

Briáreo-Egeón: notas a *Iliada* I 401-406*

Joan Pagès Cebrián

Universidad Autónoma de Barcelona
Joan.Pages.Cebrian@uab.cat

Briareus-Aigaion: notes to *Iliad* I 401-406

En el primer canto de la *Iliada* (vv. 401-406) Homero hace una breve referencia al gigante Egeón, a quien los dioses llaman Briáreo. La identificación entre este personaje y el centímano Briáreo, hijo de Crono y Rea en la genealogía hesiódica, suscita algunos interrogantes. Un análisis detenido de las fuentes y algunos paralelos de la épica hitita sugieren la existencia de un mito antiguo de ascendencia anatolia vinculado a Egeón. El personaje fue posteriormente suplantado por Briáreo, el centímano hesiódico, en la épica panhelénica, hecho que provocó la marginación y posterior olvido de la leyenda antigua de Egeón.

Palabras clave: Egeón; Briáreo; mitología; mitografía; mitos anatolios; *Iliada*; escolios a la *Iliada*.

In the first book of the *Iliad* (vv. 401-406) Homer refers briefly to Aigaion the giant, whom the gods call Briareus. The identification of this character and the hundredhanded Briareus, son of Rhea and Cronos according to Hesiod's genealogy, raises some questions. A careful analysis of the sources and some parallel cases in Hittite epics suggest the existence of an ancient myth with an Anatolian origin related to Aigaion. This character was later supplanted by Briareus, the hesiodic hundredhanded, in Panhellenic epics. This fact gave rise to further marginalization and neglect of the ancient legend about Aigaion.

Keywords: Aigaion; Briareus; Mythology; Mythography; Anatolian Myth; *Iliad*; Scholia to the *Iliad*.

Según el comentarista Heráclito, autor de las *Quaestiones Homericae*¹, Homero debería ser expulsado, ya no sólo de la república de Platón, sino de la

* Estudio realizado en el marco de los proyectos financiados 2009SGR1030 (Departament d'Universitats, Recerca i Societat de la Informació, Generalitat de Catalunya) y FFI2010-16301 (Ministerio de Ciencia e Innovación). Parte del trabajo se llevó a cabo en la Universidad de Brown (RI, Estados Unidos), durante una estancia de investigación financiada con una beca concedida por el Consortium for the Advanced Studies in Barcelona entre los meses de junio y agosto de 2010.

¹ XXI 2, 6: 'Εν τούτοις τοῖς στίχοις ἄξιός ἐστιν Ὅμηρος οὐκ ἐκ μιᾶς τῆς Πλάτωνος ἐλαύνεσθαι πολιτείας, ἀλλ' ὑπὲρ Ἡρακλέους φασὶν ἐσχάτας στήλας καὶ τὴν ἄβατον Ὠκεανὸν θάλατταν, «Por estos versos Homero es merecedor de ser expulsado no solo de una (*sic*) de las repúblicas de Platón sino más allá de donde dicen que se hallan las remotas columnas de Hércules y las intransitables aguas del Océano».

ecúmene entera, más allá de las columnas de Hércules, sólo por los versos 401-406 del canto primero de la *Iliada*. A los ojos de un crítico racionalista como Heráclito el pasaje carece de la coherencia propia de un gran poeta. Semejante sensación provoca en el lector moderno. En estos versos Homero se refiere brevemente a un episodio conocido del anecdotario olímpico: Hera, Posidón y Atenea intentaron en cierta ocasión conspirar contra Zeus y atarlo para usurparle el poder². Pero Tetis, para atemorizarlos, excarceló al centímano Briáreo, a quien los hombres llaman Egeón. El monstruo se sentó al lado de Zeus, exultante, y los conspiradores desistieron de su propósito. Facilitamos la transcripción del pasaje citado y la traducción de Crespo 1991:

ἀλλὰ σὺ τὸν γ' ἐλθοῦσα θεὰ ὑπελύσαιο δεσμῶν,
 ὃν ἑκατόγχειρον καλέσασ' ἐς μακρὸν Ὀλυμπον,
 ὃν Βριάρεων καλέουσι θεοί, ἄνδρες δέ τε πάντες
 Αἰγαίων', ὃ γὰρ αὐτε βίην οὗ πατρὸς ἀμείνων·
 ὅς ῥα παρὰ Κρονίῳνι καθέζετο κύδει γαίων·
 τὸν καὶ ὑπέδεισαν μάκαρες θεοὶ οὐδ' ἔτ' ἔδησαν.

Mas tú, oh diosa, ascendiste y lo soltaste de las ataduras,
 llamando de inmediato al espacioso Olimpo al Centímano,
 a quien los dioses llaman Briáreo, y todos los hombres
 Egeón, porque él es a su vez más fuerte que su padre,
 quien se sentó al lado del Crónida, ufano de su gloria;
 los felices dioses sintieron miedo de él y ya no lo ataron.

El pasaje ha sido comentado ya desde los escolios antiguos. Suscita múltiples interrogantes. ¿Por qué los dioses olímpicos (excepto Zeus) se atemorizan ante un monstruo al cual una divinidad menor, Tetis, «saca a pasear» como a una mascota? Es obvio que esta perspectiva racionalista es la que suscitó el comentario de Heráclito. Pero hay más interrogantes: dice Homero que Briáreo-Egeón era más poderoso que su padre. Pero, ¿quién era su padre? Según la versión canónica, la de Hesíodo, era Urano, un dios primigenio. Pero, si fuera así, ¿por qué Homero nos habla de la superioridad de Briáreo-Egeón respecto a Urano? ¿Qué relación tiene ello con el contexto?³.

² *Il.* I 404-414.

³ Para diversas propuestas de interpretación basadas en el léxico, la semántica y la etimología, así como la relación con el contexto, v. Hooker 1980, pp. 188-189; Fowler 1988, pp. 95-99.

Veamos una panorámica sucinta de la tradición exegética del pasaje, y contrastémosla con el comentario irónico de Heráclito.

Aristonico nos transmite una *emendatio* del pasaje atribuida a Zenódoto: ὁ γὰρ αὖτε <βίη οὐ πατρὸς ἀμείνων> ὅτι Ζηνόδοτος γράφει «ὁ γὰρ αὖτε βίη πολὺ φέρτατος †ἀπάντων / ὀππόσοι ναίουσ' ὑπὸ Τάρταρον εὐρώεντα»⁴, «a su vez, pues, <superior a su padre en fuerza>: que Zenódoto escribe “a su vez, pues, con mucho el más fuerte (†) de cuantos habitan bajo el sombrío Tártaro”». Vemos, pues, que los editores antiguos ya barajaban la posibilidad de que éste fuera una *passus corruptus*. Sin embargo, a nuestro entender la *emendatio* de Zenódoto, quien recurre a la tradición hesiódica⁵ para subsanar el deterioro del texto, es a todas luces excesiva.

La tradición escoliográfica falsamente atribuida a Dídimo comenta el pasaje desde una óptica puramente mitográfica:

Ζεὺς γὰρ παραλαβὼν τὴν ἐν οὐρανῷ διοίκησιν, περισσῶς τῆ παρρησίᾳ ἐχρῆτο, πολλὰ αὐθάδη διαπραττόμενος. Ποσειδῶν δὲ καὶ Ἥρα, καὶ Ἀπόλλων, καὶ Ἀθηνᾶ ἐβούλοντο αὐτὸν δῆσαντες ὑποτάξαι. Θέτις δὲ ἀκούσασα παρὰ τοῦ πατρὸς Νηρέως, ἣν γὰρ μάντις, τὴν κατὰ Διὸς ἐπιβουλήν, ἔσπευσε πρὸς αὐτὸν, ἐπαγομένη Αἰγαίωνα φόβητρον τῶν ἐπιβουλευόντων Θεῶν. ἣν δὲ θαλάσσιος δαίμων οὗτος, καὶ τὸν πατέρα Ποσειδῶνα κατεβράβευεν. ἀκούσας δὲ ὁ Ζεὺς Θέτιδος, τὴν μὲν Ἥραν ἐν τοῖς κατ' αὐτοῦ δεσμοῖς ἐκρέμασε. Ποσειδῶνι δὲ καὶ Ἀπόλλωνι, τὴν παρὰ Λαομέδοντι θητεῖαν ἐνηφίσατο. τῆ δὲ Θέτιδι τὴν Ἀχιλλέως τιμὴν εἰς τὰ μεταταῦτα ἐταμιεύσατο. ἱστορεῖ Δίδυμος⁶.

En efecto, Zeus, una vez hubo asumido el poder en el cielo, abusaba de su libertad de palabra y actuaba con suma arrogancia. Pero Posidón, Hera, Apolo y Atenea se proponían encadenarlo y someterlo. Tetis, habiéndose enterado por su padre Nereo, que era adivino, de la conspiración contra Zeus, se apresuró a socorrerle llevándose consigo a Egeón como espantajo contra los dioses conjurados. Era éste una divinidad marina que incluso privaba a su propio padre Posidón de su dignidad. Zeus, habiendo escuchado a Tetis, colgó a Hera con las mismas cadenas que habían sido destinadas a él. Para Posidón y Apolo decretó su servidumbre en la corte de Laomedonte. Y en reconocimiento a Tetis en lo sucesivo se encargó de honrar a Aquiles. Lo cuenta Dídimo.

⁴ Sch. Er. II. I 404a.

⁵ Hes., *Th.* 729-731.

⁶ Sch. D a II. I 400 Heyne.

Detengámonos en el comentario de este texto mitográfico. El objetivo del comentarista es, sin duda, ayudar al lector a comprender mejor el *obiter dictum* de Homero. Para ello nos da un resumen del episodio con más información de la que transmite el propio Homero y sin duda tributario del manual mitográfico conocido como *Mythographus Homericus*⁷. De su lectura sabemos que: 1) Apolo también estaba involucrado en la conspiración; 2) Tetis se percató de la confabulación gracias al poder oracular de su padre Nereo; 3) Tetis liberó a Egeón para servirse de su poder apotropaico (es un φόβητρον); 4) Egeón, a quien en ningún momento se le llama Briáreo, no era un centímano sino un monstruo marino hijo de Posidón, al cual, en algún momento, mantenía desprovisto de su poder (si interpretamos correctamente el raro término κατεβράβευεν); 5) Zeus castigó a los dioses confabulados.

Centrémonos de nuevo en la figura de Briáreo/Egeón⁸. De la lectura del escolio parece deducirse que este Egeón tiene poco de centímano. ¿Por qué, pues, la doble denominación homérica? No cabe duda de que Homero está identificando a dos personajes originariamente diferentes. Sobre Briáreo, nos remitimos a Hesíodo, quien fija perfectamente la versión canónica del mito⁹. En cuanto a Egeón, las tradiciones discrepan. De hecho, bajo esta denominación, que no siempre es un nombre propio, encontramos en la tradición literaria personajes diferentes que pasamos a enumerar a continuación:

1. Centímano identificado con Briáreo¹⁰ que luchó contra los titanes como aliado de los dioses olímpicos¹¹.
2. Monstruo precipitado al mar por Posidón y convertido en islote¹². Si damos crédito al escoliasta de Apolonio, las fuentes últimas de esta versión serían la *Heraclea* de Cinetón y Demetrio de Escepsis.

⁷ Como atestigua el papiro de Oxirrinco 418, 23-32. Véase Montanari 1995, *passim*, Van Rossum-Steenbeek 1998, cap. 3, Cameron 2004, cap. 3.

⁸ Véanse, en general, los artículos de Bernhard en Röscher 1884-1890, s. u. Aigaion y de Tümpel 1893. Por lo que respecta a la dicotomía homérica nombre divino/nombre humano, Haas 2006, pp. 313-314, advierte que en algunos textos religiosos hititas ya se da, y cita también paralelos en los Eddas nórdicos. El motivo parece ser, pues, indoeuropeo, y la coincidencia con los Eddas ya había sido notada por Calderón Felices 1982, p. 7, donde se ofrecen diversas interpretaciones de esta dualidad y uno de los ejemplos aducidos es precisamente el de Briáreo/Egeón (p. 9 ss.). V. también West 2007, pp. 160-162.

⁹ Hes., *Th.* 149 ss., 817 ss.

¹⁰ *Il.* I. c.

¹¹ *Titanomach.* fr. 16 Bernabé; Nonn., *D.* XXXIX 285 ss.

¹² A. R. I 1165 sch. *ad loc.* y Cono, *FGH* 26 F 2.

3. Un monstruo marino que tenía su guarida en las costas de Eubea y provocaba maremotos que destruían las costas de las Cícladas¹³.
4. Rey de Caristo, en Eubea¹⁴.
5. Dios en cuyo honor se instituyeron unas competiciones atléticas en Efira (nombre antiguo de Corinto), posiblemente los Juegos Ístmicos¹⁵.
6. Uno de los cincuenta hijos de Licaón, rey de los arcadios¹⁶.
7. Héroe epónimo misio¹⁷.
8. Epíclesis de Posidón, por ser venerado en la ciudad de Egas¹⁸.

Esta multiplicidad no significa que nos hallemos ante una nómina casual de personajes con el mismo nombre. En primer lugar, ya Homero en la *Ilíada*, como hemos visto, identifica el 1 y el 2. A su vez, el 2 y el 3 parecen ser el mismo monstruo marino con distinta ubicación geográfica. El escoliasta de Apolonio trata de conciliar ambas versiones: ὁ δὲ περὶ τοῦ Αἰγαίου μῦθος ἐστὶν οὗτος, φυγὼν ἐκ τῆς Εὐβοίας ἦλθεν εἰς τὴν Φρυγίαν κάκει τὸν βίον ἐτελεύτησεν· γίγας δὲ ἦν, «El mito de Egeón es este: huyendo de Eubea llegó a Frigia, donde acabó su vida. Era un gigante». Adviértase que se le denomina gigante, mientras que el escoliasta de Homero¹⁹ lo considera una divinidad marina (θαλάσσιος δαίμων). El 3 y el 4, en cambio, coinciden precisamente en su localización: Eubea. El 5 es un dios, posiblemente el propio Posidón denominado bajo una epiclesis, y con ello coincide con el 8. El 6 es el único que no parece tener nada que ver con los demás, y el 7 nos remite de nuevo al norte de Asia Menor, concretamente a Misia, con lo que se puede establecer un vínculo de relación con el 2. Según esta versión Egeón no era un dios ni un monstruo sino un héroe: Ῥυνδακὸς ποταμὸς Φρυγίας ὁ νῦν Μέγιστος, πρὸς ᾧ καὶ Αἰγαίωνός τινος ἥρωος Μυσοῦ τάφος²⁰, «Rindaco: río de Frigia, el actual Megisto, cerca del cual se halla también la tumba de un tal Egeón, héroe misio».

Dejando el 6 aparte, presumiblemente nos hallamos ante variantes locales de un mismo mito: un personaje sobrehumano, un monstruo marino o quizás un dios

¹³ Arr., *Bith.* 35.

¹⁴ Arr., l. c.; Steph. Byz. s. u. Κάρυστος.

¹⁵ Call., *SHell.* 265; Plu. 2.612c-748d.

¹⁶ Apollod. III 8.1.

¹⁷ Sch. A. R., l. c.

¹⁸ Sch. Lyc. 135.

¹⁹ L. c.

²⁰ Sch. A. R., l. c.

primigenio, podría ser el dios del mar prehelénico²¹, antecesor de Posidón y suplantado por éste. En cuanto a la geografía, dos regiones se disputan los orígenes del mito: Eubea, concretamente Caristo, y la costa norte de Misia lindante con la Tróade, en la desembocadura del río Ríndaco. En cualquier caso, el mito en tanto que narración nos aleja de cualquier posibilidad de identificar a Egeón con Briáreo, es decir, con un centímano entendido a la manera canónica y panhelénica fijada por Hesíodo en su *Teogonía*. Intentemos, con la ayuda de los pocos testimonios con que contamos, reconstruir la anécdota narrativa del mito de Egeón.

Egeón, según la versión más antigua, la de Eumelo de Corinto²², era hijo del Mar y de la Tierra (de Ponto y Gea)²³. Este poeta épico, en su *Titanomachia*, hacía de Egeón un aliado de los titanes que luchó contra los olímpicos, con lo que la versión discrepa totalmente de la hesiodea²⁴. Deducimos, pues, que el mito de Egeón al que se refieren los escoliastas de Homero y Apolonio no tiene relación con el Briáreo hesiódico. Nos hallamos ante una tradición diferente y, al parecer, irreconciliable.

Sabemos que en un momento de la historia derrotó a su padre: τὸν πατέρα Ποσειδῶνα κατεβράβευεν, según reza el escolio homérico. Aquí debe entenderse Posidón como una personificación del mar²⁵. Nótese que a Egeón se le considera, según la versión a que nos remitamos, hijo de Posidón, de Ponto o del Mar²⁶. Se afirma también lo contrario, que Egeón fue derrotado por Posidón. Así Cinetón en su *Heraclea*: Αἰγαίων καταγωνισθεὶς ὑπὸ Ποσειδῶνος κατεποντίσθη, «Egeón, derrotado por Posidón, fue precipitado al mar»²⁷.

Podemos intentar ajustar estos motivos narrativos a una lógica mítica basándonos en paralelos griegos y anatólicos. El mitema de las tres generacio-

²¹ V. Fowler 1988, p. 102.

²² Véase al respecto West 2002, p. 110 ss., que ofrece un análisis sucinto de este mito y del lugar que ocupaba en la épica de Eumelo.

²³ Sch. A. R. cit. El escoliasta sin duda no pudo leer a Eumelo, cuyos textos ya no debían circular en época tardía, y lo cita indirectamente mediante el texto de Demetrio de Escepsis, que sin duda gozó de una transmisión más duradera.

²⁴ V. Jacoby 1923, p. 500 (breve comentario al fragmento 2 de Conón, un segmento del escolio citado de Apolonio).

²⁵ Hay que tener en cuenta que en el análisis de estos mitos debemos fijarnos más en estereotipos simbólicos y patrones narrativos que en personajes y nombres concretos (Hardie 1983, p. 313).

²⁶ Θαλάσσης παῖδα según el ditirambógrafo Ion, citado por el escoliasta de Apolonio (l. c.). Respecto a la relación entre Egeón y el mar véase Fowler 1988, p. 99.

²⁷ Nuevamente en el citado escolio a Apolonio.

nes sucesivas y de las luchas de la tercera para afianzar su poder constituye un patrón mítico-narrativo claramente establecido en textos literarios babilonios y anatolios²⁸, así como en la *Teogonía* de Hesíodo²⁹. Una vez la segunda generación ha sido derrotada y la tercera acaba de acceder al poder, se sucederán diversos intentos de involución para destronar a los dioses nuevos. El período de guerra será largo y dificultoso, y los dioses recién llegados temporalmente deberán esconderse o serán derrotados y dejados fuera de combate hasta que se produzca la ocasión del contraataque. Una vez vencidos los titanes, la Tierra, madre de éstos, engendrará nuevos monstruos como los Gigantes y Tifón. Todos ellos acabarán siendo aniquilados por el dios supremo con la ayuda de sus hermanos y aliados.

La lucha de Egeón contra su padre debe entenderse, de acuerdo con lo expuesto, en estos términos: el engendro de la tierra y el mar, nuevo hijo de las potencias primigenias relegadas de su hegemonía, vence al dios nuevo, pero sólo por un espacio de tiempo relativamente breve. Éste se rearmará y acabará derrotándolo definitivamente. Por eso la contradicción que hemos advertido no es tal: Egeón vence a su padre, el dios del mar (personificado ya sea en Ponto o en Posidón), pero a su vez será vencido posteriormente por Posidón³⁰, el dios marino de la tercera generación. Así es restablecido, ya definitivamente, el orden en el universo.

El mito de Tifón se fundamenta en el mismo patrón mítico-narrativo, así como en su equivalente anatolio, el mito de Ullikummi³¹. En ambos el dios supremo es vencido y permanece fuera de combate hasta que se rearma, contraataca y derrota al adversario³².

²⁸ La sucesión de las tres generaciones y la consolidación del poder del dios supremo, perteneciente a la tercera, constituyen el patrón narrativo general subyacente al poema babilonio *Enuma Eliš* (v. Labat 1970, pp. 36-70) y al poema hitita *El reinado en el cielo*, versión anatolia de un mito hurrita (García Trabazo 2002, pp. 155-175). Véase Bernabé 1989, pp. 161-167; 174-177; Haas 2006, p. 132 ss.; López-Ruiz 2010, pp. 91-104, con paralelos cananeos comentados.

²⁹ Hes., *Th. passim*. La cuestión ha sido tratada en profundidad, entre otros, por Walcot 1966, pp. 1-54; Burkert 1992, p. 94 y West 1997, p. 280 ss.

³⁰ Del pasaje homérico comentado se deduce que en otras versiones no era Posidón sino Zeus quien lo derrota (v. *infra*).

³¹ Güterbock 1951 y 1952; Walcot 1966, p. 7 ss.; Bernabé 1979, pp. 171-199; García Trabazo 2002 pp. 176-251; Bernabé 2004 *passim*; López-Ruiz 2010, pp. 91-94. Cf. Fontenrose 1980², pp. 211-215.

³² Tal concatenación de los motivos míticos queda perfectamente recogida en la versión del mitógrafo Apolodoro (I 6.3); v. Fontenrose 1966 *passim*.

Existe otro mito anatolio, conocido muy fragmentariamente, el mito de Hedammu³³, que presenta semejanzas sorprendentes con la historia de Egeón y, a nuestro entender, arroja un poco de luz a la cuestión tan compleja de la correcta interpretación de este mito, así como al sentido del pasaje homérico comentado. Veamos, pues, los paralelos que se pueden establecer entre Hedammu y Egeón basándonos nuevamente en patrones mítico-narrativos³⁴.

Hedammu es un monstruo marino hijo de Kumarbi³⁵ (un dios de la segunda generación, como los Titanes³⁶) que lucha contra los dioses nuevos (de la tercera generación, como los olímpicos). Eumelo de Corinto dice que Briáreo/Egeón fue aliado de los titanes, porque luchó contra los olímpicos (según la *interpretatio Graeca*.) Adviértase que Crono, el equivalente anatolio de Kumarbi, en Hesíodo y en Homero es un dios «bajo la tierra y el mar»³⁷. El hecho de que Hedammu sea hijo de Kumarbi redundante en las connotaciones marinas: no cabe duda de que el Kumarbi de la versión hitita-hurrita de Hedammu es un dios marino, como el padre de Egeón. También a Egeón se le considera una divinidad³⁸, hijo de Ponto o de Posidón, o sea, del mar si nos atenemos estrictamente a la simbología y función del mito³⁹.

³³ Editado por Laroche 1965, pp. 169-176; Siegelová 1971 con traducción alemana y comentario. Versión en castellano en Bernabé (1979, pp. 157-170); lamentablemente García Trabazo no edita este texto en su excelente selección de textos hititas. Véase también Bernabé 2004, p. 134; Haas 2006, pp. 153-156.

³⁴ Existen también paralelos cananeos; v. Pritchard 1969³, pp. 129-131; Fontenrose 1980², pp. 129-138; Hardie 1983, p. 323; Olmo Lete 1995, pp. 91 y 106; Rutherford 2001, pp. 601-602; López-Ruiz 2010, p. 156.

³⁵ V. fr. 1 y 2 Siegelová 1971, pp. 38-40 y comentarios de Bernabé 1979, p. 161. El mito de Hedammu forma parte del ciclo de Kumarbi en la mitología hurrita, conocida por sus versiones hititas conservadas fragmentariamente en las tablillas de Boğazköy. Restos de otro texto, denominado el *Canto del Mar*, escrito en hurrita y conservado en la tablilla KUB 45.63 parecen confirmar que el motivo de la lucha de Tešub contra el monstruo marino era una parte sustancial del mito de Kumarbi (Rutherford 2001, p. 602 ss.). La lucha se relaciona con el monte Hazzi, el Κάσσιον ὄρος de los autores griegos. Apollod. I 6.3 sitúa la lucha de Zeus contra Tifón precisamente en Cilicia (Bernabé 1989, p. 135). El mito es conocido también en textos ugaríticos, en que los dioses que luchan son Baal y Yam (West 2002, p. 111; Rutherford, l. c.).

³⁶ Cf. Sch. a II. II 783 Erbse, donde se dice que Tifón era hijo de Crono; v. Versnel 1987, p. 123.

³⁷ II. XIV 202; v. Solmsen 1989, pp. 414-415; Versnel 1987, p. 124.

³⁸ θαλάσσιος δαίμων en el escolio citado de Homero.

³⁹ Para la etimología de Αἰγαίωv y su posible relación con el mar en general, y el Egeo en particular, véase Hooker 1980; cf. Fowler 1988.

La madre de Hedammu es Septarsuruhi, la hija del Gran Mar (equivalente en la mitología griega a Ponto u Océano⁴⁰). El escoliasta de Homero afirma que es hijo de Posidón⁴¹, y Hesíodo convierte a Briáreo en yerno de Posidón⁴². Recordemos que, según Eumelo de Corinto, Egeón era hijo de Gea y Ponto.

En algún momento Hedammu combatió a los dioses nuevos, pues destruía las cosechas, el ganado y las labores de la humanidad⁴³, desafiando a Tešub, el dios de la tempestad anatolio, y amenazando con destruir el equilibrio del cosmos sólo garantizado por los dioses nuevos. Egeón también desafió a los dioses nuevos, como parece deducirse de las palabras del escoliasta de Homero τὸν πατέρα Ποσειδῶνα κατεβράβευεν, pero Posidón (o Zeus) acabó por derrotarlo arrojándole una enorme mole de tierra y sepultándolo bajo el mar. El final del mito de Hedammu nos es desconocido por el estado fragmentario del texto, pero si nos ceñimos al patrón narrativo compartido, sin duda debía ser equivalente.

Previamente a su derrota definitiva, Hedammu es seducido por Ištar⁴⁴, la diosa hermana de Tešub en las versiones hititas del mito hurrita⁴⁵, con concomitancias funcionales, estructurales y simbólicas con la cipro-fenicia Astarté, la cananea Anat y la sumeria Inanna, así como la griega Afrodita⁴⁶. He aquí el fragmento (*Hedammu*, fr. 16, líneas 11-16 Siegelová 1971, pp. 60-61):

⁴⁰ Cf. Apollod. III 8.1, donde se dice que Egeón es hijo de Melibeia, hija de Océano. El paralelo es asombrosamente significativo.

⁴¹ El dios designa aquí el medio o el elemento, como cuando Homero se refiere al fuego bajo el nombre de Hefesto, o a la guerra bajo el de Ares. Advertimos nuevamente el valor alegórico de las divinidades.

⁴² *Th.* 817 ss.

⁴³ El relato nos presenta a un monstruo de gran voracidad que sale del mar y engulle todo cuanto encuentra a su alcance; v. fr. 2 y 3 Siegelová 1971, pp. 40-43 y comentarios de Bernabé 1979, p. 162.

⁴⁴ V. Fontenrose 1980², p. 259. Uno de los episodios mejor conservados del poema de Hedammu es el que describe la *toilette* de Ištar previa al episodio de la seducción; v. De Vries 1967 pp. 49-51; Bernabé 2004 p. 134. Es inevitable pensar en otros paralelos, como el de la *toilette* de Hera en el canto XIV de la *Iliada* (170-186), o bien el episodio de Enkidu y la cortesana en el poema babilonio de *Gilgameš* (v. Fontenrose 1980², pp. 175, 215). Sin duda estos motivos están interrelacionados. Rutherford advierte sobre un episodio muy parecido protagonizado por Astarté y testimoniado en un texto egipcio (Pritchard 1969³, p. 17; Rutherford 2001, p. 602). Cf. *Canto de Ullikummi*, tablilla II, II 5'-14' (García Trabazo 2002, pp. 216-217); v. nota 49.

⁴⁵ El nombre hitita de este dios es Tarḫunt(a)/Tarḫunna, el dios de la tempestad indoeuropeo. V. West 2007, p. 247.

⁴⁶ Burkert 1992, pp. 96-100; West 1997, p. 408.

[PIŠTAR-i(š A-NA^{MUS}h^é-dam-mu)] me-mi-iš-ki-u-an da-iš ša-ra-a-kán
 nam-ma e[-h^u n(u-kán)] dā[(-aš-ša-u-a)z A^H]^{LA}-na-za
 t]ar-ra-u-aš-ša ták- ša[-a]n^(c) iš^{1(c)}-tar-na e-h^u 9'0000-aš-
 kán^(c) h^{ar}[-]×[o]×
 [(×)(××)]× pi-e-da-an ták-na-za šal-la-an-na-i^DIŠTAR-iš-ma-kán
 A-NA^{MUS}h^é-dam-mu]
 [IGI-an-da NÍ.TE^{MES} ne-ku-ma-an⁷⁴]-]da pa-ra-a ap-pi-iš-ki-iz-zi^{MUS}h^é-
 dam-mu-uš []
]LÚ-na-tar par-ra-a ūa-at-ku-uš-ki-iz-zi nu LÚ-na-ta[r
] × ×^{HI.A75} ar-ma-aḥ-ḥi-iš-ki-iz-zi

Istar comenzó a decirle a Hedammu:

—¡Sube de nuevo!

¡Ven desde las poderosas aguas,

... con el vientre por la mitad!

Noventa mil ... saca desde la tierra al lugar,

pero Istar frente a Hedammu

levantó sus miembros desnudos.

Hedammu la vio

y su virilidad se excitó.

Su virilidad fluyó dentro de ella.

Y la dejó embarazada (trad. A. Bernabé 1979, p. 169).

Las connotaciones marinas de estas divinidades son perfectamente conocidas. En el mito de Egeón es Tetis, también una diosa marina, la que puede apaciguar al monstruo. Este es, a mi modo de ver, el paralelismo más significativo y el que confiere un sentido al pasaje homérico. Nuestro conocimiento deficiente de los mitos de Egeón y Hedammu puede repararse parcialmente comparándolos, como estamos viendo. Sin duda Tetis cumple en la historia de Egeón el papel de Ištar en el mito de Hedammu. Debemos entender, pues, que Tetis, en el pasaje homérico, puede liberar al monstruo sin temor gracias a sus dotes de seducción, y podemos incluso inferir que en la versión más completa tal vez Tetis sedujera a Egeón para que el dios supremo (Zeus o Posidón) pudiera derrotarlo, análogamente a lo que se narra de Hedammu con Ištar. Tetis, diosa marina con evidentes connotaciones eróticas, pretendida en su día tanto por Zeus como por Posidón⁴⁷, es la única divinidad que puede excarcelar al monstruo sin que éste constituya de nuevo una amenaza contra

⁴⁷ Pi., I. VIII 27.

el orden cósmico, y puede así ser utilizado por su poder apotropaico en una teomaquia.

Es muy probable que el dios que derrotara a Egeón fuera Zeus según algunas versiones y Posidón según otras. En el mito que subyace al pasaje homérico comentado era sin duda Zeus, ya que Posidón es uno de los dioses confabulados que se atemorizan al ver al monstruo. La versión es irreconciliable con la de Cinetón, quien nos dice que Egeón fue derrotado por Posidón⁴⁸.

En la versión hurrita del mito de Hedammu, Tešub se consolida en el trono y reafirma su poder indiscutible, como ocurre con el mito de Ullikummi⁴⁹, y en Grecia el de Tifón. Los paralelismos con Tifón son evidentes, como ya hemos advertido. La estructura mítica y narrativa es muy próxima. Egeón (y suponemos que también Hedammu) acabarán precipitados al mar bajo una mole de tierra, motivo que confiere al mito un carácter etiológico. Otros gigantes míticos yacen también bajo promontorios, islas y montañas a los cuales dan nombre.

Vemos, pues, que la estructura y función de los mitos de Egeón y Hedammu son plenamente equiparables, y en el plano de la simbología y etiología podemos incluso ampliar el ámbito de la comparación y establecer paralelismos con otros mitos de lucha entre los dioses supremos, garantes del orden y la justicia, y las fuerzas primigenias descontroladas, que amenazan con desatarse en el momento menos esperado.

⁴⁸ V. *supra*.

⁴⁹ El mito de Ullikummi y el de Hedammu son equiparables por su estructura y simbología. Algunos especialistas consideran el mito de Hedammu una expansión o variante del de Ullikummi, incluso que los fragmentos del poema de Hedammu forman parte del más extenso de Ullikummi, del cual no eran más que un excurso (Haas 2007, p. 348). Pero sin duda sus relatos hacen de ellos dos personajes diferentes. Ullikummi es una montaña de diorita o basalto, mientras que Hedammu es un monstruo serpentino. Laroche edita los fragmentos de uno y otro mito en textos separados, considerándolos parte de poemas diferentes; v. también Haas 2006, pp. 156-160. Véase la edición del *Canto de Ullikummi* en Güterbock 1951 y 1952 *passim* (edición crítica con traducción inglesa), Pecchioli Daddi y Polvani 1990, pp. 142-162 (introducción y traducción italiana anotada), Haas 1994, pp. 88-96 (con traducción parcial y comentario), Hoffner 1998, pp. 55-65 (introducción y traducción inglesa), García Trabazo 2002, pp. 176-251 (introducción y traducción castellana anotada); para *Hedammu*, v. Siegelová 1971 (edición crítica con traducción alemana), Bernabé 1979, pp. 157-170 (introducción y traducción castellana), Pecchioli Daddi y Polvani 1990, pp. 131-142 (introducción y traducción italiana anotada), Hoffner 1998, pp. 50-55 (introducción y traducción inglesa).

La historia del monstruo Egeón, posiblemente originada en Eubea, llegó a las costas de la Tróade en un momento que no podemos precisar. Allí se contaminó con motivos orientales, como el de la diosa seductora que ayuda al dios supremo a vencer al monstruo⁵⁰. Las comunidades de la Tróade en época arcaica eran mixtas. En ellas los colonos griegos convivían con la población autóctona anatólia, quizás luvita, y posiblemente con otros contingentes de población sobrevenidos, tracios, frigios y misios⁵¹. Los mitos de las diferentes etnias interactuaban y los aedos, creadores de tradición épica fundamentada en el acervo tradicional de las leyendas locales, no dudaban en componer versiones que amalgamaban motivos de diversa procedencia. El influjo oriental en el mito y la epopeya griega son motivo de estudio continuado desde hace ya varias décadas, y muchos paralelismos han sido ya establecidos y demostrados.

Podemos, pues, postular un sincretismo mítico entre las figuras de Egeón y Hedammu (o una variante local equivalente). La figura de Tetis fue sin duda clave para establecer esta analogía: el mito de Egeón es el único mito griego que conocemos en el que el dios supremo recurre a la figura de una divinidad femenina que hace uso de su poder de seducción para neutralizar la fuerza del monstruo, y ello se debe a la influencia anatólia de mitos como el de Hedammu. Contrariamente, en otros mitos similares, como el del anatólio Ullikummi y el del griego Tifón, el dios supremo es ayudado por una divinidad masculina que recurre a la astucia.

Los datos proporcionados por los mitógrafos y escoliastas griegos parecen fusionar tres temas míticos relacionados con las luchas previas a la consolidación del poder de la tercera generación divina, la que ostentará la hegemonía definitiva. El primero es el de la Titanomaquia. En la versión de Eumelo de Corinto, Egeón es aliado de los Titanes y lucha contra los olím-

⁵⁰ Cabe contemplar también la posibilidad de que en la primitiva versión euboica la figura de Tetis ya desempeñara un papel primordial en el relato. Esta hipótesis adquiere más fuerza si se admite el origen anatólio, probablemente luvita, del sustrato prehelénico que se reconoce en la toponimia de gran parte del territorio griego, concretamente los nombres con sufijo -vθ- y -σσ- (Κόρινθος, Παρνασσός, y en Eubea Κέρνιθος, Ἀμάρνιθος, Δίρροσος). Véase al respecto Finkelberg 2005, p. 42 ss. (con mapas y copiosa bibliografía sobre tan vieja cuestión). Desde esta óptica las influencias anatólias no serían debidas a intercambios comerciales y zonas de contacto en la costa minorasiática sino que se remontarían al sustrato prehelénico en suelo griego.

⁵¹ V. Bryce 2006, p. 127 ss.

picos. El segundo es el de la Gigantomaquia⁵², ya que Egeón aparece como un gigante engendrado por Gea y Ponto que pone en peligro a los dioses nuevos. El tercero es el de la Tifonomaquia, del cual toma el motivo de la derrota del monstruo aplastado bajo una mole de tierra que será su túmulo en medio del mar⁵³, referente de navegantes y con claras connotaciones etiológicas. Así, para Apolonio de Rodas⁵⁴ Egeón está sepultado bajo el promontorio al que se refiere como ἠπίον Αἰγαίωνος, un islote en la Propóntide cerca de la desembocadura del antiguo Ríndaco⁵⁵. También se reconoce en algunos montes o incluso en la isla de Sicilia la mole de tierra que aplastó a Tifón. Otros gigantes están atrapados bajo otras regiones, así, por ejemplo, en la Gigantomaquia narrada en la *Biblioteca* de pseudo-Apolodoro, Posidón arranca una parte de la isla de Cos y la arroja sobre Polibotes, quien quedará sepultado bajo la nueva isla de Nisiros, y Atenea hará otro tanto con Encélado y Sicilia⁵⁶.

En resumen, pues, podemos afirmar que la restitución del mito de Egeón es, a la luz de las fuentes, tarea casi imposible, sobre todo si se parte de la idea preconcebida de que existió una única versión primigenia. El mito es la suma de todas sus variantes, y aquí hemos intentado una restitución en líneas generales, atendiendo más a estereotipos mítico-narrativos que a personajes y motivos perfectamente perfilados⁵⁷.

Homero y Hesíodo, cada uno según su criterio compositivo y de acuerdo con sus objetivos literarios programáticos, intentaron integrar el mito de Egeón en sus respectivas cosmologías. Homero lo identificó con Briáreo, personaje ya encajado en las genealogías divinas gracias a la complejísima labor genealógica subyacente a la *Teogonía* de Hesíodo. Ello supuso una alteración radical del mito, ya que Egeón, que había luchado contra los dioses olímpicos en la Titanomaquia, al ser identificado con Briáreo se convirtió en aliado de éstos. Para Homero, Egeón-Briáreo será uno de tantos gigantes derrotados y aprisionados bajo tierra a quien el dios supremo puede utilizar como φόβητρον, como se ve en el episodio narrado en el escolio.

⁵² La confusión entre los ciclos de la Titanomaquia y la Gigantomaquia en el arte y la literatura arcaicos ya fue advertida por Vian 1952, p. 169 ss.

⁵³ Motivo también presente en la Gigantomaquia (v. *infra*).

⁵⁴ I 1124, *locus* comentado por el escoliasta, como hemos visto.

⁵⁵ V. Delage 1930, pp. 114-115.

⁵⁶ Apollod. I 6.1; v. Hardie 1983, p. 323.

⁵⁷ V. nota 25.

Por su parte, Hesíodo⁵⁸ nos dice que Posidón eligió a Briáreo para yerno, casándolo con su hija Cimopolea, en agradecimiento por haber luchado a favor de los dioses olímpicos en la Titanomaquia. Tanto Homero como Hesíodo ponen a Briáreo en relación con el mar e identifican al centímano con el legendario Egeón⁵⁹ con el propósito de incorporar estas antiguas leyendas locales de monstruos marinos a la versión canónica de los grandes mitos panhelénicos. La legitimidad que confieren las versiones homéricas y hesiódicas a los mitos revierte en la marginación y olvido de las discrepancias locales⁶⁰. La épica de Eumelo⁶¹ y Cinetón será olvidada, por no encajar en los parámetros homéricos y hesiódicos. Pero esas versiones marginales (y marginadas) aflorarán de nuevo, sobre todo por el interés que suscitaron en los poetas helenísticos como Apolonio de Rodas, siempre atento a la etiología antigua redescubierta al paso de sus Argonautas y situada sobre los mapas de navegación. Los escoliastas nos han transmitido noticias recabadas en los textos de esos poetas, así como de historiadores locales como Demetrio de Escepsis.

¿Por qué Homero rememora el mito de Egeón en el pasaje objeto de este análisis? Es evidente que los primeros oyentes de la épica homérica, allá por el siglo VIII a. C., conocían perfectamente la historia de Egeón, pues sin este conocimiento la referencia homérica no tiene ningún sentido. Los aedos y rapsodas recitaban para un público con el cual establecían una relación de complicidad. Ello les permitía rememorar otros mitos mediante breves referencias y alusiones, a veces excursos más prolongados, que sin duda complacían a un auditorio ansioso de nuevas historias pero también nostálgico y deseoso de recordar los viejos mitos. Todas esas historias antiguas debían ser resituadas en el universo mítico que se estaba sistematizando, en el cual cada leyenda, cada tradición local, había de integrarse o de lo contrario era condenada al olvido. Y eso es precisamente lo que hace Homero con Egeón al identificarlo con

⁵⁸ *Th.* 811 ss., en un pasaje tal vez interpolado según criterio de algunos editores. Homero y Hesíodo se basan en tradiciones diferentes, a pesar de que tienden a aproximarse; véase al respecto Solmsen 1989, *passim*, y especialmente sus conclusiones en p. 422.

⁵⁹ Homero explícitamente. Hesíodo no usa en ningún momento el nombre de Egeón.

⁶⁰ V. Nagy 1990, p. 37 ss.

⁶¹ West 2002, *passim*, postula la existencia de un ciclo épico arcaico corintio. El nombre de Eumelo sería un denominativo genérico, como el de Homero para la épica del ciclo troyano. Un reflejo de la tradición deudora de Eumelo en Verg., *Aen.* X 565-8 (v. West 2002, p. 111, especialmente nota 13).

Briáreo. Dicha identificación provocó el olvido de la auténtica historia de Egeón, que afloraría a duras penas siglos más tarde en los escolios.

BIBLIOGRAFÍA

- Bernabé, A. 1979: *Textos literarios hititas*, Madrid.
- Bernabé, A. 1989: «Generaciones de dioses y sucesión interrumpida. El mito hitita de Kumarbi, la *Teogonía* de Hesíodo y el Papiro de Derveni», *Aula Orientalis* 7, pp. 159-179.
- Bernabé, A. 2004: «La lucha contra el dragón en Anatolia y en Grecia», *Huelva arqueológica* 19, pp. 129-145.
- Bryce, T. 2006: *The Trojans and their neighbours*, Londres-Nueva York.
- Buffière, F. (ed.) 1962: Héraclite. *Allégories d'Homère*, París, Les Belles Lettres.
- Burkert, W. 1992: *The orientaling revolution. Near Eastern influence on Greek Literature in Early Archaic Greece*, Cambridge (MA)-Londres.
- Calderón Felices, J. 1982: «Lengua de los dioses, lengua de los hombres», *Faventia* 1.4, pp. 5-33.
- Cameron, A. 2004: *Greek Mythography in the Roman World*, Oxford.
- Crespo, E. 1991: Homero, *Iliada*. Traducción, prólogo y notas, Madrid.
- Delage, E. 1930: *La Géographie dans les Argonautiques d'Apollonios de Rhodes*, Burdeos-París.
- De Vries, B. 1967: *The style of Hittite Epic and Mythology*, Diss. Brandeis.
- Erbse H. (ed.) 1969: *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*, vol. 1, Berlín.
- Finkelberg, M. 2005: *Greeks and pre-Greeks. Aegean prehistory and ancient heroic tradition*, Cambridge.
- Fontenrose, J. 1966: «Typhon among the Arimoi», en Wallach, L. (ed.), *The Classical Tradition. Literary and Historical Studies in honour of Harry Caplan*, Ithaca-Nueva York, pp. 64-82.
- Fontenrose, J. 1980² (1959): *Python. A Study of Delphic Myth and Its Origins*, Berkeley-Los Ángeles-Londres.
- Fowler, R. L. 1988: «AIF- in early Greek language and Myth», *Phoenix* 42.2, pp. 95-113.
- García Trabazo, J. V. 2002: *Textos religiosos hititas*, Madrid.
- Grenfell, B. y Hunt, A. (eds.) 1903: *The Oxyrhynchus papyri* 3, Londres.
- Güterbock, H. G. 1951: «The song of Ullikummi. Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth», *Journal of Cuneiform Studies* 5, pp. 135-161.
- Güterbock, H. G. 1952: «The song of Ullikummi. Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth (continued)», *Journal of Cuneiform Studies* 6, pp. 8-42.
- Haas, V. 1994: *Geschichte der hethitischen Religion*, Leiden-Nueva York-Colonia.

- Haas, V. 2006: *Die hethitische Literatur. Texte, Stilistik, Motive*, Berlín-Nueva York.
- Haas, V. 2007: «Beispiele für intertextualität im hethitischen rituellen Schrifttum», en Goddek, D. y Zorman, M. (eds.), *Tabularia Hethaeorum. Hethitologische Beiträge*, Wiesbaden.
- Hardie, P. R. 1983: «Some themes from Gigantomachy in the Aeneid», *Hermes* 111, pp. 311-326.
- Heyne, C. G. (ed.) 1834: *Homeri Ilias (cum Scholiis)*, Oxford.
- Hoffner, H. A. (ed.) 1998: *Hittite Myths*, Atlanta.
- Hooker, J. T. 1980: «ΑΙΓΑΙΩΝ in Achilles' plea to Thetis», *JHS* 100, pp. 188-189.
- Hubert, C. (ed.) 1938: *Plutarchi Moralia*, vol. 4, Leipzig (reimpr. 1971).
- Jacoby, F. (ed.) 1923: *Die Fragmente der griechischen Historiker. Erster Teil: Genealogie und Mythographie*, Berlín.
- Labat, R. et al. (eds.) 1970: *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites, présentés et traduits par R. Labat, A. Caquot, M. Szynger, M. Vieyra*, París.
- Laroche, E. 1965: *Textes mythologiques Hittites en transcription. Première partie: Mythologie anatolienne*, París.
- Lentz, A. (ed.) 1867: *Grammatici Graeci*, vol. 3.1, Leipzig (reimpr. 1965).
- Lloyd-Jones, H. y Parsons, P. 1983: *Supplementum Hellenisticum*, Berlín.
- López-Ruiz, C. 2010: *When the Gods Were Born. Greek Cosmogonies and the Near East*. Cambridge (MA)-Londres.
- Montanari, F. 1995: «The Mythographus Homericus», en Abbenes, J. G. J. S., Slings, S. R. y Sluiter, I. (eds.), *Greek Literary Theory after Aristotle: a collection of papers in honor of D. M. Schenkeveld*, Ámsterdam, pp. 113-125.
- Nagy, G. 1990: *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca-Londres.
- Olmo Lete, G. 1995: «La religion de Siria en el II milenio a. C. (1500-1200)», en Olmo Lete G. (ed.), *Mitología y religión del Oriente Antiguo II/2*, Sabadell, pp. 45-222.
- Pecchioli Daddi, F. y Polvani, A. M. (eds.) 1990: *La mitologia ittita*, Brescia.
- Pritchard, J. B. (ed.) 1969³: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton.
- Roscher, W. H. 1884-1890: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie I*, Leipzig.
- Rutherford, I. 2001: «The song of the Sea (ŠA A AB.BA ŠÌR). Thoughts on KBU 45.63», en Wilhelm, G. (ed.), *Studien zu den Boğazköy-Texten 45. Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie*, Mainz, pp. 599-609.
- Scheer, E. (ed.) 1958: *Lycophronis Alexandra*, vol. 2, Berlín.
- Siegelová, J. 1971: *Appu-Märchen und Hedammu-Mythus. Studien zu den Bogazköy-Texten 14*, Wiesbaden.
- Solmsen, F. 1989: «The two Near Eastern sources of Hesiod», *Hermes* 117, pp. 413-422.

- Tümpel, K. 1893: «Aigaion», en *RE* I 1, Stuttgart, pp. 945-947.
- Van Rossum-Steenbeek, M. 1998: *Greek Reader's Digest? Studies on a selection of Greek subliterate papyri*, Leiden-Nueva York-Colonia.
- Versnel, H. S. 1987: «Greek Myth and Ritual: the case of Kronos», en Bremmer, J. (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, Londres, pp. 121-152.
- Vian, F. 1952: *La guerre des Géants: le mythe avant l'époque hellénistique*, París.
- Walcot, P. 1966: *Hesiod and the Near East*, Cardiff.
- West, M. 1997: *The East face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford.
- West, M. 2002: «Eumelos: a Corinthian epic cycle?», *JHS* 122, pp. 109-133.
- West, M. 2007: *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford.

Fecha de recepción de la primera versión del artículo: 11/11/2010

Fecha de aceptación: 15/09/2011

Fecha de recepción de la versión definitiva: 27/02/2012