*, *hieròs gámos*, sociedad micénica, divinidad ctónica, sociedad griega.

SUMMARY

There is a big variety of aspects of different origins which are united under the figure of Zeus. This variety makes him a deity of great complexity. Some of his different spheres of action will be examined in the present essay, trying to find each one's origin. We will begin with his facet as sky and thunder-god, of Indo-European origin. We will also talk about Mount Olympus, and his role as supreme god in the Greek pantheon. Next, we will focus on the figure of the Zeus born in Crete, which finds his roots in the East, according to some scholars. Finally, we will examine his chthonian side, followed by the analysis of his social facet. The essay will conclude with the application of the aspects previously shown in a conclusive commentary on *Theogony*, 453-505.

Key words: Greek religion, Zeus, Mount Olympus, thunder-god, sky-god, Indo-European culture, syncretism, *Theogony*, Homer, Aegean substrate, East, Mother Goddess, *páredros*, *hieròs gámos*, Mycenaean society, chthonic deity, Greek society.

SUMARIO

1. Introducción	p. 1
2. Dios del cielo y del trueno	p. 2
2. 1. Dios del cielo	p. 3
2. 2. Dios del trueno	p. 4
3. El monte Olimpo, su sede	p. 7
4. Zeus como el dios supremo	p. 9
5. El Zeus nacido en Creta	p. 11
6. Zeus Xθόνιος	p. 16
7. Zeus en relación a la vida humana	p. 19
7. 1. El Zeus de la casa y de la ciudad	p. 19
7. 2. El Zeus de las relaciones sociales	p. 20
8. Conclusión: comentario de <i>Teogonía</i> , 453-505	p. 22

BIBLIOGRAFÍA

APÉNDICE

1. Introducción

En el presente trabajo se va a proceder a realizar un recorrido por algunos de los diversos ámbitos de actuación de Zeus, con el objetivo de dar, en la medida de lo posible, explicación a una divinidad tan compleja. La elección de dicho tema se debe al interés despertado en mí por Zeus, una de las figuras más apasionantes del panteón griego. La riqueza de matices que abarca el "padre de dioses y hombres" me ha llevado a plantearme algunas cuestiones sobre sus ámbitos y orígenes que han acabado desembocando en la elaboración de este trabajo.

El estudio de este dios se llevará a cabo mediante el análisis de algunos de los distintos elementos que conforman su compleja figura y la búsqueda de los posibles gérmenes de dichos rasgos. Para ello me valdré del examen directo de los textos, así como de los estudios y las teorías de diversos expertos en la religión y la mitología griegas, tales como West, Nilsson o Dietrich.

Comenzaré este recorrido por los diferentes aspectos del dios abordando en primer lugar su faceta más conocida, la de dios del cielo y el trueno. La exposición de este ámbito se desarrollará de la mano de la obra *Indo-European poetry and myth* (2007) de West, uno de los helenistas más brillantes y productivos de su generación. La elección de esta obra se debe a su clara y detallada exposición de los elementos en que la cultura griega es deudora de la indoeuropea, así como al hecho de que se trate de una obra reciente.

Los escritos de Martin Persson Nilsson tendrán gran peso en la exposición de los ámbitos del dios que van a ser tratados a continuación: el Monte Olimpo como su sede y su carácter de dios supremo. El profundo conocimiento sobre la religión griega de este erudito dio lugar a numerosos escritos en los que combinó la evidencia literaria con la arqueológica, y que siguen teniéndose muy en cuenta hoy en día.

A continuación, voy a tratar la figura del Zeus nacido en Creta. Con este fin voy a examinar las observaciones de la obra *The origins of Greek religion* (publicada por primera vez en 1973), de Bernard Clive Dietrich, autor de varios escritos relativos a la religión griega. Si bien se le ha acusado de simplificar en exceso y trazar relaciones entre los elementos pasando por alto las diferencias¹, es digna de mención su hipótesis

¹ D.'s emphasis is on unity, of the Aegean with the Near East, of Crete with Mycenae ("the modern habit of strictly dividing Cretan from Mycenaean religion has gone too far" [p. 137]), of the Bronze Age with Classical Greece. Of the last he says specifically that "religious values had remained fundamentally the same" (p. 237). By avoiding distinctions, minimizing change, slighting and misunderstanding archaeological evidence (there is not a single illustration in the 345 pages of this expensive book), D. reduces early religion to a pallid blur in which everything can be, and usually is, identified with everything else (Jameson, 1979).

de conjunto sobre las primeras fases de la religión griega, que aporta observaciones muy interesantes al tema. Por ello y por su desarrollo completo y claro en la expresión de las ideas, me he decantado por su obra como pilar de este punto. Tampoco se puede dejar de indicar respecto a este autor el hecho de que considere la obra de Nilsson su modelo.

Por último, para tratar el carácter ctónico del dios, así como su vertiente más social, me valdré de nuevo de los escritos de Nilsson.

A modo de conclusión, se realizará un comentario de *Teogonía*, 453-505.

Cabe señalar que, además de considerar a los autores mencionados, también he examinado para la elaboración del presente escrito la bibliografía de otros estudiosos.

2. Dios del cielo y del trueno

Una de las facetas más conocidas de Zeus es, sin duda, su papel como dios del cielo y del trueno. Reina en el Olimpo, un monte cuya cima está más allá de las nubes, su arma es el trueno, los griegos se dirigían a él cuando había necesidad de lluvia... ¿De dónde provienen estas atribuciones? Estos rasgos del dios griego son de origen principalmente indoeuropeo. A este respecto, cabe mencionar que Zeus es una de las pocas divinidades griegas cuyo origen indoeuropeo se puede rastrear con cierto grado de certeza. No obstante, el análisis de su procedencia indoeuropea es más complejo de lo que puede parecer en un primer momento. Para nosotros, occidentales familiarizados sobre todo con la mitología griega y la romana, el hecho de que un dios sea al mismo tiempo el soberano del cielo y del trueno nos puede resultar del todo normal: tanto Zeus como el romano Júpiter, nuestras figuras paradigmáticas en lo que concierne a estos poderes, aglutinan en sus figuras ambos dominios. Sin embargo, en el resto de panteones de los pueblos indoeuropeos encontramos al dios del cielo y al del trueno como figuras independientes.

En este punto, como ya se ha señalado más arriba, vamos a seguir principalmente la obra *Indo-European poetry and myth*, de West. Valiéndose de sus amplios conocimientos en la materia, el autor pone en paralelo diversas figuras y motivos recurrentes en las religiones de los pueblos indoeuropeos para rastrear así elementos que habrían formado parte de la religión de la que proceden.

En opinión de West, es más que probable que la existencia de un dios del cielo y otro del trueno como figuras separadas fuera la situación original. Dicha consideración nos lleva a pensar que Zeus y Júpiter han absorbido las funciones de un dios del trueno

independiente que ha desaparecido de nuestra vista. Pasemos, por tanto, a analizar la figura de Zeus desde esta perspectiva.

2.1. Dios del cielo

Vamos a comenzar por el dios del cielo. Abordando en primer lugar el aspecto lingüístico, West apunta como digno de mención el hecho de que se puede analizar su nombre de manera bastante satisfactoria. El paralelismo de las formas casuales entre varias lenguas indoeuropeas permite reconstruir su sistema arcaico de declinación: griego Ζεύς, védico *Dyáus*, latín *Iup(p)iter* (nominativo procedente de un vocativo compuesto, "padre (*D*)ius") y la forma arcaica y poética *Diespiter* (encontramos la forma simple en el genitivo *Iouis* (antiguo *Diouis*) y la divinidad especializada *Dius Fidius*), etc. De este modo, la forma de nominativo se reconstruye como **Dyeus*. Los estudios de lingüística indoeuropea muestran que **Dyeus* es una de las palabras construidas sobre la raíz **di / dei*, "emitir luz", y situadas en la esfera semántica del brillo del cielo, el cielo, la luz del día...²

West señala que la naturaleza celestial de Zeus se nos presenta también en las fuentes escritas en numerosos epítetos y expresiones: Νεφεληγερέτα ("amontonador de nubes"), ὄμβριος ("de la lluvia"), αἴθριος ("despejado"), Ζεὺς ὕει ("Zeus llueve"), etc.

Además del nombre, el autor traza otros paralelos entre estos dioses indoeuropeos herederos de **Dyeus*. Respecto a la denominación, el dios védico *Dyaus* y Zeus aparecen en ocasiones acompañados por los epítetos *máh* y *μέγας* respectivamente, adjetivos que significan "grande". Estos epítetos encuentran su explicación en el hecho de que la vastedad sea una de las características propias del cielo. Es importante mencionar que *μέγας* no es un epíteto habitual de los dioses. Por otro lado, a estos dioses se les da el título de padres en numerosas lenguas indoeuropeas: *Díaus pítar* en antiguo indio, *Ζεῦ πάτερ* en griego, *Iuppiter* (forma aglutinada) en latín, etc.

En relación a la esfera mítica, Zeus es el dios supremo (al igual que Júpiter) y su influencia se extiende a la mayoría de las esferas de la vida. Sin embargo, *Dyáus* no tiene un papel importante en el *Rigveda*: no se le atribuyen hazañas míticas, simplemente se limita a hacer lo que hace el cielo, rugir, tronar y llover (la lluvia es presentada como su semilla). Aunque truene, no es el principal dios del trueno, papel

² La misma consideración tenemos en Mallory y Adams:

**dei-* "shine, be bright (primarily of the sky?)". (...) Enlarged by **-u-* we have **dijéus* "*Jūpiter*" and the further derivative **dēiyos* "god". Though not widely attested itself, the fact that its derivative **dieu-* in **dijéus* and **dēiyos* means that this word is very old and has suffered replacement in most parts of the IE world (Mallory y Adams, 1997, p. 513).

perteneciente a Indra. West considera que es poco probable que **Dyeus* fuese una divinidad con una relevancia similar a la de Zeus y Júpiter en sus respectivos panteones. Cabe pensar que fuese el cielo o el día concebidos como una divinidad. Tendría el papel de padre de los dioses, pero no sería su gobernante³.

En el ámbito religioso este estudioso trata otra de las atribuciones de Zeus, la de supervisor de la justicia y los juramentos. En primer lugar, señala, siguiendo a Raffaele Pettazzoni, que la omnisciencia no es un privilegio de todos los dioses. Es principalmente un atributo propio de las deidades astrales y del cielo, pues desde su elevada posición pueden ver lo que ocurre en la tierra. Algunas fuentes nos presentan a Zeus como una divinidad que todo lo ve⁴. Se habla del ojo de Zeus, de su amplia visión y de sus innumerables espías, medios a través de los cuales supervisa la justicia y los juramentos. No menos destacable es el hecho de que en griego las formas más comunes de aseveración sean $\nu\eta\ \Delta\acute{\iota}\alpha$ y $\mu\grave{\alpha}\ \Delta\acute{\iota}\alpha$ (en oraciones negativas), "por Zeus". Sin embargo, aunque *Dyáus* es omnisciente, en la India es *Varuna* quien posee estas características que pertenecen a Zeus en la tradición griega. Ante la dificultad de establecer cuál de las dos situaciones es la original, West plantea, dada la antigüedad de *Varuna*, que sería plausible que Zeus, al ganar importancia, hubiese asumido la supervisión de la justicia de otro dios o dioses celestiales que habrían desaparecido de nuestra vista. Asimismo, afirma que **Dyeus* fue desde el principio adecuado para servir al menos como testigo de los juramentos, mostrando que aparece en Roma como *Dius Fidius*. El templo de esta divinidad tenía una abertura en el techo, pues los juramentos debían ser tomados a cielo abierto.

Seguendo a Nilsson (1980, pp. 150-151), a este respecto cabe señalar que los dioses griegos, aunque en ocasiones se considere que lo saben todo, a menudo muestran un desconocimiento muy humano sobre asuntos que les conciernen. Ni siquiera Zeus escapa a esto: en la *Iliada* (13, 1 ss.) se narra cómo este, sentado sobre el Monte Ida, vuelve la vista, lo cual hace que no se dé cuenta de que Posidón ha acudido en auxilio de los griegos. Este hecho sería producto, entre otras cosas, del antropomorfismo homérico, que atribuye a los dioses debilidades propias de los seres humanos. Por otra parte, su carácter omnisciente no debería sorprendernos, pues, al fin y al cabo, muchos de ellos habitan en el alto Olimpo.

2.2. Dios del trueno

³ Para más información sobre el carácter de dios supremo de Zeus y cómo obtuvo el poder, *vid.* §4 y §8.

⁴ Por ej., *Trabajos y días*, 267-269.

Pasemos ahora a tratar el carácter de Zeus como dios del trueno, siguiendo de nuevo las observaciones de West. Como ya se ha mencionado, tanto Zeus como Júpiter aglutinan en sí dos figuras en origen distintas: la del dios del cielo y la del dios del trueno indoeuropeos. Apuntan a la probable existencia de este dios del trueno independiente diversas divinidades de pueblos indoeuropeos: el lituano *Perkunas*, el eslavo *Perun*, los indios *Parjanya* e Indra, el nórdico Thor, etc. Nombres como *Perkunas*, *Perun* y *Parjanya* nos acercan al nombre del dios del que derivarían. Sin embargo, West señala que no se ha conseguido reconstruir un único prototipo del nombre del dios del trueno indoeuropeo, pues estos nombres son creaciones independientes sobre la misma raíz pero construidas con diferentes formantes (**per*, **perk^w* y **perǵ*).

El estudioso ve como una conjetura tentadora sostener que el nombre de la divinidad cuyas funciones absorbió Zeus fuese *Κεραυνός*, el vocablo usado para designar el rayo del dios. Para reforzar esta teoría, West habla de una inscripción de Mantinea en la que aparece *Κεραυνός* como epíteto de Zeus: *Διὸς Κεραυνῶ* ("de Zeus del rayo"). Sería uno de los casos habituales en que el nombre de una deidad antigua habría sobrevivido localmente como epíteto del dios nacional que la habría sustituido. También menciona la existencia de hipótesis que ponen en relación *Κεραυνός* con *Perun*, *Perkunas*, etc. (West, 2007, p. 244)

¿Qué atributos, además del dominio del trueno, podríamos considerar propios de este dios reconstruido a través de la comparación entre sus supuestos descendientes? En muchos de ellos convergen aspectos como su capacidad para matar monstruos o demonios, su barba rojiza, su carro tirado por carneros (idea conectada con la creencia de que predice la llegada de una tormenta el vuelo de un ave de la familia de la escolopácidas cuya cola tiene plumas que producen al volar un sonido similar al balido de las cabras), su relación con el roble, su gran gusto por comer y beber, o su arma especial, que algunos de ellos arrojan contra sus enemigos. Es posible encontrar algunos de estos atributos en Zeus. Por ejemplo, el dios griego no viaja en un carro tirado por cabras, pero, según West, su famoso epíteto *αἰγί(φ)οχος*, tradicionalmente interpretado como "portador de la égida", debía de significar en origen "que cabalga una cabra". Asimismo, conocemos su relación con el roble, que solía alcanzar con el rayo. Sabemos de la existencia de un roble sagrado suyo en Dodona, y tenía otro en Troya. El primero de ellos y su relación con el oráculo son harto conocidos. El segundo, por su parte, está presente en la *Iliada*. A su pie sientan al herido Sarpedón sus compañeros (*Iliada*, 5,

693), y en él se posan Atenea y Apolo en forma de buitres para contemplar la batalla (*Iliada*, 7, 60). West no pasa por alto que la relación con este árbol tampoco es ajena al romano Júpiter: el templo de *Iuppiter Feretrius* estaba situado junto a un roble en el Capitolio.

En este punto no podemos dejar de referirnos a su hijo Heracles. Según el estudioso, aunque Heracles constituye una figura heroica, no divina y no puede remontarse a un antiguo dios del trueno, sin embargo, algunos de los aspectos propios del dios del trueno que esperaríamos encontrar en Zeus han sido transferidos a este. Heracles es presentado como un gran comedor (al igual que Indra y Thor) y como un matador de monstruos. A este último respecto, es destacable, además del de la Hidra de Lerna, que será tratado más abajo, el mito del décimo trabajo de Heracles. Según este mito, el héroe debía robar su ganado a Geriones o Gerión, un gigante que tenía tres cabezas y cuyo cuerpo era triple hasta las caderas. Para realizar esta empresa, Heracles tuvo que viajar más allá del Océano, el río que rodea la tierra, a la isla de Eritia, donde habitaba el gigante. Allí, tras acabar con el perro y el boyero que estaban a cargo del ganado, dio muerte al propio Geriones y se hizo con las reses (Apolodoro, *Biblioteca*, 2, 5, 10). Se ha comparado esta hazaña del héroe griego con dos mitos védicos. En el primero de ellos *Trita Āptya*, una figura asociada a Indra, da muerte al dragón de tres cabezas *Viśvarūpa*, dejando así libre el rebaño de vacas que estaba en su poder. Después Indra corta sus tres cabezas. En el segundo los demonios conocidos como *Paṇis* roban las vacas de Indra y las esconden en el lado lejano de la corriente que rodea el mundo. Indra finalmente los encuentra, los mata y recupera su ganado. Las similitudes son manifiestas.

Todos estos monstruos nos conducen a tratar otro de los elementos recurrentes en relación a los dioses del trueno: luchan contra demonios, gigantes y monstruos cuyas identidades varían de unas mitologías a otras. Sin embargo, en las mitologías griega, nórdica y védica el dios tiene un enemigo que parece representar un concepto indoeuropeo. Se trata de un reptil monstruoso relacionado con el agua: está en ella o bloquea su curso. Para West, el hecho de que el dios del trueno derrote a esta criatura es en esencia un mito sobre la naturaleza, puesto que las tormentas liberan torrentes que han estado contenidos. En la tradición griega Hesíodo (*Teogonía*, 836-868) nos cuenta cómo Zeus acabó con el temido Tifón, un monstruo de gran altura que tenía cien

cabezas de serpiente⁵. Dado el peligro que suponía para los dioses, Zeus lo derrota, quemando todas sus cabezas con el rayo. Aún saliendo llamas de su cuerpo, el monstruo se desploma en una montaña remota y es finalmente lanzado al Tártaro. Asimismo, Hesíodo señala que Tifón está relacionado con la meteorología, pues es la fuente de vientos turbulentos.

También encontramos en la tradición griega el episodio en que Apolo mata a la serpiente Pitón en Delfos. Aunque este mito parece diferente al relacionado con el dios del trueno en la mayoría de sus elementos, cabe señalar que en el *Himno a Apolo* (300 ss.) se pone a Pitón en relación con una fuente en Delfos. Además, tras acabar con el monstruo, el dios cubre con rocas la fuente Telpusa para establecer allí su santuario.

Heracles, por su parte, mata a la Hidra de Lerna, una serpiente de gran tamaño y numerosas cabezas cuyo nombre delata su relación con el agua. Apolodoro (*Biblioteca*, 2, 5, 2) cuenta que Yoloa cauterizó los cuellos del monstruo para evitar que las cabezas resurgieran y se multiplicaran. Además, una de las cabezas de la Hidra era indestructible, lo que hizo que Heracles la enterrase bajo una pesada roca. En la tradición védica Indra es celebrado por su victoria sobre la serpiente gigante *Vṛtra*, cuyo nombre significa "bloqueo". La serpiente, situada en una montaña bloqueando sus aguas, es destruida por el dios para sumirse finalmente en la oscuridad. Por otro lado, la mitología nórdica cuenta cómo Thor salió en una barca a mar abierto para pescar la Serpiente de *Midgard*. Tras conseguir sacar su cabeza del agua, la golpeó con su martillo, después de lo cual el monstruo se hundió de nuevo en el mar. No queda claro si el monstruo perece o simplemente resulta herido. Los puntos en común entre todos estos mitos nos llevan a pensar que en ellos se hayan conservado elementos de un mito indoeuropeo⁶.

Tanto en relación al mito de Apolo como al de Heracles, también debe tenerse en cuenta que los hijos de Zeus heredan su capacidad de enfrentarse a monstruos para proseguir con su tarea de poner orden en el mundo.

3. El Monte Olimpo, su sede

En estrecha relación a las facetas de Zeus que acaban de ser abordadas se encuentra el punto que va a ser tratado a continuación, su relación con el Monte Olimpo. A este respecto, Nilsson (1972) ofrece observaciones de gran interés.

⁵ Para una información más detallada sobre el mito de Tifón, *vid.* Lane Fox, 2009.

⁶ Para profundizar en este aspecto, *vid.* Watkins, 1995.

A los dioses se les denomina en general y como colectivo "los Olímpicos" (Ὀλύμπιοι) o "los Celestiales" (Οὐρανίωτες). En efecto, viven en el Olimpo, en los cielos. Sin embargo, por lo general, a ninguno de ellos se lo llama olímpico más que a Zeus. Para Nilsson, esta diferencia en absoluto es accidental: en origen ninguno de los olímpicos, a excepción de Zeus, habría habitado el monte que les da nombre como conjunto. Existiría la concepción de que cada uno de ellos ocupaba los lugares ligados a su área de influencia: Posidón el mar, Ártemis los bosques y las praderas, y así sucesivamente.

De este modo, originariamente sería Zeus la única divinidad que habitaba el Olimpo, pues sus funciones como dios del trueno y de los cielos convierten el pico de un monte en su lugar ideal de habitación. Enviaría los relámpagos y las lluvias desde allí, desde el Olimpo, rodeado de nubes. El autor señala que el pico de una montaña y el cielo serían equivalentes, pues se consideraba que los relámpagos y las lluvias se precipitaban tanto desde el cielo como desde los picos de las montañas rodeados por nubes. Así pues, Zeus, como lo habrían hecho originariamente el resto de divinidades, viviría en el lugar idóneo para su campo de acción. La concepción de que los dioses viven en el Olimpo está tan bien establecida que habría de ser muy anterior a la composición de la *Iliada*. Pero, ¿por qué habrían pasado a habitar el espacio propio del dios del cielo y el trueno? La razón más plausible es que esto se deba a que desde antiguo los demás dioses estuvieran subordinados a Zeus (§ 4), por lo que habrían pasado a habitar el lugar donde moraría el dios supremo.

Dietrich (1974, p. 45), por su parte, señala que la idea del pico de una montaña como residencia de todos los dioses parece haber sido universal en Oriente y podría haberse originado en Sumeria si es correcto considerar los templos en forma de torre de Mesopotamia como una representación simbólica de la morada de los dioses.

Siguiendo con este punto, otra duda nos asalta: ¿qué monte es este? En algunos pasajes homéricos parece que se está haciendo referencia al Olimpo de Tesalia. Sin embargo, no se puede dejar de considerar que muchos montes de Grecia y Asia Menor comparten este nombre. Nilsson señala que la propia forma del nombre, así como el hecho de que se dé en abundancia en el este de Asia Menor conducen a pensar que es un término pregregio. Por tanto, cabe considerar que este sea un término que significaba "montaña" que los griegos habrían tomado al entrar en Grecia y usado para nombrar

varios montes⁷. Esta teoría encaja a la perfección con la figura de Zeus como dios del clima que siempre habitaría los picos más altos, de donde provendrían los relámpagos y la lluvia. Así, existirían varios montes en Grecia con este nombre, por lo que se llamó a Zeus el olímpico. Al fin y al cabo, no podemos olvidar que el dios también posee una estrecha relación con otros montes, como el Ida. Por último, este nombre se habría dado sobre todo al más alto de todos los montes, el Olimpo de Tesalia, cuya fama habría fomentado Homero.

4. Zeus como el dios supremo

Hay estudiosos que consideran que la razón por la cual Zeus posee el poder supremo, que en origen no habría pertenecido a esta divinidad, debe buscar su modelo en la sociedad humana. Así, para Nilsson (1972), el poder supremo de Zeus y la concepción del mundo de los dioses como una constitución estrictamente monárquica se deben a un desarrollo histórico cuyo modelo fue la vida humana. Esta concepción de un dios como monarca de los demás no es exclusiva de Grecia y se produce por factores políticos. Entre los griegos tomó este papel el dios de origen indoeuropeo que gobernaba sobre el trueno y habitaba en los picos de las montañas, quizás precisamente por este carácter, así como por ser el dios que los griegos introdujeron consigo en Grecia y por su desarrollo. Nilsson emplea como argumento para demostrar que Zeus no era el dios supremo desde el principio el hecho de que no posee una posición preeminente ni en el culto ni en la creencia popular. Para el autor, el Estado de los dioses y la constitución monárquica por la que se rige el mundo divino son específicamente homéricos (así como son propios de la épica y su antropomorfización de los dioses otros rasgos divinos, como las debilidades humanas que se atribuyen a los dioses) y Homero los habría dejado bien plasmados para las generaciones posteriores⁸. La forma en que los poemas homéricos los describen posee rasgos de varias épocas. Pero, ¿cómo fueron creados y dónde está concretamente su modelo? El autor afirma que solo podemos presuponer un poder real tan poderoso como para corresponder al del dios de los cielos en la Época Micénica.

⁷ También lo consideran un término pregregio Mallory y Adams (1997), y Chantraine: "S'agissant d'un nom de montagne, on a pensé que ce serait un terme de substrat, et qu'il signifiait primitivement "montagne"" (Chantraine, 1999).

⁸ La importancia de la que gozaron en el mundo griego los poemas homéricos hizo que su visión de los dioses dejase irremediadamente una huella indeleble en la religión griega. Muchos aspectos de las creencias de la Grecia Clásica proceden directamente de la concepción religiosa presente en la *Ilíada* y la *Odisea*. Para una visión más pormenorizada, *vid.* Nilsson, 1980, pp. 134-179.

Esta postura es defendida por otros autores. Dietrich (1974, pp. 134-135), por ejemplo, señala que una característica destacable de la civilización micénica es la uniformidad que presenta a lo largo de todos sus períodos en el arte, la arquitectura y el lenguaje. El autor sugiere que esta unidad podría deberse a una administración central cuya existencia habría sido posible por las comunicaciones que poseía la civilización, muy buenas para la época. Dietrich afirma que, partiendo de esta idea, son varios los estudiosos que han deducido que la sociedad micénica estaba gobernada por un rey supremo⁹. Refiere que dicha deducción se ve respaldada por la superioridad de Agamenón respecto a los demás reyes griegos en Homero y por la de Zeus respecto a los otros olímpicos, así como la figura de Euristeo en el mito de Heracles.

Para Nilsson (1972), la supremacía de Zeus se apoyaría en el derecho del hermano mayor: en el reparto del mundo se queda con el cielo y las nubes, pero él gobierna sobre todos por su derecho de nacimiento. Sin embargo, esto habría sido remplazado por un motivo propio del cuento popular que convirtió a Zeus en el hijo menor de Crono. Asimismo, al haberse ido separando la constitución política del mundo de los dioses de la de los griegos, Hesíodo presenta en su *Teogonía* a Zeus como rey por su victoria sobre los Titanes¹⁰. Así, el modelo de las instituciones políticas y sociales monárquicas del mundo divino no pueden buscarse en la época histórica de Grecia, que estaba ya muy alejada de este patrón.

Nilsson señala que la repartición del mundo entre los tres hijos varones de Crono es en parte un mito cosmogónico, pero que, sin embargo, tampoco debemos perder de vista el hecho de que el territorio sea considerado una posesión de la familia dominante y sea, así pues, dividida entre los herederos del soberano (encontramos lo mismo en el mito de la invasión doria: los hijos de Aristómaco se dividen el Peloponeso). El erudito afirma que este hecho sería propio de la Época Micénica, en la cual los monarcas poseerían grandes cantidades de tierra. Asimismo, los conflictos entre los dioses podrían ser reflejo de luchas en el seno de las familias gobernantes en esta época. En Homero

⁹ Sin embargo, esta idea no puede rebasar los límites de lo hipotético, pues no hay referencias a un monarca supremo en las tablillas micénicas. Chadwick (1977) no llega a considerar la figura de un rey supremo. Tampoco lo hacen Ruipérez y Melena (1990), ni Vermeule: "De los reyes no conocemos prácticamente nada salvo cuando las tablillas registran sus privilegios y la poesía griega recuerda sus nombres" (Vermeule, 1996, p. 272).

¹⁰ La concepción teogónica griega tal como nos la presenta Hesíodo (*Teogonía*) encuentra sus raíces en Oriente. Reflejo de ello son los manifiestos paralelos existentes entre los mitos teogónicos griego, hurrita, babilonio, fenicio, etc. Tres conceptos son recurrentes en todas las versiones: la separación del Cielo y la Tierra, la progresión dinástica de tres o cuatro generaciones y la violencia con que dicha progresión se va desarrollando (nacimientos extraños, emasculaciones, intentos de recuperar el poder con la ayuda de figuras monstruosas, etc.). Especialmente digna de mención es la semejanza entre la teogonía griega y la hurrita, la cual conocemos por la tradición hitita (Dietrich, 1974, p. 50 ss.). También es importante señalar que la teogonía hesiódica refleja el paso del caos, representado por los Titanes, al orden, propio de los Olímpicos (§ 8).

los dioses podrían ser concebidos como vasallos del dios supremo, puesto que cada uno gobierna sobre su dominio. Él los convoca a asambleas y banquetes, como hace Agamenón con los ancianos y el ejército. No obstante, tampoco podemos dejar de tener en cuenta que en algunas escenas de los olímpicos también están presentes características de una época posterior en la que la nobleza gobernaba el Estado.

Según Nilsson, la descripción del Olimpo se corresponde con el estado de las ciudades al principio de la época histórica de Grecia, en la que cada una de ellas tenía un rey cuya morada estaba situada en la acrópolis, rodeada por las casas de los nobles, pero se corresponde también con el estado de las ciudades de Época Micénica, en la cual el palacio del rey estaba igualmente situado en la acrópolis, rodeado por las casas de sus vasallos. La idea podría haber surgido al haber sido transferidos los dioses desde sus ámbitos y lugares de vivienda particulares al Olimpo cuando se habrían convertido en súbditos del dios supremo, Zeus. Por tanto, el autor concluye que la pintura de la ciudad de los dioses podría remontarse a la Época Micénica. El Olimpo como el lugar común de habitación de los dioses se habría originado en la época prehomérica y para la época de los poemas homéricos ya llevaría establecida durante mucho tiempo.

Por su parte, tampoco podemos dejar de mencionar que la genealogía divina que encontramos en los poemas homéricos es en gran parte, según Nilsson, fruto de intereses genealógicos y de la ambición de la nobleza: en Homero observamos cómo los héroes se regocijan en contar sus genealogías, que se remontan en última instancia a dioses. Aunque la cosmogonía en forma genealógica es algo anterior a Homero y encuentra sus orígenes en Oriente, estos intereses fueron el motor que impulsó el que la genealogía de los dioses fuese establecida en una mayor medida. Primero estarían las fuerzas cosmogónicas y a continuación los Titanes (probablemente los antiguos y vencidos dioses del territorio), a su vez padres de los dioses gobernantes, a la cabeza de los cuales se encuentra Zeus.

5. El Zeus nacido en Creta

Ya que hemos mencionado a los antiguos dioses, vamos a volver ahora nuestra atención hacia los elementos de sustrato presentes en la religión helena. A este respecto, vamos a tratar uno de los mitos protagonizados por Zeus, el de su nacimiento e infancia, recogido en diversas fuentes, la primera Hesíodo, *Teogonía*, 453-505 (§ 8). Dicho mito ha despertado el interés de los estudiosos por su peculiaridad. Hesíodo cuenta que Zeus era el hijo menor de los titanes Crono y Rea. Crono iba devorando a

sus hijos e hijas según iban naciendo de Rea, pues un oráculo le había vaticinado que uno de sus vástagos lo destronaría. La titánide decidió salvar al sexto, Zeus. Dio a luz a escondidas, de noche, entregándole el bebé a Gaya, y por la mañana llevó a Crono una piedra envuelta en pañales que este devoró creyendo que era su hijo. Según la mayor parte de la tradición, incluido Hesíodo, el lugar de nacimiento del dios fue Creta¹¹. Allí fue amamantado por una ninfa, según algunas versiones, o una cabra, según otras, de nombre Amaltea¹². Los Curetes, por su parte, atendían al joven dios ocupándose en chocar sus escudos y espadas para que sus llantos no pudiesen ser oídos por Crono. Los cretenses no solo mostraban el lugar en donde, según ellos, había nacido Zeus, sino que también enseñaban una tumba de Zeus (Calímaco, *Himno a Zeus*, 4-9). Así, ¿no es este Zeus muy diferente al que estamos acostumbrados a encontrar en otros mitos?

Este particular mito del dios y la consideración de su muerte por los cretenses nos llevan a abordar, según Dietrich (1974), otra tradición no indoeuropea a la cual algunos elementos de la figura de Zeus, así como otros muchos aspectos de la religión griega, se remontarían: el sustrato egeo, un tipo de koiné religiosa que encontraría su origen en Oriente y que giraría en torno a una religión relacionada con la vegetación. En relación a esta interesante teoría del sustrato egeo, no podemos dejar de tener en cuenta que la perspectiva del autor es unificadora, como ya se ha señalado más arriba. El hecho de que haga mucho hincapié en las similitudes y deje un poco al margen las diferencias hace que el lector deba acercarse con cierta cautela a algunas de sus consideraciones. Además, él mismo reconoce que las pruebas derivan principalmente de la arqueología¹³. No obstante, es innegable a su vez el valor e interés que este enfoque unificador aporta a su estudio. Hechas estas consideraciones, pasemos a exponer las teorías sobre las que basa el autor su explicación del origen de algunas de las facetas de Zeus.

En relación a esta koiné egea, el autor sostiene que, aunque consideremos la primera fase de la Edad del Bronce, el Bronce Antiguo, un momento en que se produjeron para los griegos importantes cambios culturales y religiosos (cuyos efectos, en opinión del autor, llegaron a la Época Clásica), este desarrollo fue gradual, el

¹¹ "Existen dos tradiciones distintas relativas al lugar de nacimiento de Zeus. La más corriente lo sitúa en Creta, en el monte "Egeo", en el Ida o en el Dicte. La otra, defendida por Calímaco en su *Himno a Zeus*, lo coloca en Arcadia. Pero incluso Calímaco admite que la primera infancia del dios se desarrolló en el antro cretense donde su madre lo había confiado a los curetes y a las ninfas" (Grimal, 1981, p. 546).

¹² "Para los antiguos, Amaltea es tan pronto la cabra que dio su leche al niño, como una ninfa, y esta es la versión más corriente" (Grimal, 1981, p. 24).

¹³ "When the cult of the Mother Goddess was introduced to the West, Crete, The Aegean islands, and those areas of the Greek mainland in contact with this Eastern civilization formed part of a world largely uniform in religious matters. Evidence for this kind of religious *koiné* derives from archeological finds and to a lesser extent from linguistic studies" (Dietrich, 1974, p. 19).

resultado de un sincretismo entre diversos elementos que se remontaría más allá de la Edad del Bronce. La religión griega estaba expuesta a influencias externas y dispuesta a acoger nuevas ideas, sobre todo de culturas más avanzadas del sur y el este de Grecia. Según Dietrich, hay pruebas arqueológicas y literarias (la *Iliada* y la *Odisea*, por ser el fruto de una larga tradición oral, amalgaman elementos de diversas épocas) que señalan un contacto entre Grecia y Oriente incluso desde el Neolítico¹⁴. Así, sería probable que, a través de este vínculo tan temprano, la Grecia continental en la Edad del Bronce compartiera con una gran área del Egeo una creencia común en la eficacia del culto relacionado con la vegetación asociado con una Diosa Madre¹⁵ de la fertilidad. Habría un choque entre este culto y otro de origen indoeuropeo. El estudioso sugiere además la presencia de dicho elemento indoeuropeo, ligado a la figura de Zeus, en el sustrato religioso del Egeo. Zeus, como ya hemos señalado, es la aportación identificable de la religión indoeuropea a la griega, y es probable que estuviera relacionado con la cultura micénica. El autor sugiere que, si estas gentes llevaron consigo a Grecia sus propios cultos y en particular a Zeus, probablemente deban señalarse dos períodos: un período temprano de contacto en el Bronce Antiguo con creencias indígenas a las que se dio forma a través de influencia oriental, y otro en el Bronce Tardío cuando el mundo micénico como una gran potencia política estaba conectado con Oriente por el comercio y las colonizaciones. Un punto de unión muy cercano con Oriente, especialmente con las culturas anatólicas del noroeste, era la isla de Creta, que entró en el ámbito micénico antes de aproximadamente el 1450 a. C. Según Dietrich, los micénicos, además de la unidad lingüística, podrían haber extendido e impuesto algunas formas culturales y religiosas en la Grecia continental y en partes de Creta a lo largo de la mayor parte del Bronce Tardío. Al menos algunos dioses y cultos llegaron a época histórica, lo cual demostraría la fuerza de estas formas tempranas. Estas formas habrían poseído desde el principio elementos orientales derivados del primer contacto al que nos hemos referido.

Así, el autor concluye que la religión de la Grecia Clásica emergió de este cruce de conceptos religiosos que habría tenido lugar en la Edad del Bronce y en el cual tuvo

¹⁴ Esta línea de investigación ha gozado de gran importancia en los últimos años.

¹⁵ El enfoque unificador del autor también se refleja en que considere que las diferentes divinidades femeninas que aparecen en las tablillas micénicas son compatibles en el sentido de que todas parecen guardar relación con la figura de una única Diosa Madre. La misma consideración aplica en relación a los dioses masculinos respecto al *páredros* de esta (Dietrich, 1974). Dicha postura ha recibido críticas:

By avoiding distinctions, minimizing change, slighting and misunderstanding archaeological evidence (...), D. reduces early religion to a pallid blur in which everything can be, and usually is, identified with everything else. (...) Under the various names and types of representation there is only one goddess, known to the Mycenaeans also as Potnia and Wanassa (Jameson, 1979).

un papel fundamental Oriente. Serían fruto de estos aspectos algunos motivos teogónicos, la idea de la monarquía en una sociedad teocrática, ciertas divinidades, etc. Cabe señalar en este punto que, si bien es indudable la existencia de elementos de la religión griega clásica procedentes de la Edad de Bronce, Dietrich pone un énfasis excesivo en la idea de continuidad entre las creencias de uno y otro período¹⁶.

El principal elemento de este sustrato, el culto relacionado con la vegetación y con una Diosa Madre¹⁷, aunque no tan presente en la religión de la Época Clásica, sigue teniendo vigencia en algunos cultos y elementos de esta. Figuras como Deméter y Ártemis están estrechamente relacionadas con la Diosa Madre vinculada a la fertilidad, y quedan rastros de este culto en algunas celebraciones en santuarios eleusinos, por ejemplo. Una característica fundamental de este culto relacionado con la vegetación era el *hieròs gámos* o matrimonio sagrado, la unión de la Diosa Madre con una figura masculina subsidiaria (*páredros*) para asegurar la fertilidad humana y de los campos. Hablando de la cultura griega en particular, Nilsson (1980) apunta que en la mentalidad helena, como en la de otros pueblos, existía la analogía entre el bebé humano, procedente de la semilla situada en el útero de su madre, y la semilla que germina en la tierra. Esta idea llevaba a la concepción de que la procreación humana promueve la fertilidad de los campos, lo cual reflejaban ciertas costumbres griegas.

Conocidos ejemplos orientales de las figuras de la Diosa Madre y su *páredros* son Cibele y Atis, y Afrodita y Adonis. El *páredros* puede ser al mismo tiempo hijo y esposo de la diosa, y representa el nacimiento, crecimiento y muerte anuales de la propia naturaleza. Su figura ha dado lugar a una gran cantidad de mitos. En Creta y en la Grecia continental hay bastantes historias sobre un joven dios relacionado con la naturaleza. Estos mitos, que parecen ser antiguos, son prueba, según Dietrich, de una alianza de la creencia griega y la minoica basado en un trasfondo religioso común de ambas culturas. La mayoría de estos mitos siguen un patrón común: el muchacho es por lo general el hijo de la Diosa Madre, después de nacer no es alimentado por ella, sino por divinidades menores de la naturaleza o incluso por animales, y representa el crecimiento de la vegetación, por lo que en algunos casos se considera que nace y muere anualmente. Algunos ejemplos de estos muchachos son Jacinto, Erictonio, Pluto (muchacho considerado por Hesíodo (*Teogonía*, 969-974) hijo de Deméter) y Dioniso.

¹⁶ Cf. nota 1

¹⁷ Cf. nota 15

Si aceptamos la propuesta de Dietrich, también podemos incluir dentro de esta lista, teniendo en cuenta el mito presentado más arriba, a Zeus, el dios de procedencia indoeuropea cuyo culto estaba en disonancia con los cultos indígenas. En opinión de Dietrich, el rastro de este antiguo choque entre los cultos indígenas y los indoeuropeos lo encontramos en dicho mito, en la figura del Zeus nacido en Creta, destinado a morir y nacer cada año, un Zeus completamente distinto al dios de procedencia indoeuropea. En él participan Gaya, una ninfa o un animal y los Curetes, a los cuales Nilsson considera divinidades de la fertilidad.

Si bien no tenemos en las fuentes arcaicas ni clásicas referencias a la muerte del dios, encontramos este elemento en fuentes tardías como Calímaco (*Himno a Zeus*, 4-9). Antonino Liberal, autor ya de nuestra era, transmite una primitiva versión del mito en la que se considera que Zeus nacía y moría de nuevo cada año (*Metamorfosis*, 19,1).

Según Dietrich, la figura de Zeus *Velcanos* (*Γελχάνος)¹⁸, divinidad que tenía dedicado un templo en Hagia Triada, muy probablemente deba ser identificado con el Zeus nacido en Creta. En opinión del estudioso, lo tendríamos representado en monedas (procedentes de la cercana Festo) como un águila y celebrando el *hieròs gámos* con una diosa. Esta epifanía de un dios en forma de ave nos recuerda inevitablemente a los episodios en que Zeus se gana el amor de Hera en Argos como un cuco y en que engaña a Leda metamorfoseado en cisne. Cook, por su parte, considera que la diosa representada en estas monedas, de una fecha posterior al 430 a. C., es Europa (Cook, 1964, vol. 1, pp. 527-529, figs. 397 y 398)¹⁹.

Así pues, son dos los problemas que encontramos en el estudio de esta figura. Por un lado, las fuentes en que se nos habla del nacimiento y muerte cíclicos del dios son tardías. Por otro, las pruebas arqueológicas a nuestra disposición no se ven respaldadas por la mitología que se nos conserva en las fuentes literarias. Por tanto, Dietrich considera que la mitología a nuestro alcance no permite profundizar más en el conocimiento de la historia del Zeus de Creta. El estudioso señala que Zeus es en la mitología griega hijo de Rea, que difícilmente puede ponerse en paralelo con la Diosa Madre oriental²⁰. Además, no se nos dice que esta tenga un compañero aparte de su marido Crono. En el mito Zeus está al cuidado de la Madre Tierra, Gaya, pero el

¹⁸ Las fuentes antiguas son epigráficas, con la excepción de Hesiquio (Γελχάνος). Para profundizar en las inscripciones relacionadas, *vid.* Halbherr y Guarducci, 1935, vol. 1, pp. 270-274. Para saber más sobre esta figura, las fuentes y las teorías relativas a ella (no todas coincidentes con la de Dietrich), *vid.* Ackermann y Gisler, 1981, vol. 8, pp. 299-300).

¹⁹ Digna de mención esta monumental obra de Cook, en la que se estudia con todo detalle la figura de Zeus.

²⁰ Con todo, cabe señalar que en época romana Rea se asimila a Cibele, madre de los dioses. *Cf.* nota 15.

nombre de la diosa con la que se habría unido como *Velcanos* nos es desconocido. Con todo, queda claro que son muchas las incógnitas que aún están por resolver y, en opinión de Dietrich, la mitología griega no arroja luz sobre la relación entre Zeus y una Gran Diosa.

Así pues, considero que la propuesta de relacionar al Zeus cretense con la figura del *páredros* de la Diosa Madre defendida por Dietrich, si bien plausible (al fin y al cabo, encontramos huellas de este sustrato religioso en otros elementos del mito griego), carece de pruebas suficientes para ser afirmada con rotundidad.

En el caso de que dicha hipótesis fuera acertada, en las versiones que se nos conservan del nacimiento de Zeus, el dios de tradición egea y oriental estaría mezclado con motivos del folclore y con el de procedencia indoeuropea. Para el autor el mayor misterio estaría en el hecho de que se le diese el nombre de una divinidad indoeuropea importada a una figura tan universal en las creencias del Egeo. Asimismo, otra difícil cuestión quedaría sin resolver: el por qué de la identificación de dos figuras que, al menos a simple vista, parecen muy diferentes.

En conclusión, Dietrich señala que la figura de Zeus en la religión griega sería la imagen de un conflicto entre dos conceptos religiosos. La mitología no habría sido capaz de resolver de una manera satisfactoria estas contradicciones, lo cual haría que ambas figuras, la indoeuropea y la egea, sean hasta cierto punto rastreables en el mito griego. Aun así, inevitablemente se habría producido asimilación en el contacto: Zeus habría absorbido en Creta el culto del paredro y habría acabado formando parte de sus mitos, funciones y ritual. Esto, según el autor, habría dado lugar a una dicotomía entre su vertiente de dios olímpico y sus aspectos ctónicos. Asimismo, la figura egea también sería en los ámbitos del mito y la representación el origen de sus aspectos zoomórficos.

De este modo, en opinión del estudioso, el Zeus nacido en Creta sería, como Jacinto, Erictonio, Dioniso, etc., recuerdo de esta divinidad de la naturaleza.

6. Zeus Χθόνιος

A continuación, vamos a considerar su ya mencionada naturaleza de dios ligado a la tierra. Aunque en principio esta relación con la tierra de un dios celestial pueda parecer contradictoria, existe en la religión griega, y de ella dan prueba diversos epítetos, cultos y episodios míticos ligados a Zeus.

Nilsson (1980) señala que, siendo en origen el trigo el medio de subsistencia principal en Grecia, la lluvia era considerada de gran importancia. Es por esto que Zeus,

como dios de los fenómenos atmosféricos, es la divinidad de la fertilidad del suelo. Formaban parte de su culto ritos relacionados con la agricultura y se lo llama γεωργός, "campesino". Zeus como el dios que da fertilidad a la tierra mediante la lluvia pone de manifiesto su carácter ctónico (χθόνιος). A este respecto, el estudioso también menciona el pasaje de la *Ilíada* en que las plantas crecen en el transcurso del *hieròs gámos* de Zeus y Hera (*Ilíada*, 346-351)²¹. Su relación con la diosa de la agricultura, Deméter también es estrecha, siendo considerado en algunas fuentes el padre de Perséfone. Asimismo, cabe señalar²² que las distintas figuras femeninas que tienen relaciones con el dios en los mitos serían antiguas diosas locales, como por ejemplo Leto (vinculada a las Grandes Diosas Madres de Asia Menor). La unión entre el Cielo y la Tierra que es común a muchos pueblos y está representada en la religión griega fundamentalmente por el par Urano-Gea, también estaría presente en la unión de Zeus con estas diosas, que representarían la Tierra o la fertilidad. El dios indoeuropeo, al llegar a Grecia, se habría sincretizado con dioses de las diferentes localidades, mediante la asimilación de características de estos o el matrimonio con diosas, ninfas y heroínas locales. De todas ellas Hera, la gran diosa de Argos, por el prestigio panhelénico de dicha ciudad, se habría convertido en la esposa definitiva y legítima del dios de procedencia indoeuropea. Pero "En una fase intermedia en la que Zeus es ya el señor supremo, pero el mundo olímpico aún no está formado totalmente, aparece en cada región casado" (Gallardo López, 1995).

Nilsson apunta que la riqueza en términos primitivos consistía en la posesión de trigo para subsistir. Así, el estudioso sugiere que epítetos como Κτήσιος ("el que adquiere") o πλούσιος ("el rico") que se atribuyen a Zeus apuntan a una relación del dios con la tierra. En la antigua Grecia los suministros de trigo se guardaban en cámaras subterráneas o en grandes tinajas enterradas en el suelo. Así, el hecho de que Πλούτων, "el Rico", sea un sobrenombre ritual de Hades, el dios subterráneo por antonomasia, así como el nombre por excelencia de esta divinidad en latín, debe de estar ligado a esta primitiva identificación de la riqueza con los suministros que la tierra daba para la

²¹ Sin embargo, el estudio de Bermejo Barrera (1988) sobre Hera y el *hieròs gámos* sugiere acertadamente que esta unión entre los dos dioses no guarda relación con la fertilidad vegetal, animal o humana. Así, a partir de los valores simbólicos de la nube dorada que cubre a los dioses y las flores que surgen durante la unión (lotos, azafranes y jacintos), el estudioso afirma lo siguiente:

Podemos pues concluir afirmando que no hay en Homero no sólo indicación alguna del *hieròs gámos*, sino tampoco del carácter fecundo o institucional de Hera como esposa, estando, más bien, acentuado en la *Ilíada* su papel de compañera sexual legítima de Zeus (Bermejo Barrera, 1988, p. 11).

²² Siguiendo a López Eire y Velasco López, 2012, p. 114 ss.; y a Gallardo López, 1995, p. 59 ss.

supervivencia de los hombres. La idea del suelo como lugar que recoge tanto las semillas como a las personas que han muerto, así como el paralelismo que se establece entre el nacimiento y muerte de las plantas, y la vida humana pueden ponerse en relación con la figura de Hades y con las creencias ligadas a la diosa Deméter. Su hija Perséfone, que, tras ser secuestrada por Hades, estaba obligada a pasar un tercio del año en el inframundo y los otros dos tercios con su madre, la diosa de la agricultura, representa la semilla, el ciclo de la vegetación.

Interesante resulta dejar espacio a algunas consideraciones sobre la relación entre los dos hermanos. La etimología del nombre de Hades ha dado lugar a diversas teorías, ninguna de las cuales ha llegado a un resultado totalmente convincente. Hay dos interpretaciones que han gozado de una mayor relevancia²³. La primera de ellas, cuyo éxito se remonta a la Antigüedad, considera la alfa inicial del nombre una alfa privativa que estaría unida a la raíz de "ver". Por otra parte, Thieme interpreta dicha alfa como comitativa, es decir, procedente del elemento **sm* que tenemos en el numeral griego εἴς, μῖα, ἔν. Esto pondría a Hades y al homónimo reino de los muertos, el Hades, en relación con la idea de "reunir". Puhvel (1970) está de acuerdo con esta segunda posibilidad, considerando que el nombre del dios significa simplemente "unificador" (**Sm-wid-* > **Haidās* > *Hades*), y que por ello su etimología no denota demasiada antigüedad. Siguiendo con Puhvel, este destaca que una forma de referirse a él era Zeus Καταχθόνιος, Zeus Subterráneo (*Ilíada* 9, 457). Ya nos hemos referido al contraste presente en la figura de Zeus entre el elemento olímpico y el ctónico. Según el estudioso, es posible considerar que Hades sea fruto de dicha dicotomía, que pudo haber dado lugar al desdoblamiento en una figura más claramente relacionada con el mundo subterráneo. López Eire y Velasco López (2012), por su parte, nos invitan a preguntarnos si tras esta denominación se oculta una manera de indicar que Hades posee la soberanía suprema del inframundo en la misma medida que su hermano la de los cielos, así como un antiguo antagonismo. Así pues, aunque son varios los elementos que permiten trazar relaciones entre el dios del reino de los muertos y el de los cielos, es una tarea compleja hallar de dónde parten concretamente dichas concomitancias.

Expuesto todo esto, surge una cuestión cuya respuesta está lejos de ser simple: ¿de dónde procede, en conclusión, este carácter ctónico? Tras el estudio de los elementos tanto indoeuropeos como orientales que se encuentran tras la figura de Zeus, podría resultar osado considerar que esta relación del dios con la tierra proceda de un

²³ Recogidas en López Eire y Velasco López, 2012

solo lugar. Es evidente que en esa religión egea que presenta las hipótesis de Dietrich (§ 5) el elemento ctónico y relacionado con la naturaleza juega un papel de gran importancia. En el caso de que sus teorías apuntasen en la dirección correcta, sería muy probable que la relación del olímpico con la tierra deba mucho a la figura del *páredros* de la Diosa Madre, al "Zeus nacido en Creta". No obstante, también cabe señalar la relación que probablemente existiese entre el Cielo y la Tierra, prácticamente como elementos primigenios, en las creencias indoeuropeas. **Dyeus* fertilizaría la tierra mediante su semilla, la lluvia (West, 2007).

En cualquier caso, las dificultades que presenta tal cuestión son manifiestas. Aún queda mucho camino por recorrer en el estudio pormenorizado de esta dimensión de Zeus, que, más que una figura propiamente ctónica, sería una divinidad masculina relacionada con la tierra y las diosas ligadas a ella.

7. Zeus en relación a la vida humana

Vamos a abordar en último lugar la vertiente social del dios. La desarrollaremos siguiendo las observaciones del profesor Nilsson en su obra *A history of Greek religion* (1980) al respecto.

7. 1. El Zeus de la casa y de la ciudad

Según el estudioso, Zeus habría sido originariamente la serpiente guardiana de la casa y en esta forma sigue representándose bien entrada la Época Clásica. Explica que originalmente la casa griega se situaba en un patio rodeado por un cercado. En el patio estaba el altar en el que se llevaban a cabo los sacrificios de la casa, que estaba dedicado a Zeus Ἐρκείος (ἔρκος, "cercado"). A menudo se hace referencia a este altar en Homero (por ej., *Odisea*, 22, 332-337) y en los mitos, lo que nos lleva a suponer que existiera uno en cada casa. Sin embargo, a medida que las casas se fueron apretando cada vez más en las ciudades, los patios se contrajeron y las condiciones de vida cambiaron. Esto hace que este altar aparezca mencionado con menor frecuencia en épocas más tardías. En otro de sus escritos, *Greek folk religion* (1961), Nilsson considera que la explicación de esta faceta de Zeus como protector de la casa es evidente si consideramos su epíteto "padre", que se remonta a sus orígenes indoeuropeos (§ 2.2). El epíteto lo designaría como *pater familias*, lo cual encajaría con las condiciones sociales patriarcales de los indoeuropeos.

Siguiendo con *A history of Greek religion* (1980), Zeus aparece en ocasiones como el dios de las relaciones de sangre: según Nilsson, la sociedad griega se basaba en

el patriarcado y en la idea de consanguineidad, lo cual se expresa también en el culto, otro de los pilares fundamentales de la sociedad. Además, para el autor no es de extrañar que el dios de la casa y la familia pasase también a ser el dios de la *gens*, la familia entendida en sentido amplio. Sin embargo, la figura de Zeus y otras grandes divinidades como patrones del parentesco son un desarrollo tardío impulsado por la tendencia a la universalización de divinidades. Así, en un primer momento cada *gens* habría tenido su propia divinidad que sería, en muchos casos, una local. El culto era propiedad de la familia, por lo cual originariamente los cultos griegos eran en gran medida hereditarios. Tampoco podemos dejar sin mencionar el culto a los antepasados, de gran relevancia.

En tanto que la sociedad tenía sus bases en la familia, íntimamente ligada al culto, del mismo modo que la familia procedía de un antepasado común y veneraban a un héroe como el origen en última instancia de este, así se crearon ancestros para el Estado en su conjunto. Cada ciudad tenía su epónimo. Al fin y al cabo, en la Antigüedad estaba ampliamente extendida la idea de que una comunidad estaba compuesta por personas unidas por lazos de sangre. Aunque esta relación resultara a menudo ficticia, los cultos de la sociedad tenían como modelo los familiares.

Para Nilsson, la preeminencia de Zeus como dios del Estado es innegable. Así, defiende el erudito, en la monarquía patriarcal de los primeros tiempos de Grecia Zeus era el protector del rey y el guardián del orden social. Esto lo vemos reflejado en los poemas homéricos en la figura de Agamenón, que está bajo la protección de Zeus, así como en Hesíodo, *Teogonía*, 81 ss. ("reyes vástagos de Zeus", "de Zeus descienden los reyes"). No obstante, su importancia no se vio debilitado por la caída de la monarquía, pues Zeus Πολιεύς es el jefe supremo de la ciudad estado. En muchas ciudades aparece junto a Atenea Πολιάς, diosa que en la mitología está establecida como su hija. Ambas divinidades protegen la ciudad y su libertad, por lo que a Zeus se lo llama σωτήρ, "salvador", y ἔλευθέριος, "libertador". Además, Zeus también contribuye a la supervivencia de la ciudad en el sentido de que, como dios de los fenómenos atmosféricos, está relacionado con el crecimiento de las cosechas (§ 6).

7. 2. El Zeus de las relaciones sociales

La figura de Zeus también tiene gran peso en lo relativo a las relaciones sociales, como ya hemos anticipado en el caso de los vínculos familiares.

Si seguimos valiéndonos del hilo argumental de Nilsson, el estudioso aborda este punto afirmando que la vida social en épocas tempranas dependía de leyes no

escritas de las que también dependían las relaciones entre pueblos. A este respecto, Zeus era considerado el protector de los fugitivos suplicantes que pedían compasión y refugio. A este aspecto de su figura corresponden los epítetos *ικέτας* ("suplicante") y *φύξιος* ("que pone en fuga"). Su epíteto *ξένιος* ("de la hospitalidad") nos remite a su valor de protector de los extranjeros, que no tenían derechos legales pero sí una protección consagrada por la religión. En Atenas los extranjeros, los *μέτοικοι*, dado su gran número, tenían su propio Zeus, el Zeus *μετοίκιος*. Nilsson señala que en origen uno de los motivos más comunes por los que una persona dejaba a su gente era el asesinato. El asesino debía purificarse antes de relacionarse con otras personas. La purificación estaba a cargo del dios Apolo, pero, según el estudioso, hay pistas que nos conducen a considerar que originariamente Zeus, como dios protector de los fugitivos, fuese el encargado de purgar a los asesinos de su culpa. En este sentido se llama a Zeus *καθάρσιος* ("purificador"), como tenemos atestiguado en un altar de Olimpia.

Aparte de estas funciones procedentes del propio carácter y necesidades de la sociedad primitiva, Zeus adquirió otras funciones con el desarrollo de la moralidad y los valores éticos. Las necesidades de la vida social habrían causado que los dioses de los elementos naturales hubiesen tenido que adquirir dichas funciones. El dios se convirtió, en palabras de Nilsson, en una expresión de la conciencia moral. Reflejo de esta característica de la divinidad es el hecho de que a menudo se lo represente con *Δίκη*, la Justicia divinizada, a su lado. De hecho, la tradición mítica la consideró hija del dios de dioses (*Teogonía*, 901 ss.). A este respecto, tengamos en cuenta la relación que establece West (2007) entre Zeus como garante de la justicia y la vertiente celestial del dios (§ 2. 1). Por último, en relación a la balanza como uno de los elementos que ponen de relieve este carácter del dios, es destacable la siguiente consideración de West: "The whole notion of assessing things by weighing them in a balance is rooted in ancient Near Eastern mercantilism" (West, 1997, p. 393).

Así, hasta aquí llega nuestro acercamiento a los ámbitos y orígenes de Zeus. Sin embargo, cabe señalar que la figura del dios abarca más aspectos que no pueden ser abordados en el presente trabajo por las limitaciones de espacio a las que está sujeto. Para finalizar, vamos a pasar a la conclusión:

8. Conclusión: comentario de *Teogonía*, 453-505

A modo de cierre, vamos a proceder al análisis de un texto concreto, de modo que comprobemos qué aportan las consideraciones expuestas a lo largo del presente trabajo al análisis de la figura de Zeus en las fuentes. El fragmento elegido pertenece a la *Teogonía* de Hesíodo, obra que, junto con los poemas homéricos, tuvo gran peso en la concepción religiosa griega. Abarca del verso 453 al 505 (*vid.* apéndice), sección en la que el poeta desarrolla uno de los episodios pertenecientes al mito de la victoria de Zeus y los Olímpicos sobre Crono y los Titanes. Antes de comenzar, cabe mencionar que no vamos a encontrar en dicho pasaje todas y cada una de las vertientes del dios que acabamos de exponer. Excusa decir que, dadas sus numerosas facetas, resulta difícil encontrar un texto en que aparezcan todas ellas. Hecha esta aclaración, pasemos al análisis del fragmento, que puede ser dividido en cuatro partes:

En la primera (versos 453-467) se enumeran los hijos de Crono y Rea de mayor a menor (Hestia, Hera, Hades, Posidón y Zeus). A este respecto, cabe remitir a las observaciones de Nilsson (1972) (§ 4). El erudito considera que el poder que Zeus va a tener sobre el resto de dioses tras derrocar a Crono se vería respaldado por el derecho del hermano mayor. El considerar a Zeus el hermano menor procedería de un motivo del cuento popular que habría sustituido la situación original. Además, Hesíodo lo presenta como rey por su victoria sobre los Titanes, no por el mero hecho de ser el hermano mayor. Esto encontraría su explicación en que las instituciones monárquicas del mundo divino estaban ya muy alejadas de los modelos sociales de la Grecia en la que vivió el poeta²⁴, en la que la monarquía estaba en declive. La segunda mitad del siglo VIII a. C. fue una época de cambio, caracterizada por el desarrollo económico, la fundación de colonias, las guerras, etc. Todo ello hacía que se requiriesen líderes, teniendo al mismo tiempo el pueblo una participación cada vez mayor en el ejército. Como consecuencia, el pueblo empieza a tomar conciencia de su subordinación a un jefe, lo cual hace que le exija ciertas condiciones como tal. Así, "Ya no es suficiente el derecho ancestral de herencia, sino que el rey debe estar revestido de unas cualidades personales que le hagan aceptable a toda la población" (Hesíodo, 1978, p. 23). De este modo, aumenta progresivamente el poder de los nobles: "Desde principios del siglo VIII a. C. encontramos los estados griegos gobernados por una de las principales familias aristocráticas" (Hesíodo, 1978, p. 23).

²⁴ Para una información detallada sobre los problemas que presenta la cronología del autor y las diversas teorías al respecto, *vid.* Hesíodo, 1978, pp. 11-16.

Dignos de comentario son los epítetos que se aplican a Zeus. El adjetivo μητιόεντα, "prudente", y la expresión τοῦ καὶ ὑπὸ βροντῆς πελεμίζεται εὐρεῖα χθών, "por cuyo trueno también tiembla la ancha tierra" tratan de reflejar los dos soportes del poder del dios. El primero hace referencia a su buen juicio, mientras que la segunda refleja su poder, símbolo del cual es el trueno (su obtención es desarrollada al final del pasaje). La aguda inteligencia del dios es el elemento que lo diferencia de sus predecesores. Ellos son derrocados por sus descendientes. Sin embargo, Zeus rompe esta cadena²⁵: al enterarse de que va a ser destronado por el hijo que va a tener con *Metis* (la Inteligencia²⁶), se traga a esta²⁷. Al tragarse a la más sabia de los dioses, el poder de Zeus ya no se apoya solo en la fuerza bruta, como el de sus antecesores, sino también en la inteligencia: "Zeus se la tragó antes para que la diosa le avisara siempre de lo bueno y lo malo" (*Teogonía*, 889-900, trad. 1978). Por otra parte, el archiconocido epíteto θεῶν πατέρ' ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν, "padre de dioses y hombres", se relaciona con el hecho de que Zeus tiene en la mitología griega una interminable lista de amantes, tanto mortales como divinas. Esto lo convertía en la cabeza de muchas genealogías. Según Nilsson (1997), dicho epíteto encontraría sus raíces en Oriente. En opinión del estudioso, la idea de que el propio Zeus sea el padre de los hombres puede ponerse en paralelo con tradiciones orientales. Hace referencia a Burkert, quien señala que en las creencias acadias y hebreas la creación de la humanidad por un dios y la responsabilidad de dicho dios hacia su creación constituyen un tópico. El mito griego habría remplazado la idea de la "creación" divina por la del "engendramiento", más familiar a la creencia helena. A este respecto, es destacable la ausencia de los Olímpicos en el mito de la creación griego, siendo otras entidades anteriores a estos las que en él intervienen (*Teogonía*, 116 ss.).

A continuación, Hesíodo narra cómo Crono se tragaba a sus hijos según iban naciendo, pues Gea y Urano le habían vaticinado que sería vencido por su propio vástago. Zeus aparece aquí acompañado del adjetivo μέγας (Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς). Ya hemos referido (§ 2.1) que es un rasgo común de los dioses que provendrían del

²⁵ Constatamos en esta larga narración del mito de la sucesión de dioses soberanos un mecanismo típico de los cuentos populares o *folk-tales*: basta que un protagonista supere el problema una vez para que se rompa el maleficio para siempre y de una vez por todas. Efectivamente, Zeus, tras el nacimiento de Atenea, no tendrá que preocuparse ya nunca más por salvaguardar su reino de las maquinaciones de un sucesor (...) (López Eire y Velasco López, 2012, p. 106).

²⁶ Cabe señalar que *Metis* no es una diosa olímpica, es una personificación. Por tanto, ya en una fuente tan antigua como Hesíodo encontramos a divinidades que responden a la personificación de ideas.

²⁷ Pues estaba decretado que nacieran de ella hijos muy prudentes: primero, la doncella de ojos glaucos Tritogenia que iguala a su padre en coraje y sabia decisión; y luego, era de esperar que naciera un hijo rey de dioses y hombres con arrogante corazón. Pero Zeus se la tragó antes para que la diosa le avisara siempre de lo bueno y lo malo (*Teogonía*, 886 ss., trad. 1978).

hipotético dios del cielo indoeuropeo **Dyeus* el ir acompañados de adjetivos que significan "grande". Este rasgo se explicaría por ser la vastedad una de las características propias del cielo (West, 2007).

Por último, el poeta hace mención del sufrimiento que el comportamiento de su esposo acarreaba en Rea (Ῥέην δ' ἔχε πένθος ἄλαστον), lo cual abre la segunda parte (versos 468-491). En ella se desarrolla cómo Rea pidió ayuda a Gea y Urano para salvar al hijo que iba a concebir. Enterada de la profecía, lo condujo a Licto, en Creta, ocultándolo en una cueva del monte Egeo. Por otro lado, le dio a Crono una piedra que este devoró creyendo que era su vástago. Así pues, como ya se ha señalado (§ 5), Hesíodo, primera fuente conservada de este mito, sitúa el nacimiento del dios en Creta.

En los últimos versos se vuelve a hacer hincapié en el futuro derrocamiento de Crono. Esta idea se ve reforzada por la abundancia de términos pertenecientes al campo semántico de la realeza (ἄνακτι, βασιλῆι, τιμῆς, ἀνάξειν), así como referentes al poder de Zeus (ἀνίκητος καὶ ἀκηδῆς, βίη) que aparecen en esta parte. Ya hemos referido (*vid. supra*) que la victoria de Zeus sobre Crono y los Titanes marca el fin de las violentas sucesiones dinásticas que caracterizan el desarrollo de la teogonía helena (Crono destronó a su padre Urano y este, a su vez, fue derrocado por su hijo Zeus). Como ya se indicado²⁸, dicha concepción teogónica tiene sus orígenes en Oriente, donde encontramos múltiples mitos paralelos. La citada sucesión refleja el paso del caos al orden: el triunfo de Zeus y sus hermanos representa la victoria del nuevo orden sobre los poderes primigenios reflejados por los Titanes. "En el estadio de pensamiento griego que representa Zeus los dioses carecen ya de valor cósmico" (Gallardo López, 1995). Asimismo, el hecho de que el dios no tenga que enfrentarse ya al peligro de un descendiente que le arrebatase su poder se debe a su inteligencia, elemento que lo distingue de sus predecesores (*vid. supra*). Y esta inteligencia es, al fin y al cabo, reflejo del mundo ordenado representado por los Olímpicos.

Así, en la tercera parte (versos 492-500) Zeus, tras crecer, consigue que Crono vomite a sus hermanos junto con la piedra que se tragó engañado. Cabe señalar en esta sección que Hesíodo apenas aporta datos sobre la infancia del dios; se limita a tratar su nacimiento. Es en fuentes más tardías como Diodoro Sículo, Calímaco, Estrabón u Ovidio donde encontramos más detalles (son mencionados Amaltea, los Curetes, etc.) (§ 5). Es precisamente en este episodio del mito, el de la infancia del dios, vinculada a

²⁸ Cf. nota 10.

Creta, donde Dietrich y otros estudiosos señalan la presencia de un elemento de sustrato de raíz oriental.

Por otro lado, el poeta le dedica tres versos (497-500) a la piedra con la que Rea habría engañado a Crono y que Zeus habría colocado en Pitia tras haber sido vomitada. En efecto, el ὀμφαλός situado en Delfos era considerado por los griegos, además del centro del mundo, la piedra que aparece en este mito.

Por último, del verso 501 al 505 se puede delimitar una cuarta parte, centrada en el carácter de Zeus como dios del trueno (§ 2.2). En ella se cuenta que el dios liberó a los Cíclopes, encadenados por Crono. Eran poderosas criaturas de un solo ojo, fruto de la unión entre Gea y Urano (*Teogonía*, 139-146). Ellos le entregaron en agradecimiento el trueno, el rayo y el relámpago, las armas por excelencia del dios. West (2007) señala que sus nombres, Brontes, Estéropes y Arges, representan el trueno (βροντή), el relámpago (στεροπή) y el rayo brillante (ἀργής κεραυνός). Asimismo, refiere que estos hermanos reflejarían un análisis de la fulminación del dios en tres aspectos: "the thunder is what you hear, the lightning is what you see, and the thunderbolt is what hits you" (West, 2007, p. 248). Estas armas que Zeus recibe de los Cíclopes son fundamentales para su victoria sobre los Titanes²⁹. El pasaje concluye afirmando que Zeus, confiado en ellas, reina sobre mortales e inmortales (τοῖς πίσυνος θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσει). En efecto, valiéndose de dichas herramientas en batalla, el dios consigue mantener su poder frente a fuerzas que se rebelan en episodios tan ilustres como la *Tifonomaquia* (§ 2.2).

Por tanto, el hecho de que Hesíodo dedique espacio a hablar de las armas de Zeus y de cómo las obtuvo vuelve a redundar en la idea del inmenso poder del dios de dioses. Haciendo hincapié en esta idea, que vertebra todo el pasaje, el poeta pretende mostrar las razones por las que Zeus es el dios supremo. Para comprender su concepción del dios, es importante tratar de extraer de sus obras la propia opinión que el poeta tenía del mundo en el que vivía. Tras el examen de sus escritos, Pérez Jiménez y Martínez Díez llegan a la conclusión de que "Hesíodo acepta el status político de su época, el gobierno de los aristócratas, y no se irrita contra los "reyes" en cuanto tales (...) sino contra el comportamiento injusto de aquellos" (Hesíodo, 1978, p. 26). Así, frente a la violencia y tiranía de Urano y Crono, Zeus encarna los valores del orden y la justicia (§ 7. 2), lo cual hace que su soberanía sea eterna (Hesíodo, 1978, p. 66).

²⁹ La batalla contra estos, denominada *Titanomaquia*, es narrada con detalle por Hesíodo en los versos 617 y siguientes.

BIBLIOGRAFÍA

- Ackermann, C. y Gisler, J. R. (Eds.) (1981). *Lexicon iconographicum mythologiae classicae (LIMC)*. (9 vols.). Zúrich: Artemis.
- Bermejo Barrera, J. C. (1988). Zeus, Hera y el matrimonio sagrado. *Polis, 1*, pp. 7-24.
- Calímaco (1980). *Himnos, epigramas y fragmentos* (Cuenca y Prado, L. A. y Brioso Sánchez M., trads.). Madrid: Gredos.
- Cancik, H., y Schneider, H. (Eds.) (2002). *Brill's new pauly: Encyclopaedia of the ancient world*. (22 vols.). Leiden: Brill.
- Chadwick (1977). *El mundo micénico*. Madrid: Alianza.
- Chantraine, P. (1999). *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque: Histoire des mots* (2ª ed.). París: Klincksieck.
- Cook, A. B. (1964). *Zeus: a study in ancient religion* (vol. 1). Nueva York: Biblo and Tannen.
- Dietrich, B. C. (1974). *The origins of Greek religion*. Berlín: De Gruyter.
- Gallardo López, M. D. (1995). *Manual de mitología clásica*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- García Teijeiro, M. (2000). Luciano XLII, 7 y las culebras que maman. En Rodríguez Adrados, F. y Martínez Díez, A. (Eds.), *IX congreso español de estudios clásicos* (pp. 157-161) (vol. 4). Madrid: Ediciones Clásicas.

- Grimal, P. (1981). *Diccionario de mitología griega y romana* (6ª ed.). Barcelona: Paidós.
- Halbherr, F. y Guarducci, M. (1935). *Inscriptiones Creticae opera et consilio Friderici Halbherr collectae* (vol. 1). Roma: La Libreria dello Stato.
- Heráclito y Antonino Liberal (1989). *Alegorías de Homero; Metamorfosis* (Ozaeta Gálvez, M. A., trad.). Madrid: Gredos.
- Hesíodo (1978). *Obras y fragmentos* (Pérez Jiménez, A. y Martínez Díez A., trads.). Madrid: Gredos.
- Hesíodo (2014). *Obras* (Fernández Delgado, J. A., ed.). Madrid: Alma Mater.
- Homero (1991). *Ilíada* (Crespo Güemes, E., trad.). Madrid: Gredos.
- Jameson, M. H. (1979, julio). *The Origins of Greek Religion* by B. C. Dietrich; *Götterkult* by Emily Townsend Vermeule, Maria, Hans-Günter Buchholz. *Classical Philology*. Recuperado de https://www.jstor.org/stable/269165?seq=1#page_scan_tab_contents (04-07-2016).
- Lane Fox, R. (2009). *Los héroes viajeros*. Madrid: Crítica.
- López Eire, A. y Velasco López, M. H. (2012). *La mitología griega: lenguaje de hombres y dioses*. Madrid: Arco Libros.
- Mallory, J. P. y Adams, D. Q. (1997). *Encyclopedia of Indo-European culture*. Londres: Fitzroy Dearborn.

Nilsson, M. P. (1961). *Greek folk religion* (2^a ed.). Nueva York: Columbia University Press.

Nilsson, M. P. (1980). *A history of Greek religion*. Westport, Connecticut: Greenwood Press.

Nilsson, M. P. (1972). *The Mycenaean origin of Greek mythology* (2^a ed.). Berkeley: University of California Press.

Puhvel, J. (1987). *Comparative mythology*. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press.

Ruipérez Sánchez, M. y Melena Jiménez, J. L. (1990). *Los griegos micénicos*. Madrid: Historia 16.

Vermeule, E. (1996). *Grecia en la edad del bronce* (2^a ed.). México: Fondo de Cultura Económica.

Watkins, C. (1995). *How to kill a dragon: aspects of Indo-European poetics*. New York: Oxford University Press.

West, M. L. (1997). *The east face of Helicon: west Asiatic elements in Greek poetry and myth*. New York: Clarendon Press.

West, M. L. (2007). *Indo-European poetry and myth*. Oxford: Oxford University Press.

APÉNDICE

Fragmento de la *Teogonía* para el comentario (§ 8) (Hesíodo, 2014, pp. 33-35):

ΘΕΟΓΟΝΙΑ

ἔνθα θεὰ καὶ τοῖς παραγίνεται ἡδ' ὀνίνησιν·
 νικήσας δὲ βίη καὶ κάρτει καλὸν ἄεθλον
 ῥεῖα φέρει χαίρων τε, τοκεῦσι δὲ κῦδος ὀπάζει·
 ἔσθλη δ' ἱππῆεσσι παρεστάμεν οἷς κ' ἐθέλησιν,
 καὶ τοῖς οἱ γλαυκὴν δυσπέμφελον ἐργάζονται 440
 εὐχονται δ' Ἐκάτη καὶ ἔρικτύπῳ Ἐννοσιγαίῳ,
 ῥηιδίως ἄγρην κυδρὴ θεὸς ὠπάσσε πολλήν,
 ῥεῖα δ' ἀφείλετο φαινομένην, ἐθέλουσά γε θυμῷ·
 ἔσθλη δ' ἐν σταθμοῖσι σὺν Ἑρμῇ ληΐδ' ἀέξειν·
 βουκολίας δ' ἀγέλας τε καὶ αἰπόλια πλατέ' αἰγῶν 445
 ποιίμνας τ' εἰροπόκων οἴων, θυμῷ γ' ἐθέλουσα,
 ἐξ ὀλίγων βριάει κάκ πολλῶν μείονα θῆκεν.
 οὕτω τοι καὶ μουνογενῆς ἐκ μητρὸς ἐοῦσα
 πᾶσι μετ' ἀθανάτοισι τετίμηται γεράεσσι.
 θῆκε δέ μιν Κρονίδης κουροτρόφον, οἱ μετ' ἐκείνην 450
 ὀφθαλμοῖσιν ἴδοντο φάος πολυδερκέος Ἡοῦς.
 οὕτως ἐξ ἀρχῆς κουροτρόφος, αἰδέ τε τιμαί.

Ρεῖη δὲ δμηθεῖσα Κρόνῳ τέκε φαίδιμα τέκνα,
 Ἴστίην Δήμητρα καὶ Ἥρην χρυσοπέδιλον,
 ἴφθιμόν τ' Αἴδην, δς ὑπὸ χθονὶ δώματα ναίει 455
 νηλεὲς ἦτορ ἔχων, καὶ ἔρικτυπον Ἐννοσίγαιον
 Ζῆνά τε μητιόεντα, θεῶν πατέρ' ἡδὲ καὶ ἀνδρῶν,
 τοῦ καὶ ὑπὸ βροντῆς πελεμίζεται εὐρεῖα χθῶν.

Καὶ τοὺς μὲν κατέπινε μέγας Κρόνος, ὡς τις ἕκαστος
 νηδύος ἐξ ἱερῆς μητρὸς πρὸς γούναθ' ἴκοιτο, 460
 τὰ φρονέων ἵνα μὴ τις ἀγαυῶν Οὐρανιῶνων
 ἄλλος ἐν ἀθανάτοισιν ἔχοι βασιληίδα τιμήν.

436 et Π_{25} : exp. Ruhnken • τοῖς Π_{25} : τοῖς Q : τοῖσι *abkS* • 437 δὲ : τε *a* • κράτει
 Π_{25} • 438 δὲ Π_{25} *akS* : τε *bQ* • 439 ante 435 transp. Aly (et West) • 442 ῥη]ιδ[ίω]ς
 Π_{25} (ut vid.) *b* : ῥ. δ' *akS* • 445 δ' ἀγέλας Rzach : τ' ἀγέλας *o* ([τ']ἀγ. Peppmüller,
 Solmsen) : δὲ βοῶν West • 447 κάκ van Lennep, Schoemann, West : καὶ ἐκ et Solmsen
 • 450-504 adest B • 450-452 susp. Paley, exp. Solmsen • 451 πολυδερκέος *kS*
 (Σ^{sc}) : -δέρκεον *b* : -κέρδεον *a* : -κέρδιον B • 453 δὲ δμηθήσα B (-ῆσα ci. Hermann) :
 δ' ὑποδμηθεῖσα *abk*, S (hic post ῥεῖα) • 454 Ἴστίην *v* : ἐστὶν ἦν καὶ Amm. *Diff.* s.v.
 βωμός al. (καὶ restit. Jacoby) • δήμητρα *aBS* Et^M : -αν *bk* Amm. Eust. in *Hom.* p. 1564.33
 • χρυσοπέφανον B • 458 πελεμίζεται Π_{25} S^{sc}Δ : -το *b* : πολεμίζεται *akBS*^{sc} • 459
 μέγας κρόνος, Π_{25} BS : κρ. μέγ. *Abk* • ὥστις B : ὄστις *abkS*

TEOGONÍA

donde la diosa también los asiste y ayuda,
y el que vence con su fuerza y poder, fácilmente lleva
su hermoso premio con gusto, y procura gloria a sus padres.
Es buena para apoyar a los jinetes que ella quiere,
440 y a aquellos que trabajan en la reluciente alborotada
y rezan a Hécate y al resonante Enosigeo,
fácilmente la gloriosa diosa les procura mucha pesca,
y fácilmente les quita la que ven, si su corazón lo desea.
Es buena para aumentar la grey en los establos, unida a Hermes,
445 y a las manadas de vacas, extensos hatos de cabras
y rebaños de lanosas ovejas, si lo desea en su corazón,
de escasos los acrecienta y de numerosos los merma.
Así, aun siendo unigénita por parte de madre,
es honrada por sus prerrogativas entre todos los inmortales.
450 Y el Cronida la hizo nutricia de los jóvenes que después de ella
vieron con sus ojos la luz de la Aurora de amplia mirada;
así, es nutricia de jóvenes desde el principio, y estos son sus poderes.

Rea, rendida por Crono, dio a luz a hijos ilustres,
a Istia, a Deméter y a Hera de áureas sandalias,
455 al robusto Hades, que subterráneas moradas habita
con su corazón implacable, al resonante Enosigeo
y a Zeus de sabio consejo, padre de dioses y hombres,
por cuyo trueno es sacudida la ancha tierra.

Y el gran Crono devoraba a estos según cada uno
460 llegaba a las rodillas de su madre desde su vientre sagrado,
planeándolo así para que ningún otro de los nobles
Uraniones ostentara el real privilegio entre los inmortales.

πεύθετο γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος
 οὔνεκά οἱ πέπρωτο ἔφ' ὑπὸ παιδί δαμῆναι
 καὶ κρατερῶ περ ἐόντι, Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς. 465
 τῷ ὃ γ' ἄρ' οὐκ ἀλασκοπιῆν ἔχεν, ἀλλὰ δοκεύων
 παῖδας ἐοὺς κατέπινε· Ῥέην δ' ἔχε πένθος ἄλαστον.
 ἀλλ' ὅτε δὴ Δί' ἔμελλε θεῶν πατέρ' ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν
 τέξεσθαι, τότε ἔπειτα φίλους λιτάνευε τοκῆς
 τοὺς αὐτῆς, Γαῖάν τε καὶ Οὐρανὸν ἀστερόεντα, 470
 μῆτιν συμφράσσασθαι, ὅπως λελάθοιτο τεκοῦσα
 παῖδα φίλον, τείσαιτο δ' Ἐρινὺς πατρὸς ἐοῖο
 παίδων οὖς κατέπινε μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης.
 οἱ δὲ θυγατρὶ φίλῃ μάλα μὲν κλύον ἠδ' ἐπίθοντο,
 καὶ οἱ πεφραδέτην ὅσα περ πέπρωτο γενέσθαι 475
 ἀμφὶ Κρόνῳ βασιλῆι καὶ υἱεὶ καρτεροθύμῳ·
 πέμψαν δ' ἐς Λύκτον, Κρήτης ἐς πῖονα δῆμον,
 ὀππότε' ἄρ' ὀπλότατον παίδων ἤμελλε τεκέσθαι,
 Ζῆνα μέγαν· τὸν μὲν οἱ ἐδέξατο Γαῖα πελώρη
 Κρήτη ἐν εὐρείῃ τρεφόμεν ἀτιταλλέμεναί τε. 480
 ἐνθά μιν ἴκτο φέρουσα θοῆν διὰ νύκτα μέλαιναν,
 πρώτην ἐς Λύκτον· κρύψεν δὲ ἐ χειρὶ λαβοῦσα
 ἄντρον ἐν ἠλιβάτῳ, ζαθέης ὑπὸ κεύθεσι γαίης,
 Αἰγαίῳ ἐν ὄρει πεπυκασμένῳ ὑλήεντι.

465 διὸς et Π₂₅Σ : πατρὸς QΣ^ρ • 466 ἄρ' Π₂₅ (ci. Peppmüller) : om. O • ἀλασκ. et Π₂₅ : ἀλλάσκοπιῆν (sic) B : ἀλαδὸς σκοπιῆν Rzach (ex Aristarchi lectione Hom.) • 469 λιτάνευε et Π₂₅ : -ευσε B • 470 et Π₂₅ : exp. Gruppe, Paley, Solmsen • 471 μῆτι[iv] συμ- et Π₂₅ : μῆτιν φρ. L : μῆτιν οἱ φρ. m • 472 ἐριν(ν)ὺς vel -ῦς codd. • 473 exp. Heyne, Paley, Solmsen • (παίδων) θ' et in Π₂₅ defuisse vid. : παίδων θ' Cäsar, Schoemann, Flach, Rzach, Mazon, West (<θ'>) • 478-480 exp. Solmsen (477-84 exp. Goettling; duas recensiones 477, 481-84 et 478-80 dist. Hermann; 481-84 exp. Arth. Meyer, 481-83 Guyet) • 477 λύκτον et Σ : λύκτρον B : δί(κτον) L^ρ • 480 κρήτη ἐν : κρύψεν δ' b • τρεφόμεν S^{cc} • 481 μιν k (ci. Hermann) : μὲν abBS • 482 λύκτρον B • χειρὶ a • 484 Αἰγαίῳ (Σ??) Paley : Αργαίῳ Frobenius

Pues sabía por Gea y Urano estrellado
 que era su destino ser sometido por su propio hijo,
 465 por fuerte que él fuese, por decisión del gran Zeus.
 Por eso él no bajaba la guardia, sino que, vigilante,
 devoraba a sus hijos; y Rea soportaba un dolor insufrible⁴¹.
 Pero cuando iba a dar a luz a Zeus, padre
 de dioses y hombres, entonces rogó a sus propios
 470 padres, a Gea y Urano estrellado,
 que la ayudaran a urdir un plan para dar a luz en secreto
 a su hijo y vengar la Erinis de su padre
 por los hijos que devoraba el gran Crono de mente retorcida.
 Ellos escucharon y obedecieron sin duda a su hija
 475 y le contaron cuánto estaba destinado que ocurriera
 con Crono soberano y su hijo de fuerte espíritu.
 Enviáronla a Licto, el fértil pueblo de Creta,
 cuando iba a dar a luz al más joven de sus hijos,
 al gran Zeus, al cual acogió la monstruosa Gea
 480 para criarlo y cuidarlo en la ancha Creta.
 Allí llegó llevándolo en la veloz noche negra,
 a Licto la primera; y tomándolo en sus manos lo escondió
 en honda cueva, bajo las profundidades de la tierra sagrada,
 en el monte Egeo, poblado y boscoso.

⁴¹ El mito de sucesión en su segunda fase (vv. 453-506) es paralelo a la historia hurrito-hetita de Kumarbi, quien habiendo tragado el semen de su padre Anu (el Cielo) concibió en su interior una criatura, el dios del tiempo, al que, no consiguiendo aniquilarlo con una piedra que tragó, lo acabó por vomitar; y combina este, además de con elementos del folclore, con un mito minoico sobre el nacimiento de un dios de la vegetación en una gruta de las islas (cuya ubicación varía según las versiones), luego sustituido por un Zeus de origen y rasgos distintos a los del hesiódico a juzgar por las referencias histórico-literarias, como el ruidoso acompañamiento del natalicio por la danza de los Curetes, cf. A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, vol. III 1, Cambridge, 1940, pp. 927-938; U. Hölscher, "Anaximander und die Anfänge der Philosophie", II, *Hermes* 81 (1953), pp. 406ss.; M. L. West, *Hesiod: Theogony*, 1966, *comm. ad loc.*: Licto es una de las ciudades cretenses importantes mencionadas en el Catálogo de las Naves homérico (*Il.* II 646ss.) y más o menos próximas había varias grutas que gozaban de culto desde la época minoica, algunas de las cuales puede ser aquella en la que piensa Hesíodo, si bien la cueva que más tarde se identificó con la del nacimiento de Zeus estaba situada en el monte Ida. La supuesta piedra arrojada por Crono fue clavada en Delfos y era mostrada y recibía culto todavía en época de Pausanias (X 24, 6).

τῷ δὲ σπαργανίσασα μέγαν λίθον ἐγγυάλιξεν 485
 Οὐρανίδη μέγ' ἄνακτι, θεῶν προτέρων βασιλῆι.
 τὸν τόθ' ἔλῶν χεیرهσσιν ἐὴν ἐσκάτθετο νηδύν,
 σχέτλιος, οὐδ' ἐνόησε μετὰ φρεσὶν ὡς οἱ ὀπίσσω
 ἀντὶ λίθου ἐὸς υἱὸς ἀνίκητος καὶ ἀκηδῆς
 λείπεθ', ὃ μιν τάχ' ἔμελλε βίη καὶ χερσὶ δαμάσσας 490
 τιμῆς ἐξελάαν, ὃ δ' ἐν ἀθανάτοισιν ἀνάξειν.

Καρπαλίμως δ' ἄρ' ἔπειτα μένος καὶ φαίδιμα γυῖα
 ἠὔξετο τοῖο ἄνακτος· ἐπιπλομένου δ' ἐνιαυτοῦ
 Γαίης ἐννεσίησι πολυφραδέεσσι δολωθεῖς
 ὄν γόνον ἄψ ἀνέηκε μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης 495
 νικηθεὶς τέχνησι βίηφί τε παιδὸς ἐοῖο.
 πρῶτον δ' ἐξήμησε λίθον, πύματον καταπίνων,
 τὸν μὲν Ζεὺς στήριξε κατὰ χθονὸς εὐρυοδείης
 Πυθοῖ ἐν ἡγαθέῃ γυάλοις ὑπο Παρνησοῖο,
 σῆμ' ἔμεν ἐξοπίσω, θαῦμα θνητοῖσι βροτοῖσιν. 500

Λῦσε δὲ πατροκασιγνήτους ὀλοῶν ὑπὸ δεσμῶν,
 Οὐρανίδας, οὓς δῆσε πατὴρ ἀσειφροσύνησιν·
 οἱ οἱ ἀπεμνήσαντο χάριν εὐεργεσιῶων,
 δῶκαν δὲ βροντὴν ἠδ' αἰθαλόεντα κεραυνὸν
 καὶ στεροπὴν· τὸ πρὶν δὲ πελώρη Γαῖα κεκεύθει· 505
 τοῖς πίσυνοσ θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσει.

Κούρην δ' Ἰαπετὸς καλλίσφυρον Ὠκεανίνην
 ἡγάγετο Κλυμένην καὶ ὁμὸν λέχος εἰσανέβαινε.
 ἠ δὲ οἱ Ἄτλαντα κρατερόφρονα γείνατο παῖδα,
 τίκτε δ' ὑπερκύδαντα Μεινοίτιον ἠδὲ Προμηθέα 510
 ποικίλον αἰολόμητιν ἀμαρτίνοόν τ' Ἐπιμηθέα,
 ὃσ κακὸν ἐξ ἀρχῆς γένετ' ἀνδράσιν ἀλφησιτῆσιν·

486 exp. Flach et Paley • προτέρων West : -ω ο : πρότερον Peppmüller • 487 ἐγκάτι(έ)θετο b (Q) • 491 ἐξελάειν S • ἀνάξειν k (ut vid.) m BS : ἀέξειν aL • 493 τοῖο kS : τοῖο (τ'οῖς B) δ' abB • ἐπιπλομένου δ' ἐνιαυτοῦ et Σ : -ων δ' -ῶν aS • 494 exp. Goettling, Wilam., Mazon • χολωθεῖς aL^o • 496 exp. Heyne, Flach, Paley, Rzach, Solmsen (cf. ad 494) • 497 ἐξήμησε abBS : ἐξήμεσσε Hermann, Passow (ex ἐξήμεσε k) • ἡπύματον καταπίνων Solmsen : -πιών dubitanter Goettling, Fick, Mazon • 499 Παρνησοῖο v Apoll. Soph. s.v. γυάλων : Παρνησοῖο Bn K • 501-506 secl. Wolf, Flach, Paley (492-506 Arth. Meyer, Jacoby); post 501 Merkelbach et Solmsen 140 add. • 501 ὑπὸ bk : ἀπό aBS • 503 τίσιν S^{2c} ut vid. • post 504 deficit B

485 Envolvió entre pañales una piedra grande y se la entregó
 al gran soberano Uránida, al rey de los dioses primeros;
 cogiolo él con las manos y la introdujo en su estómago,
 el malvado, sin parar mientes en que, en lugar de la piedra,
 quedaba atrás su hijo invencible y descuidado,
 490 el cual pronto iba a someterle por la fuerza y con sus manos
 y a despojarlo de su honor y reinar él entre los inmortales.
 Rápidamente crecía la fuerza y los ilustres miembros
 del soberano; y, pasado el tiempo,
 engañado por las muy convincentes sugerencias de Gea
 495 echó fuera de nuevo a su prole el gran Crono de mente retorcida
 vencido por las mañas y la fuerza de su hijo.
 Primero vomitó la piedra, lo último que había tragado,
 que Zeus hincó en el suelo de anchos caminos
 en la muy sagrada Pito, bajo las gargantas del Parnaso,
 500 para que sirviera de señal en el futuro y de admiración para los mortales.
 Y liberó a los hermanos de su padre de las funestas cadenas,
 a los Uránidas, a los que el padre encarceló en su desatino;
 guardáronle ellos gratitud por sus beneficios
 y le proporcionaron el trueno, el ardiente rayo
 505 y el relámpago, que anteriormente escondía la monstruosa Gea;
 confiado en ellos reina sobre los mortales y los inmortales.

Llevoase Jápeto a la joven Oceánide
 de hermosos tobillos, a Clímene, y se metió con ella en el lecho.
 Dióle esta un hijo, Atlas, de espíritu fuerte
 510 y dio a luz al muy famoso Menecio, al artero
 Prometeo⁴² rico en ardides y a Epimeteo de mente extraviada,
 que desde el principio fue un mal para los emprendedores hombres,

⁴² El relato de la descendencia del último Titán es retardado hasta este punto en parte porque necesitaba de la existencia de Zeus, al cual son rebeldes tres de los cuatro descendientes y el cuarto insensato culpable, además de objeto de castigo del dios como los otros, y en parte por el particular desarrollo digresivo del mito de Prometeo, el cual contiene un triple *aition* en forma de sucesivos castigos de Zeus a ofensas de Prometeo, a saber: por qué en los sacrificios, a los dioses se consagra la grasa y los huesos de la víctima mientras que los fieles comen la carne (primer engaño a Zeus de