

La pervivencia en el mito griego de antiguas concepciones vinculadas a prácticas rituales: el caso de Atamante

Joan Pagès

Universitat Autònoma de Barcelona
joan.pages.cebrian@uab.cat
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5393-1042>

The Survival of Ancient Conceptions Linked to Ritual Practices in Greek Myth: the Case of Athamas

Este artículo es un análisis de la figura mítica de Atamante a partir de fuentes mitográficas con el objetivo de identificar sus características más elementales que pueden aproximarnos a su estadio más primitivo, previo a modificaciones condicionadas por el mito dionisiaco y las consiguientes alteraciones de los poetas trágicos. El análisis de motivos míticos y sus correlatos rituales, así como la comparación con otros mitos griegos y tradiciones hititas, permite definir a Atamante como un rey sacerdote del dios de la tempestad que altera el orden cósmico con su comportamiento anómalo y debe restablecerlo mediante un sacrificio. El mito griego introduce motivos como el del vellocino de oro y el viaje de Friso y Hele que pueden ser analizados desde una perspectiva astral, y podrían ser la traslación al plano mítico de un eclipse interpretado como un augurio funesto.

Palabras clave: Atamante, Friso; Hele; Néfele; Ino; vellocino de oro; sacerdote del dios de la tempestad; eclipse; chivo expiatorio, *pharmakós*.

This article explores the mythical figure of Athamas through mythographic sources, aiming to identify his most essential characteristics and trace his primitive origins, before the modifications resulting from his association with the Dionysian myth and later alterations by tragic poets. By analysing mythical motifs and their ritual correlates, alongside comparisons to other Greek myths and Hittite traditions, we can define Athamas as a priest-king of the storm god. His anomalous behaviour disrupts the cosmic order, necessitating a restoration through sacrifice. Additionally, Greek mythology introduces motives like the golden fleece and the journey of Phrixus and Helle, which can be examined from an astral perspective and may symbolise the mythical representation of an eclipse interpreted as a dire omen.

Keywords: Athamas; Phrixus; Helle; Nephele; Ino; golden fleece; storm god priest; eclipse; scapegoat; *pharmakos*.

Cómo citar este artículo / Citation: Pagès, Joan (2025) «La pervivencia en el mito griego de antiguas concepciones vinculadas a prácticas rituales: el caso de Atamante», *Emerita* 93 (2), 1382. <https://doi.org/10.3989/emerita.2025.1382>

Recibido: 26/04/2025; *Aceptado:* 08/06/2025; *Publicado:* 16/01/2026.

1. Introducción

El objeto de este artículo es un análisis de la figura de Atamante a partir de textos mitográficos, poniendo especial énfasis en su relación con prácticas rituales. Será un análisis de la estructura del mito, con las aportaciones de algunos datos extraídos de textos hititas y de un texto paralelo sobre la dinastía de los Pelópidas conservado en los escolios D a la *Iliada*.

La aproximación que propongo se va a centrar principalmente en la figura de Atamante en su condición de rey vinculado al dios de la tempestad. Se analizarán las connotaciones atmosféricas y astrales que se perciben en el motivo de las dos esposas, Néfele e Ino, y en el del sacrificio de Frixo y Hele, con el objeto de intentar definir mejor los rasgos de esta figura mítica en su estadio más primitivo.

No entraré en la compleja cuestión del tratamiento del mito por parte de los poetas trágicos¹, si bien será inevitable tomar en consideración algunos datos que nos proporcionan los fragmentos de las tragedias relacionadas. Tampoco abordaré la reinterpretación dionisiaca del mito por tratarse de un desarrollo secundario y probable innovación de los tragediógrafos.

2. Análisis del mito

Nuestro análisis se basará fundamentalmente en la lectura de dos textos: el relato del mitógrafo Apolodoro (*Bib.* I 80-83)² y un esolio de la clase D a la *Iliada*³. Una lectura de fuentes paralelas nos advierte de las múltiples variantes: según Hesíodo y Acusilao, Atamante era hijo de Éolo⁴. Según Helanico de Lesbos su reino era Orcómeno⁵. Sabemos por dos *hypotheses* documentadas en papiros que en el *Frixo* I de Eurípides Atamante era rey de los tesalios (Meccariello, 2014, pp. 326-327)⁶, pero en el *Frixo* II, de Tebas⁷.

Según Apolodoro⁸ y el escoliasta D de la *Iliada*⁹, Atamante tuvo dos esposas: Ino, la hija de Cadmo, y Néfele, personificación de la nube. Apolodoro considera a Ino primera

¹ Sendas tragedias perdidas de Esquilo y Sófocles tenían por título *Atamante*. Eurípides, por su parte compuso una *Ino* y dos tragedias de título *Frixo* (I y II). Véase un análisis metódico de las fuentes trágicas en Caballero González (2017, pp. 27-114); véase también el comentario de Fowler (2013, pp. 196-199).

² Me refiero al autor de la *Biblioteca* y la *Epítome* con el nombre que nos ha legado la tradición sin el incómodo prefijo *pseudo*-.

³ D-Sch. in *Il.* VII 86 = Filostéfano de Cirene Fr. 23 Capel Badino (= *FHG* 3 F 37).

⁴ Cf. Hes. Fr. 10 M.-W.; Acusilao fr. 34 EGM Fowler.

⁵ Fr. 126 EGM Fowler = Sch. A. R. III 265.

⁶ Gracias a lo que podemos leer en los Papiros de Oxirrinco 27, 2455 (TM 59820 / LDAB 925) y 52, 3652 (TM 59832 / LDAB 937, Meccariello, 2014, pp. 325-329), podemos deducir que el relato de Apolodoro y el del escoliasta coinciden en rasgos generales con el del *Frixo* I. El *Frixo* II situaba la acción en Beocia en un contexto dionisiaco (véase *infra*).

⁷ Cf. Hdt. VII 197.3. La cuestión no está clara dadas las contradicciones de algunos papiros (Meccariello, 2014, pp. 326-327 cit.). Véase Jouan (2002, pp. 339-358); Soussan (2006, pp. 21-33); Bremmer (2008, pp. 304-305); Fowler (2013, p. 200).

⁸ *Bib.* I 80-83 cit.

⁹ D-Sch. in *Il.* VII 86 (cit.). El escoliasta transcribió una *historia fabularis* del denominado *Mythographus Homericus*, cuya existencia demuestran un buen número de fragmentos papiráceos (*status quaestionis* y bibliografía en Pagès, 2022). El Papiro de Oxirrinco 3830 (fr. 1 + fr. 2 col. 1 14-22 Harder, en

esposa de Atamante, mientras que según el escoliasta de Homero fue Néfele¹⁰. Parece, pues, que la fuente consultada por uno y otro mitógrafo no deben haber sido la misma¹¹. Apolodoro no cita fuentes. El escoliasta cita a Filostéfano¹², sin duda Filostéfano de Cirene (Capel Badino, 2010, pp. 29-42), un historiador helenístico que habría transmitido una versión diferente de la recogida por Apolodoro que se remontaría a sus fuentes habituales, a saber, los primeros mitógrafos¹³.

Nuestro estudio priorizará el texto del escolio, ya que, como veremos, la intervención de Hera es un motivo relevante para el análisis de la estructura del mito, es probablemente antiguo y no figura en la versión de Apolodoro. Facilitamos el texto del escolio¹⁴:

Σῆμά τε οἱ χεύωσιν ἐπὶ πλατεῖ Ἑλλησπόντῳ (Il. VII 86): Ἀθάμας ὁ μὲν Αἰόλου παῖς βασιλεὺς δὲ Θηβῶν, γήμας Ἰνὼ τὴν Κάδμου παῖδας ἔσχε δύο, Κλέαρχον καὶ Μελικέρτην. κατὰ Ἥρας δὲ πρόσταγμα ἀποπεμψάμενος τὴν Ἰνὼ καὶ ἐπιγήμας Νεφέλην ἔσχεν ἕξ αὐτῆς δύο παῖδας, Ἑλλήν τε καὶ Φρίξον. μινύμενον δὲ αὐτὸν λάθρα τῇ Ἰνοῖ κατοπτεύσασα ἡ Νεφέλη ὥχετο. πάλιν δὲ τῆς οἰκίας ἐπικρατήσασα ἡ Ἰνὼ, ἐπεβούλευσε τοῖς τῆς Νεφέλης παισίν. εὐροῦσα δὲ τινα μηχανὴν, ἔφρυγε τὰ σπέρματα. καὶ δὲ πολλῆς οὔσης ἀκαρπίας ἐν τῇ χώρᾳ ἔπεμπεν ὁ Ἀθάμας εἰς Πυθῶ θεοπρόπους. ἡ δὲ Ἰνὼ συνέπεισε τούτους τεχνήσασθαι τινα χρησμὸν κατὰ τοῦ Φρίξου, ὥς θῦμα τῆς αὐτοῦ γονῆς λαβεῖν ἀπαλλαγῆσεσθαι τοῦ δεινοῦ. πυθόμενος οὖν παρὰ τῶν θεοπρόπων ὁ Ἀθάμας τὸ λόγιον μεταπέμπεται ἐκ τῶν ἀγρῶν τὸν Φρίξον. πρόφασιν δὲ αὐτὸν ἐκέλευσεν ἄγειν ὅτι κάλλιστον πρόβατον ἐν τοῖς θρέμμασιν εἰς ἱερουργίαν ὑπάρχει. Μυθολογεῖται δὲ ὅτι παραγινόμενῳ τῷ Φρίξῳ μετὰ τῆς ἀδελφῆς κατὰ τινος δαίμονος ἐπιφάνειαν ἀνθρωπίνῃ φωνῇ λαλῆσαι τὸν κριὸν καὶ πᾶσαν αὐτῷ τὴν ἐπιβουλήν ἀναγγεῖλαι κελεῦσθαι τε αὐτῷ μετὰ τῆς ἀδελφῆς ἐπικαθίσει τὰ νότα, ὅπως τὸν ἐπικείμενον κίνδυνον ἐκφυγεῖν δυνηθῶσιν. οὗ καὶ γενομένου λέγεται τὸν κριὸν μετὰ πολλῆς βίας διὰ μέσου τοῦ ἀέρος ποιήσασθαι τὴν πορείαν· τὴν δὲ Ἑλλήν μὴ δυναμένην ἀντέχειν καταπασεῖν εἰς τὸ ὑποκείμενον πέλαγος, προσαγορευθῆναι δὲ τοῦτο διὰ τὴν προειρημένην Ἑλλήσποντον. τὸν δὲ κριὸν κομίσαντα εἰς Κόλχους

Sirivianu, 1989, TM 61608 / LDAB 2757) ofrece una lectura de las primeras líneas del mismo texto (hasta ἐπεβούλευσε), si bien con leves modificaciones debidas a la reescritura del texto por parte del escoliasta. El papiro está deteriorado de manera que la lectura que ofrece es fragmentaria; Harder en su edición restituyó el texto con la ayuda del escolio.

¹⁰ Esta fluctuación tal vez esconda la poligamia de un estadio más primitivo. Está documentada una tradición sobre la introducción de la monogamia en Atenas en tiempos de Cécrope (Ateneo XIII 555d).

¹¹ Otras versiones mitográficas: Sch. Lyc. *Al.* 22 Sheer, Sch. A. R. *Arg.*, *prolegomena* Bb Wendel. Véase una comparación de versiones en Pámias (2004, p. 150, n. 166).

¹² Fr. 23 Capel Badino (= *FHG* 3 F 37); el texto que transmite el escolio que sin duda procede del Mitógrafo Homérico que, a su vez, habría consultado a Filostéfano (directa o indirectamente) parece haber sido la fuente de Eustacio (a *Il.* VII 86, 667 van der Valk); véase Fowler (2013, pp. 196-197); Caballero González (2017, p. 250).

¹³ Acusilao fr. 34, Helanico fr. 126 EGM Fowler (EGM II pp. 193, 197); Ferecides fr. 99 EGM Fowler (citado conjuntamente con Hesíodo [fr. 68 M.-W.] en Eratóstenes, *Cat.* XIX). Sobre las fuentes de Apolodoro véase Michels (2022, capítulo 7). Para un catálogo de motivos mítico-narrativos en el mito de Atamante, Frixo y Hele véase Caballero González (2017, pp. 203-205). Caballero no tiene en cuenta la mitografía imperial.

¹⁴ Evito transcribir el texto de Apolodoro, fácilmente accesible para el lector, para no excederme en la extensión.

ἐκ τοῦ Πόντου τὸν Φριῖον τελευτῆσαι. ἐπὶ τοῦτο λέγεται τὸ δέρας τοὺς Ἀργοναύτας ἀποσταλῆναι ἀπὸ τῆς Θετταλίας μετὰ τοῦ Ἰάσονος. τὸν δὲ Ἀθάμαντὰ πυθόμενον φασὶ ἕκαστα τῶν συντεθέντων ὑπὸ τῆς Ἰνούς, μὴ φείσασθαι μήτε αὐτῆς μήτε τῶν ἐξ αὐτῆς γενομένων αὐτῶ παίδων, ἀλλ' αὐτοχειρί μὲν ἀποκτεῖναι Κλέαρχον, ἐπιδιῶξαι δὲ μετὰ ξίφους καὶ τὴν Ἰνώ. τὴν δὲ καταλαμβανομένην σωτηρίαν ἐπισπάσασθαι σὺν τῷ υἱεὶ ρίψασαν ἑαυτὴν εἰς τὴν θάλασσαν καὶ τυχεῖν ἐκ τῶν θεῶν τῶν ἐναλίων τιμῶν· ὕστερον δὲ αὐτὴν προσαγορευθῆναι διὰ τὸν ἐκ τῆς θαλάσσης ἀφρὸν Λευκοθέαν, τὸν δὲ Μελικέρτην Παλαίμονα· εἶναι δὲ αὐτὸν ὀπτῆρα τῶν τὸ πέλαιος πλεόντων ἀνθρώπων. ἡ ἱστορία παρὰ Φιλοστεφάνῳ (fr. 23 Capel Badino).

«Que le erijan un túmulo en la orilla del amplio Helesponto (*Il.* VII 86)»: Atamante, hijo de Éolo y rey de Tebas, se casó con Ino, hija de Cadmo, y tuvo dos hijos, Clearco y Melicertes. Por orden de Hera repudió a Ino y tomó por segunda esposa a Néfele, de quien tuvo dos hijos, Hele y Frixo. Pero Néfele descubrió que su marido mantenía relaciones en secreto con Ino, y se marchó. Ino tomó de nuevo el control de la casa y conspiró contra los hijos de Néfele. Ideó un plan y se puso a tostar las semillas. Ante la gran infertilidad que había en la tierra, Atamante envió a Pito consultores de oráculos. Ino, por su parte, persuadió a estos para que manipulasen un oráculo contra Frixo, de manera que dijera que Atamante debía sacrificar a uno de sus hijos para conjurar el mal. El rey, al conocer el oráculo por los consultores, hizo regresar a Frixo del campo. Como pretexto le mandó traer el más hermoso carnero que había entre los rebaños para ofrecerlo como sacrificio. Se cuenta que al llegar Frixo con su hermana, el carnero, manifiestamente poseído por una divinidad, habló con voz humana y le reveló toda la conspiración que se tramaba contra él. Le ordenó que él y su hermana montaran en su lomo para que pudieran escapar del peligro que se avecinaba. Sucedido esto, se cuenta que el carnero hizo el trayecto a través del aire con gran ímpetu. Hele no lo pudo soportar y cayó al mar que se extendía bajo sus pies, que por ella recibió el nombre de Helesponto. Desde el Ponto el carnero llevó a Frixo sano y salvo a la Cólquide, donde murió. El vellón de este carnero es el que, según se dice, motivó la expedición de Jasón y los argonautas desde Tesalia. Se cuenta que Atamante, al enterarse de todo lo que había maquinado Ino, no se compadeció ni de ella ni de los hijos que había tenido con ella, sino que con sus propias manos mató a Clearco y persiguió a Ino con una espada. Pero ella, a punto de ser alcanzada, se procuró su propia salvación y la de su hijo arrojándose al mar, y obtuvo el honor de ser acogida entre los dioses marinos. Posteriormente se le dio el nombre de Leucótea por la espuma del mar, y a Melicertes el de Palemón; se dice también que él es el centinela de los navegantes. La historia se encuentra en Filostéfano.

Según el texto del escolio Atamante repudió a Ino por orden de Hera (κατὰ Ἥρας πρόσταγμα) y contrajo matrimonio con Néfele. Atamante, sin embargo, recibía en secreto a su primera esposa, hecho que fue descubierto por Néfele, quien, irritada, se marchó (ᾤχετο), permitiendo que Ino se instalara de nuevo en el palacio de Atamante. Apolodoro, como ya hemos apuntado, ofrece una sucesión inversa de los dos matrimonios: Atamante repudia a Néfele. En ambos casos el resultado es el mismo: la ausencia de Néfele es el motivo vinculado a la sequía. Ino representa el factor disfuncional que

pone en peligro la institución monárquica y, a la vez, la supervivencia de la comunidad. De ahí que Hera, en la versión del escolio, ordene a Atamante repudiar a su esposa. Hera introduce el elemento que rompe el equilibrio: el segundo matrimonio fue una imposición divina no aceptada por el rey, quien mantenía relaciones en secreto con su primera esposa Ino. El rey, pues, intenta burlar la voluntad divina al preferir a Ino, traslación de la sequía y la infertilidad al plano mítico, rechazando a Néfele, personificación de la nube. El mito parece sugerir que Atamante descuida el culto al dios de la lluvia, Zeus, esposo de Hera. Matrimonio real y productividad de la tierra están íntimamente vinculados. Hera, diosa del matrimonio casada con el dios de la lluvia, garantiza la fertilidad de los campos mediante la correcta administración de la institución matrimonial. Su mismo nombre la vincula a las cosechas: Ἡρα presenta la misma raíz en grado *e* de ὄρα, término que designa la estación fértil¹⁵.

En el plano narrativo, Ino adopta en este punto del relato el papel de madrastra cruel que planea destruir a sus hijastros, Frixo y Hele, y lo hará mediante una maquinación: εὐροῦσα δέ τινα μηχανήν¹⁶. Según el texto del escolio, tostaba el grano (ἔφρυγε τὰ σπέρματα). Según Apolodoro convenció a las mujeres de que lo hicieran (ἔπεισε τὰς γυναῖκας τὸν πυρὸν φρύγειν). El grano tostado fue la causa de que la tierra no diera sus cosechas (ἀκαρπία).

La estructura del mito nos resulta familiar: se trata, sin duda, de un relato construido sobre el motivo de las consecuencias funestas de la desaparición de una divinidad encolerizada, a pesar de que ni Apolodoro ni el escolio hacen referencia explícita a la cólera de Néfele. Apolodoro ni siquiera menciona su partida. En el texto del escolio el participio κατοπτέυσασα sugiere los celos que motivarían la cólera.

El motivo de la desaparición de una divinidad encolerizada y sus consecuencias cuenta con numerosos ejemplos en las literaturas griega y anatolia. Así, por ejemplo, el mito de Deméter y su paralelo más conocido en el mundo hitita, el de Telipinu¹⁷. Precisamente durante el festival hitita de primavera en honor a esta divinidad una piel de carnero decorada con discos solares era llevada en procesión en varias ciudades (West, 1997, p. 479). Se da también la circunstancia de que en este texto se habla de un objeto ritual denominado *kurša*, que algunos especialistas han relacionado con el vellocino¹⁸.

La desaparición de Néfele, la nube, provoca sequía, que en el relato mítico se explica mediante el motivo del grano tostado. La destrucción del grano sembrado a causa de la sequedad producida por el exceso de radiación solar y la falta de lluvia hallan su traslación al plano mítico en el relato de las dos esposas de Atamante. La desaparición de

¹⁵ Burkert (2007, pp. 178-179) da esta etimología para el nombre de la diosa, aun admitiendo que hay otras hipótesis; también Juno da su nombre al mes de junio.

¹⁶ Véase un análisis de la figura de Ino como madrastra en Watson (1995, pp. 29-45), Soussan (2006, pp. 238-262), Caballero González (2017, pp. 17-25, 210-231).

¹⁷ CTH 324 García Trabazo. El mito hitita de Telipinu es el más representativo (Haas, 2006, pp. 103-198). Telipinu es dios de la tempestad e hijo del dios de las tormentas (Kirk, 1985, pp. 225, 228-231). El paralelismo con el mito de Deméter es un caso ya bien estudiado desde hace décadas (Burkert, 1979, pp. 123-142). A Telipinu se le ofrecía precisamente un vellocino o *kurša* (West, 1997, p. 479).

¹⁸ La relación entre el vellocino y el objeto denominado *kurša* en los textos hititas fue notada por Haas en 1975 (citado por Bremmer, 2008, p. 312, nota 58, con abundante bibliografía). Para un análisis de fuentes hititas sobre el *kurša* véase McMahon (1991, pp. 143-189).

Néfele, divinidad atmosférica positiva supone el retorno de Ino, divinidad que, en este mito, connota sequía y destrucción de las cosechas (divinidad atmosférica negativa).

En el relato, el objetivo de Ino es destruir a sus hijastros Frixo y Hele mediante toda la maquinación, que son salvados *in extremis* cuando iban a ser sacrificados y trasladados a una región remota. Hele es heroína epónima del Helesponto, y Frixo se establece en la Cólquide, en el extremo oriental del mundo conocido, donde emparenta con una dinastía vinculada al dios solar Helios. La tríada Néfele, Frixo y Hele implica una relación estrecha entre las nubes y, por ende, la lluvia y la tempestad, con la simbología astral y, más concretamente, con los astros mayores, el sol y la luna, como veremos¹⁹. La simbología astral y la dimensión atmosférica se traslada en el terreno narrativo a la relación de los personajes con Zeus, dios de la lluvia, y a la personificación de la nube en la figura de Néfele.

En el terreno del culto, sabemos por Heródoto (VII 197) que Atamante está vinculado al santuario de Zeus Lafistio en Halos de Aquea. El historiador probablemente se refiere a una localidad de Tesalia por error, o quizás el término haya sufrido corrupción textual. Pausanias (I 24.2) da fe de la existencia de otro santuario de Zeus Lafistio cerca de Coronea, sobre el monte Lafistio, donde se conservaba un cuadro que representaba a Frixo sacrificando al carnero de oro a Zeus Lafistio (Fowler, 2013, p. 200). En otro pasaje (IX 34.5) sitúa el santuario a 20 estadios de Coronea. El lugar donde se erigió el santuario era el monte donde Atamante sacrificó a Frixo, y donde apareció el carnero parlante enviado por el mismo Zeus. El texto de Heródoto es bastante confuso. Cuenta que los descendientes de Atamante no podían entrar en el pritaneo de Hales porque Citisor, hijo de Frixo, había impedido que Atamante fuese sacrificado a Zeus Lafistio²⁰. Si el miembro mayor de los descendientes de Atamante infringía la prohibición era retenido en el pritaneo, del cual escapaba y huía, pero si regresaba era conducido en procesión engalanado como una víctima sacrificial al santuario de Zeus Lafistio. Se trata, sin duda, de un ritual de *pharmakós* con sustitución sacrificial²¹. El motivo más significativo de esta tradición local es la condición de Atamante mismo como víctima sacrificial salvada *in extremis*. Sabemos por Apolodoro (I 84) que Atamante será finalmente expulsado, de acuerdo con el patrón ritual del *pharmakós*²².

Según el mito en la versión de Apolodoro (I 80-83), las mujeres tostaron el grano (ἐπιβουλεύουσα δὲ Ἰνώ τοῖς Νεφέλης τέκνοις ἔπεισε τὰς γυναῖκας τὸν πυρὸν φρύγειν), lo que sugiere un rito de segregación femenina (κρύφα τῶν ἀνδρῶν ‘a escondidas de sus maridos’), quizás las Tesmoforias (Fowler, 2013, p. 200). El nombre de Θεμιστό

¹⁹ Cf. el caso de la relación de las Pléyades y las Híades con la lluvia, testimoniado en fuentes latinas: Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 111, Ovidio, *Fastos* V 165, Horacio, *Carm.* I 3.14, Virgilio, *Eneida* III 516. Para la relación de las Pléyades y las Híades con la luna véase Ferrari (2008, pp. 89-104).

²⁰ La condición de víctima sacrificial del propio Atamante es sin duda una tradición antigua, ya que la recoge Heródoto. Según el escoliasta de Aristófanes (Sch. Ar., *Nu.* 257b1 Holwerda), en el *Atamante* de Sófocles el protagonista aparecía coronado para ser sacrificado en el altar, pero era rescatado *in extremis* por Héacles, en lo que parece una innovación del tragediógrafo.

²¹ Pàmias (2004, pp. 150-151, n. 166). Sobre las prácticas culturales relacionadas con la figura del chivo expiatorio o *pharmakós* véase Burkert (1979, pp. 64-77); Bremmer (1983).

²² Véase nota 42.

(doblete por Néfele o tercera esposa de Atamante según las diferentes versiones) está formado a partir del morfema $\theta\epsilon$ -, del indoeuropeo $*dh(e)^h_1$ - presente en el sustantivo $\theta\epsilon$ - $\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ ²³. Hera aparece asociada a la nube también en el mito de Ixión. Según el escoliasta de Píndaro (Sch. Pi., P. IV 288^a Drachmann) el nombre de Néfele procede del *Atamante* de Sófocles; según Ferecides (fr. 98 Fowler) se llamaba Temisto²⁴. La identificación de Néfele con Temisto sugiere una divinidad *thesmophoros*, agraria y civilizadora, comparable a Deméter.

El personaje de Néfele/Temisto parece ser, pues, una traslación al relato mítico de una figura divina agraria y atmosférica, una Hera/Deméter. Una divinidad que desaparece provocando la sequía y pérdida de las cosechas, a la manera de algunas divinidades agrarias anatólicas. La divinidad que desaparece desencadena una búsqueda que, en el plano de la práctica cultual, se materializa en una serie de rituales destinados a conseguir su regreso y la restitución de la normalidad. El rey en su función de sacerdote es el responsable de poner remedio a la situación. Varios textos hititas nos ofrecen ejemplos del procedimiento habitual²⁵. Así, por ejemplo, el texto CTH 378.2 conserva en un estado relativamente bueno una plegaria del rey Mursili ante una situación de peste prolongada. El rey ejerce de sacerdote y se dirige, en primer lugar, al dios de la tempestad, para mencionar a continuación al resto de los dioses. El rey hace pronunciar estas palabras a un subalterno que recita un texto formular en el que el rey habla en primera persona. Su condición de sacerdote del dios de la tempestad queda clara en las palabras: «...desde que yo he llegado a ser sacerdote de los dioses...»²⁶.

La función de sacerdote, pues, está asociada a la condición de rey. Mursili indaga las posibles razones de la peste: tras la consulta de un oráculo, deduce que los hititas han roto el pacto que habían establecido con Egipto bajo juramento al dios de la tempestad de Hatti. El texto recoge un protocolo perfectamente establecido en las prácticas políticas y religiosas hititas: el rey, que se presenta como un servidor de los dioses cuyos preceptos cumple escrupulosamente, eleva una plegaria en un momento de extrema gravedad y consulta un oráculo para conocer el origen de la desgracia. El rey se hace responsable de la situación, aunque no sea él el culpable directo.

El relato sobre Atamante presenta la misma estructura, con una diferencia: Atamante es culpable. Su comportamiento ha provocado varias disfunciones relacionadas entre sí: en las instituciones matrimonial y real, y en el ciclo anual de las cosechas. Es el motivo de la realeza mágica, que hemos visto en los ejemplos citados de los textos hititas y que en Grecia aparece por primera vez en la *Odisea* (XIX 109-114): la piedad y la justicia del rey garantizan la fertilidad, la fecundidad y la prosperidad (Detienne, 1989, p. 77).

²³ LIV2, p. 136. Remito de nuevo al comentario de Fowler (2013, pp. 195-201).

²⁴ Según Apolodoro (*Bib.* I 84) y el escoliasta de Licofrón (Sch. Lyc., *Al.* 22 Sheer) Temisto fue tercera esposa de Atamante. Según el orden de los fragmentos hesiódicos establecido por Merkelbach y West, el orden de las tres esposas en Hesíodo habría sido Néfele Temisto Ino (West, 1985, p. 66).

²⁵ Para la figura del rey sacerdote en el Próximo Oriente y su reflejo en el mito griego véase West (1997, pp. 14-15); para el caso particular hitita, Haas (1994, p. 196), García Trabazo (2002, p. 309, n. 7).

²⁶ CTH 378.2 C Ro. I 10-11: ku-it-ta-ia-wa-az am-mu-uk A-[N]A DINGIRMEŠ; fuente: S. Košak – G.G.W. Müller – S. Görke – Ch.W. Steitler, hethiter.net/: CTH (2025-01-28), consulta online: https://www.hethport.uni-wuerzburg.de/TLHdig/tlh_xtx.php?d=ABOT%202.22 (7/7/2025); García Trabazo (2002, pp. 308-309).

En este punto el texto del escolio parece más completo y coherente: en última instancia, la causante del conflicto es Hera, ya que fue ella quien ordenó a Atamante repudiar a Ino y casarse con Néfele. Atamante, como el rey Mursili, consulta un oráculo para reparar su falta. Pero el oráculo es manipulado por Ino: el motivo literario altera el patrón cultural, provocando una nueva disfunción en el rito: el sacrificio de un hijo que ningún dios ha exigido. El mito griego presenta un estado de elaboración literaria y narrativa desconocido en los textos hititas, pero los patrones culturales son compartidos.

Volvamos al motivo de la desaparición de un dios y sus consecuencias. En los documentos hititas se conservan plegarias en ocasión de la desaparición de un dios encolerizado. Analicemos algunos ejemplos.

En el texto CTH 381 (*Oración para ser recitada en una emergencia*²⁷), el rey ejecuta una ofrenda y una plegaria a los dioses, invocando en primer lugar a las divinidades atmosféricas y astrales, el Dios Sol del Cielo, la diosa del Sol de Arinna, al Dios de la Tempestad del cielo Tešub y a la diosa de la tempestad Hebat. Se hace referencia explícita a la ausencia de los dioses²⁸. El texto no especifica cuál de las divinidades se ha ausentado, y las invoca a todas en su conjunto. Parece un texto que de manera formular se puede recitar en cualquier ritual de súplica ante una emergencia, y se la podría calificar de plegaria *omnibus*.

En este texto el rey y la reina ejercen de sacerdotes y dirigen su súplica principal al dios y a la diosa de la tempestad. Algunos de los elementos constitutivos de todo este complejo conceptual y ritual sugieren nuevamente determinados paralelismos con el mito de Atamante, rey que ante la sequía y la pérdida de las cosechas envía emisarios a Delfos y debe proceder a la ejecución de un rito sacrificial de excepción: el de su propio hijo. En el texto hitita, la ofrenda consiste en unos panes que se trocean y se queman en el altar (García Trabazo, 2002, p. 351, n. 137). El motivo de la torrefacción de los granos de trigo en el relato griego sugiere también un tipo de ofrenda propiciatoria, tal vez la incineración de granos de trigo en un altar del tipo *schara*.

El personaje de Frixo, hijo de Atamante y Néfele, es el chivo expiatorio²⁹. Su sacrificio provoca el retorno de Néfele, que en la versión de Apolodoro es quien aparece *in extremis* con el carnero de oro que se lleva a los dos hermanos. La salvación de los dos hermanos supone el fin de la crisis: la reaparición de Néfele, es decir, de las lluvias. El nombre de Frixo está formado sobre la base φρικ-, probable raíz IE **bhreǵʰk-* (LIV2, p. 93), que produce el verbo φρίσσω, ‘erizar’. Virgilio (*Geórgicas* I 152) habla del cardo estéril que eriza los campos en los años de sequía y malas cosechas:

mox et frumentis labor additus, ut mala culmos
esset robigo segnisque horreret in aruis
carduus; intereunt segetes, subit aspera silua.

²⁷ Remitimos de nuevo a la edición de García Trabazo (2002, pp. 331-351).

²⁸ CTH 381 A Ro. I 23-24, García Trabazo (2002, pp. 340-341).

²⁹ El motivo del carnero con el vellón de oro se remonta a Hesíodo (fr. 68 Merkelbach-West) y a Ferecides (fr. 99 Fowler), ambos testimonios conservados en los *Catasterismos* de Eratóstenes (XIX). Véase Bremmer (2008, pp. 307-308). Sobre las prácticas culturales relacionadas con la figura del chivo expiatorio o *pharmakós* Burkert (1979, pp. 64-77); Bremmer (1983).

Más tarde, el trigo requirió más esfuerzo, porque un moho funesto se comía los tallos y el lento cardo se erizaba en los campos; mueren las mieses, brota el áspero bosque.

Frijo, pues, podría ser un nombre parlante formado sobre el adjetivo φριξός, ‘erizado’, una referencia al cardo borriquero que crece como maleza ocupando los campos yermos (Soussan, 2006, pp. 158-159).

El carnero de vellón de oro es un elemento que reúne una considerable multiplicidad de funciones y es una figura de difícil análisis³⁰. Las fuentes mitográficas discrepan respecto al origen del carnero. Según Apolodoro, Hermes lo entrega a Néfele como salvación de sus hijos; según el escolio y, probablemente, su fuente última, Filostéfano, Frijo encontró al carnero de piel de oro entre los rebaños de su padre. El animal, con capacidad parlante, cumpliendo la función de mediador entre una divinidad (no se especifica cuál) y Frijo, le revela toda la conspiración y le ordena montar sobre su lomo junto con su hermana. Mediante un complejo artificio narrativo, el proceso sacrificial concatena diferentes patrones mítico-rituales: el sacrificio humano se resuelve mediante la habitual sustitución³¹, pero, al contrario de lo que sucede en los casos más conocidos y estudiados de Ifigenia o Isaac, la víctima no llega al altar³² y es el propio carnero, y no una divinidad, quien la rescata (Bremmer, 2008, p. 309). El sacrificio sustitutorio será ejecutado por Frijo, la víctima original³³. En este punto del relato se altera el patrón habitual: la víctima humana sustituida por el animal se erige en ejecutora del sacrificio sustitutorio. El sacrificio por sustitución es también una restitución: restablece el equilibrio después de un intento de sacrificio sacrilego ordenado por un oráculo falso, y es la víctima misma (el carnero) la que lo exige; así Frijo sacrificará a su salvador (Soussan, 2006, pp. 148-150). Además, el sacrificio tendrá lugar en un altar lejano después de un largo viaje. Dicho viaje cumple una función purificadora: actuando como chivo expiatorio o *pharmakós*, Frijo, al evitar el parricidio que provocaría el *ágos* de su familia (Soussan, 2006, pp. 149-151), se lleva el elemento contaminante encarnado en el carnero a un país remoto donde será sometido a purificación mediante el sacrificio del animal en la corte de Eetes, hijo de Helios y quizás *interpretatio Graeca* de una divinidad solar oriental (Bremmer, 2008, p. 310). Dado que el oráculo era falso, producto de la maquinación de Ino, ninguna divinidad exigía el sacrificio de Frijo (y Hele)³⁴, luego no cabía una exculpación como la de Orestes. La divinidad destinataria del sacrificio es Zeus, el dios de la

³⁰ Análisis en profundidad en Bremmer (2008, pp. 303-338).

³¹ Soussan (2006, p. 148). Sobre el sacrificio sustitutorio, véase *infra*.

³² Sabemos por un testimonio iconográfico que en una versión del mito Frijo era puesto sobre el altar: Ph. Bruneau, «Phrixos et Helle», en *LIMC* VII.1 (1994, pp. 398-404).

³³ Por alguna razón, el escoliasta omite el motivo de Frijo sacrificando al carnero y se limita a mencionar la muerte del animal (τελευτῆσαι). El motivo del sacrificio se narra en Apolodoro I 83 y en Eratóstenes, *Cat.* XIX.

³⁴ Fowler (2013, p. 198) considera el sacrificio de Hele un simple añadido para explicar la etimología del topónimo *Helesponto*. De su análisis de fuentes deduce que en las versiones más antiguas Hele no era destinada al sacrificio junto con su hermano. La primera mención de Hele como epónimo del Helesponto aparece en Esquilo, *Persas* 70, 875. Según Capel Badino (2010, p. 157) Hele debía ser una divinidad marina como su madrastra Ino/Leucótea. Otra Leucótea aparece en un mito local de Tenedos. Era hermana de Tenes, héroe epónimo de la isla. Ambos fueron precipitados también al mar (Apolod., *Ep.* III 23-25). Cf. n. 42.

lluvia y la realeza. En el mito se le ofrece el carnero bajo la advocación de Fixios, ‘de los exiliados’, dada la condición de Frixo en el relato. En el culto, sin embargo, el sacrificio a Zeus relacionado con Atamante se hace bajo la advocación de Lafistio, ‘glotón’³⁵. Según una *Geographia Graeciae* atribuida a Dicearco o a Ateneo³⁶, pieles de carnero eran ofrecidas en el monte Quironio a Zeus Acreo en el Pelio durante la canícula como ritual propiciatorio³⁷. Un grupo de jóvenes elegidos entre las familias destacadas debían acarrear dichos vellones hasta la cima en un *rite de passage* con un cierto paralelismo con el motivo del traslado del vellocino de oro a un lugar remoto como ofrenda a Zeus.

El carnero presenta la habitual ambivalencia: se asocia a una disfunción de la institución monárquica (mito de Atamante y sus dos esposas rivales) y a la vez talismán (Bremmer, 2008, p. 316) garante de la estabilidad y continuidad dinástica. Precisamente por su poder como talismán, Pelias, sobrino de Atamante, encomendará a Jasón la misión de recuperar el vellocino de oro al ver amenazada su anómala condición de rey. Entre los hititas se colgaban pieles de carnero con motivo de la conmemoración del año nuevo, ya que se les atribuía la protección de la institución monárquica. Haas (1994, p. 187) considera estas pieles (ἄσκοί) talismanes del rey y la reina, y los pone en relación con el mito griego del vellocino de oro; el hallazgo de vasijas micénicas en el palacio de Masat, cercano a la ciudad de Merzifon, sugiere contactos entre griegos e hititas en el s. XIV a. C. La piel mágica del carnero sacrificado es también símbolo astral en tanto en cuanto aparecerá en el firmamento como la constelación Aries³⁸. En las *Argonáuticas* de Valerio Flaco (V 224-228), el catasterismo del carnero es un prodigio que se produce con motivo del funeral de Frixo; el poeta pone nuevamente de manifiesto las connotaciones astrales de la doble figura mítica constituida por el binomio Frixo/vellocino de oro³⁹. El vellocino de oro es un símbolo solar⁴⁰ y, de manera análoga, la figura de Frixo podría ser fruto de la *interpretatio Graeca* de una divinidad solar oriental.

La figura mítica de Hele puede leerse como una divinidad astral, quizás lunar. De hecho, el motivo de su caída así lo sugiere. Otro texto hitita relata el mito de la caída de la luna (CTH 727). Según Haas (1994, p. 184) el texto se recitaba en hático como parte de un ritual para propiciar la lluvia en la ciudad de Nerik. Lo recitaba el «hombre del dios de la tempestad» (*Der Mann des Wettergottes*). Este texto describe un ritual muy semejante al del texto CTH 381 (*supra*): el sacerdote del dios de la Tempestad dispone un sacrificio de hogazas de pan y otros productos. El texto es muy fragmentario y de difi-

³⁵ Hdt. VII 197; Paus. I 24.2; IX 34.5 (citados *supra*). Sobre el culto a Zeus Lafistio como una manifestación de Zeus Ombrios (‘de la lluvia’) véase Larson (2007, pp.15-17).

³⁶ *Dicaearchi uel potius Athenaei Descriptio Graeciae* 2.8, en Müller (1855, p. 107). Otro ritual de *rain magic* parece adivinarse en el mito de Céfalo y Procris (Fowler, 1993). Céfalo invocaba a Néfele en lo que parece ser una mitificación de un antiguo ritual propiciatorio, lo que suscitó los celos de Procris. Fowler advierte el paralelismo entre los dos mitos desde el punto de vista estructural y funcional.

³⁷ Larson (2007, p. 16); Fowler (2013, p. 200).

³⁸ Eratóstenes, *Cat.* XIX. Según Plinio el Viejo (*HN* II 6.31) fue Cleóstrato de Ténedos, autor tardoarcaico de datación incierta, quien estableció las constelaciones zodiacales en su configuración griega, sin duda *interpretatio* de tradiciones orientales que se remontan a la astrología babilonia (Pàmias, 2004, p. 153, n. 174).

³⁹ Remitimos de nuevo a Eratóstenes, *Cat.* XIX; véase Soussan, 2006, pp. 157-158.

⁴⁰ La concepción del vellocino de oro como símbolo solar ya ha sido notada a la luz de textos hititas (West, 1997, p. 479; Bremmer, 2008, p. 314).

cil interpretación. En cualquier caso, permite extraer datos significativos: el problema que se pretende conjurar es el de la caída del dios lunar, hecho que se relaciona con tempestades violentas. García Trabazo (2002, p. 255) sugiere que el motivo de la caída de la luna podría ser la manifestación mítica de un eclipse lunar. El eclipse, como cualquier comportamiento anómalo de los astros, se relaciona tradicionalmente con acontecimientos funestos. Es un mal augurio que se debe conjurar mediante ritos (West, 1997, p. 80). Bajo esta interpretación, el extraño motivo de la caída de Hele podría estar relacionado con un eclipse lunar y, de manera análoga, el viaje de los dos hermanos a lomos del carnero de oro podría ser también la materialización mítica y simbólica de un eclipse solar. Lo que se percibe como prodigios astrales se asocia en diversos mitos a disfunciones en la sucesión dinástica⁴¹. Sabemos que ya los babilonios practicaban ritos ante un eclipse percibido como un mal augurio ejerciendo el rey la función de sacerdote (West, 1997, pp. 48-49). El vellocino de oro está relacionado también, como ya hemos mencionado, con la corte de Yolcos y con el usurpador Pelias, hijo de Creteo, uno de los hermanos de Atamante. Documentos hititas relacionan los eclipses con momentos de crisis ante los cuales el rey, a quien se atribuye la culpa, debe actuar para conjurar el mal. El rey está «enfermo» (Haas, 1994, p. 206). Según una tradición de origen babilonio, el eclipse lunar delata la «enfermedad» del rey, ya que es un *omen* nefasto que impide la visión del astro Marduk-Júpiter. El rey debe ser expulsado (un rey-*pharmakós* como Edipo)⁴², pero dicha expulsión puede materializarse mediante sustitución sacrificial: una víctima que será enviada a un país extranjero y que se llevará el mal a tierras enemigas.

La figura del sustituto sacrificial está también testimoniada en la literatura hitita⁴³. El mito de Atamante parece construido sobre este patrón ritual: culpable de la disfunción institucional y de la consiguiente carestía, procederá al sacrificio sustitutorio. La víctima será su hijo Frixo quien, a su vez, será sustituido por el carnero, víctima en última instancia y a la vez vehículo que se lleva el mal a tierras lejanas⁴⁴. A la luz de este análisis, el mito de Atamante se nos presenta como una artificiosa elaboración narrativa a partir de un procedimiento ritual testimoniado en la literatura del Próximo Oriente.

⁴¹ Otros documentos hititas relacionan el eclipse lunar con el fenómeno contrario, la inundación, de consecuencias igualmente funestas. El texto CTH 630 da testimonio de un rito conjunto a la luna y al trueno (García Trabazo, 2002, p. 255). También en la tradición griega las Pléyades y las Híades tienen esta ambivalencia: su aparición en el firmamento es preludio de lluvias que pueden ser beneficiosas o catastróficas (Laoudi, 2006). De hecho, en la Grecia del primer milenio los símbolos astrales de referencia para el calendario, la agricultura y la navegación son determinadas constelaciones no zodiacales y astros de resplandor intenso: las Pléyades, las Híades, Orión, Sirio y Arcturo (*Od.* V 270-274, Hes., *Erg.* 383-387, 565-567, 614-617, Alcman PMG fr. 1 l. 60 y comentario de Ferrari, 2008, pp. 83-88), lo que remarca la condición de antiguas y prehelénicas de las asociaciones astrales del mito (Reiche, 1989, p. 41).

⁴² Atamante mismo acabará siendo expulsado a la manera de un *pharmakós* por el asesinato de Clearco, su propio hijo, y de Ino, y por el *katapontismós* de esta y de su otro hijo Melicertes en el mito dionisiaco (Apollod. I 84). El patrón sacrificial Frixo/Hele como *pharmakós/katapontismós* se repite con Atamante/Melicertes: véase Buxton (1987, p. 63), Detienne y Svenbro (1989, pp. 155-156), Burkert (1997, pp. 199-200), Capel Badino (2010, p. 157). Sobre el patrón mítico ritual del *katapontismós* véase Gallini (1963).

⁴³ Haas (1994, p. 206); García Trabazo (2002, pp. 49-50).

⁴⁴ La figura del sustituto sacrificial en el mito de Atamante es de una gran complejidad. En el mito, Frixo realiza el sacrificio que restituirá el orden, pero la tradición posterior vinculada al culto a Zeus Lafistio considera a cualquier descendiente de Atamante una víctima sacrificial sustitutoria: Hdt. VII 197; Pausan. I 24.2, IX 34.5 (citados *supra*); véase Burkert (1997, pp. 91, 130-131).

El relato griego presenta rasgos de aún mayor complejidad: Hele actúa como un tercer sustituto sacrificial; ahora bien, su sacrificio no se ejecuta sobre el altar sino por *kata-pontismós*. La duplicidad de la víctima (Frixo y Hele) halla un paralelismo significativo en el motivo del llamado sacrificio de Azazel⁴⁵: Aarón consagra dos machos cabríos, uno a Yahvé mediante sacrificio, y al otro, sobre el cual se derrama la sangre de su congénere sacrificado, se le expulsa al desierto como ofrenda a una divinidad denominada Azazel. Según García Trabazo (2002, p. 50), este rito de expiación y purificación bíblico consistente en la eliminación de la impureza por transporte y expulsión tiene claros antecedentes en el sur de Anatolia⁴⁶. Un eco de este doble procedimiento sacrificial parece adivinarse en una *hypothesis* fragmentaria del *Frixo II* de Eurípides⁴⁷. El papiro permite leer: ... ἐμμανεῖς γὰρ ποιήσας ὁ Διόνυσος Φρίξον τε καὶ Ἑλλην τὴν ἀδελφὴν προσηγάγετο εἰς τὴν ἔρημον ὡς παρανάλωμα τῶν μαινάδων ποιήσων ..., «...Dioniso hizo enloquecer a Frixo y a su hermana Hele la llevó al desierto para que fuera pasto de las ménades».

El texto resulta confuso especialmente por su estado fragmentario. Sabemos que en el *Frixo II* el protagonista se inmolvaba, luego no era ofrecido como víctima a las ménades. Sería, pues, sólo Hele la que acabaría devorada por las ménades en una zona desierta. Como vemos, el relato está alterado para adaptarlo al mito dionisiaco⁴⁸.

En conclusión, Frixo y Hele son dos figuras complejas en tanto en cuanto presentan una multiplicidad funcional en el mito. Víctimas sacrificiales, chivos expiatorios y, a la vez, símbolos astrales, son el sol y la luna en el momento de coincidencia astral, eclipses que anuncian desgracias, que denuncian disfunciones institucionales. Son la traslación al mito griego de complejas concepciones religiosas y políticas del mundo anatolio. Pero el mito griego omite la simbología astral que vincula a Frixo y Hele al sol y a la luna respectivamente, ya que en las prácticas culturales y en las creencias griegas las divinidades solares y lunares no tienen el mismo peso que en el mundo anatolio⁴⁹.

3. Análisis de un caso paralelo: los pelópidas como paradigma de dinastía disfuncional

En la dinastía de los Pelópidas hallamos un paralelo significativo en un relato conservado en el esolio D a *Iliada* II 106 (van Thiel):

⁴⁵ *Levítico* 16, 5-10; 20-22, citado por García Trabazo (2002, p. 49).

⁴⁶ Numerosas fuentes hititas citadas por García Trabazo (2002, p. 50, n. 97).

⁴⁷ Kannicht TrGF, vol. V, pp. 857-861; Jouan (2002, p. 351); Meccariello (2014, p. 340).

⁴⁸ A partir de la figura de Ino, una de las hijas de Cadmo, el relato sobre Atamante se modifica para adaptarlo al mito de Dioniso en Tebas (Pàmias, 2004, p. 160, n. 6; Capel Badino, 2010, pp. 155-156). La tragedia de Eurípides *Frixo II* es el primer testimonio de la versión dionisiaca del mito de Atamante (Pàmias, 2004, p. 131, n. 129; los escasos fragmentos del *Atamante* de Esquilo no permiten retrotraer el testimonio). La reinterpretación dionisiaca del mito queda, como ya hemos advertido, fuera del campo de nuestro análisis.

⁴⁹ A diferencia del mundo hitita, en la Grecia histórica los símbolos astrales relacionados con alteraciones meteorológicas y cambios de estación climática son determinadas estrellas y constelaciones como Orión, Sirio, las Pléyades y las Híades (véase nn. 19, 41). Los astros mayores parecen haber perdido su antigua simbología, de la que tan solo se percibe el rastro en el mito.

Ἀτρεὺς δὲ θνήσκων ἔλιπεν πολύαρνι Θυέστη (Il. II 106): Ἀτρεὺς ὁ Πέλοπος βασιλεύων τῆς Πελοποννήσου ἠϋξató ποτε ὅτι ἂν κάλλιστον ἐν τοῖς ποιμνίοις αὐτοῦ γεννηθῇ τοῦτο Ἀρτέμιδι θῦσαι. γεννηθείσης δὲ αὐτῷ χρυσῆς ἄρνός τῆς εὐχῆς μετημέλησεν, καὶ καθεύδοντά αὐτὴν εἰς λάρνακα φυλάττειν, μέγα δὲ τι φρονοῦντα ἐπὶ τῷ κτήματι κομπάζειν κατὰ τὴν ἀγοράν. ἀνιῶμενον δὲ ἐπὶ τούτῳ Θυέστην, ὑπελθόντα ὡς ἐρῶντα πείσαι Ἀερόπην ἐκδοῦναι αὐτῷ τὸ κτῆμα· λαβόντα δὲ ἀντειπεῖν τῷ ἀδελφῷ ὡς οὐ δεόντως περὶ τοῦ τοιοῦτου κομπάζει, αὐτὸς δὲ ἔλεγεν ἐν τῷ πλήθει δεῖν τὴν βασιλείαν ἔχειν τὸν τὴν χρυσὴν ἄρνα ἔχοντα. τοῦτο δὲ ὁμολογοῦντος καὶ Ἀτρέως Ζεὺς Ἑρμῆν πέμπει πρὸς Ἀτρέα συνθέσθαι λέγων περὶ τῆς βασιλείας καὶ δηλοῖ περὶ τῆς ἀνατολῆς διότι μέλλει ποιεῖσθαι τὴν ἐναντίαν ὁδὸν ὁ ἥλιος. συνθεμένου δὲ περὶ τούτων ὁ ἥλιος τὴν δύσιν εἰς ἀνατολὰς ἐποίησατο, ὅθεν ἐκμαρτυρήσαντος τοῦ δαιμονίου τὴν Θυέστην πλεονεξίαν τὴν βασιλείαν Ἀτρεὺς παρέλαβε καὶ Θυέστην ἐφυγάδευσεν.

«Atreo al morir lo legó a Tiestes, rico en rebaños de corderos (*Il. II 106*)»: Atreo, hijo de Pélope, rey del Peloponeso, prometió una vez que sacrificaría a Ártemis el animal más bello que naciera en sus rebaños. Pero cuando le nació una oveja de oro negligió su promesa, y cuentan que la metió en un arca para tenerla vigilada. Orgulloso como estaba de su posesión, iba por el ágora jactándose. Tiestes, disgustado ante la situación, penetró sin ser visto [en casa de Atreo] siendo, como era, amante de Aérope, a quien persuadió de que le entregara el animal. Una vez lo tuvo en su poder, recriminaba a su hermano que se jactara sin motivo de tal posesión, pero él mismo decía en público que el reino pertenecía al poseedor de la oveja de oro. Atreo manifestó estar de acuerdo y Zeus mandó a Hermes a casa de Atreo a decirle que estableciera un pacto sobre el reino. Además, le hace una revelación sobre la aurora: el sol iba a hacer su trayecto en sentido inverso. Así pues, hicieron su pacto y el sol se puso por oriente. De esta manera, al poner la divinidad de manifiesto la vanagloria de Tiestes, Atreo obtuvo el reino y mandó a Tiestes al exilio.

Se trata de otro texto sin duda tributario del antiguo Mitógrafo Homérico, que ofrece un resumen de un episodio colateral de la leyenda de los Pelópidas, probablemente procedente de la *Alcmeónida*⁵⁰.

La parte final del texto es un tanto confusa. Omite detalles que deben colegirse⁵¹. Parece evidente que la nueva condición era que Atreo recuperaría el reino cuando el sol se pusiera por oriente. Tiestes accede al nuevo pacto y, así, Atreo recupera el poder. Otra omisión llamativa en el relato es el hecho de que no se explique cuál es el destino final del carnero de oro. Podemos suponer, en cualquier caso, que el animal debía ser sacrificado, ya que de otro modo habría suscitado la ira de la implacable Ártemis.

Este episodio del mito de los Pelópidas está construido a partir de motivos míticos que ofrecen innegables elementos de comparación con el mito de Atamante y, más concretamente, con el del vellocino de oro del carnero que salvó a Frixo y a Hele, y con el

⁵⁰ Cf. PEG fr. 6 Bernabé = Sch. E. *Or.* 988. Bernabé no recoge este escolio como fragmento de la *Alcmeónida*.

⁵¹ En el texto hay sin duda corrupciones textuales, entre ellas probablemente omisiones que he intentado suplir en la traducción, con el riesgo que ello conlleva de incurrir en conjeturas.

conflicto de Pelias y Esón, sobrinos de Atamante. En ambos mitos confluyen el motivo de la disputa dinástica con el del carnero de oro. El carnero de oro es, nuevamente, un elemento ambivalente: es víctima sacrificial y a la vez elemento legitimador de la realeza. Parece ser la insignia del poder real, por eso Pelias envía a Jasón a buscar el vellocino de oro (al menos en la versión de Píndaro), ya que Jasón le reclama el reino que legítimamente pertenecía a su padre Esón. Bremmer (2008, pp. 316-317)⁵² explica este caso paralelo por el origen anatolio del mito de los Tantálidas: el carnero de oro concebido como un talismán garante de la estabilidad dinástica y protector de la realeza procedería de la *interpretatio Graeca* del objeto llamado *kurša* en los textos hititas⁵³. Así pues, según Bremmer, en los dos mitos comparados, el de Atamante y el de los Pelópidas, el motivo del carnero de oro sería de origen hitita. El paralelismo ya había sido advertido por Haas (1994, p. 187)⁵⁴.

En el mito de los Pelópidas Helios sanciona la legitimidad de Atreo invirtiendo su curso, dejando sin efecto el engaño de Tiestes. El dios del sol y el carnero de oro son dos elementos íntimamente vinculados. También en el ciclo argonáutico el carnero es, como hemos visto, víctima sacrificial y a la vez divinidad solar. Su viaje a la Cólquide sugiere también la inversión del curso del sol.

El motivo de la inversión del curso solar halla una posible explicación en la interpretación de un eclipse solar en clave mítica y religiosa. Los dos mitos objeto de comparación son correlatos narrativos de concepciones astrales, de creencias en presagios que se leen en lo que se percibe como una anomalía de los astros: el eclipse. La noche en pleno día era entendida como una señal divina que, en el caso de los dos mitos analizados, atañe a la resolución de un conflicto de sucesión dinástica. De manera análoga Jerjes, con el vaticinio de sus magos, verá en un eclipse un presagio de la ruina de los griegos y de su propia victoria (Hdt. VII 37). En otro pasaje, Heródoto (I 74) nos dice que Tales de Mileto había anunciado un eclipse a los jonios, eclipse que interrumpió una batalla entre medos y lidios por ser interpretado como un *omen*. Atreo conocía de antemano el fenómeno que le permitió recuperar el reino gracias a una predicción divina que el mismo Hermes le comunicó. El mito parece sugerir la posibilidad de predecir eclipses, como hacía Tales.

4. Conclusión

En suma, Atamante es una figura de gran complejidad que se puede analizar y comprender a un mayor nivel de profundidad sobre la base de la simbología astral. Algunos textos hititas permiten arrojar un poco más de luz, como hemos visto. La figura de Atamante presenta similitudes con la del rey con funciones de sacerdote del dios de la Tempestad anatolio, que está vinculado a ritos de fertilidad y atmosféricos y a problemas de sucesión dinástica asociados a determinados fenómenos astrales, probablemente eclipses, que eran percibidos como augurios desfavorables e indicios de disfunciones institucio-

⁵² Para los antecedentes hititas del mito de los Tantálidas, véase West (1997, pp. 472-475). El mito de los tantálidas podría haberse originado en la Eolia Minorasiática; véase Pagès (2020).

⁵³ Véase *supra*, nn. 17, 18. Cf. Haas (1994, p. 510).

⁵⁴ Cf. Haas (1994, p. 188); véase un paralelo etrusco en Macrobio, *Saturnalia* III 7.2.

nales. Dichos fenómenos se relacionaban con el anómalo comportamiento de las lluvias y las cosechas. En el mito tales fenómenos aparecen personificados en la figura de las dos esposas de Atamante y sus respectivos hijos, personajes que simbolizan, a su vez, ciclos climáticos y situaciones extremas que el rey debe conjurar mediante un ritual. Los extravagantes motivos narrativos de este mito griego pueden interpretarse como fabulaciones surgidas ante la inquietante visión de un eclipse; así, el viaje de Frixo y Hele a lomos del carnero puede ser correlato mítico de un eclipse solar y, de manera análoga, la inversión del curso del sol en el mito de los Pelópidas tendría un mismo origen. En ambos casos el mito condiciona las prácticas sacrificiales: el ser humano y su representante el rey-sacerdote deben propiciarse a las divinidades climáticas y agrarias mediante sacrificios normativos y deben evitar prácticas en contra del *usus* que causan catástrofes que los astros anuncian mediante movimientos inusuales.

El comportamiento aberrante de la familia real es percibido como la causa de las perturbaciones astrales y climáticas que provocan la destrucción de las cosechas. El rey es, a la vez, causante del problema y responsable de su solución, según un patrón perfectamente establecido en los textos hititas, y análogo al que encontramos, por ejemplo, en el mito de los Labdácidas de Tebas.

Los paralelos hititas sugieren la antigüedad de la figura mítica de Atamante y su relación con concepciones míticas y culturales compartidas con el mundo anatolio, tal vez pervivencia en suelo beocio de prácticas y creencias que podrían remontarse al segundo milenio. En la Grecia del primer milenio el mito tan solo es un recuerdo de todas estas antiguas concepciones que hemos analizado. La relación entre las divinidades atmosféricas y agrarias y las antiguas concepciones astrales y fenómenos como los eclipses ya no es evidente, sino tan solo un sustrato al que podemos acceder mediante el análisis de la estructura de los mitos y la comparación con textos paralelos griegos y anatolios.

Fuentes de financiación y agradecimientos

Una primera versión de este estudio fue presentada en el congreso Ποικίλια Πολιτικῶν: *Instituciones y mitos en la Grecia Antigua*, organizado en el marco del proyecto FFI2016-79906-P: «Estudio diacrónico de las instituciones socio-políticas de la Grecia antigua y de sus manifestaciones míticas», celebrado en la Universidad Autónoma de Barcelona, Campus Bellaterra, 10-11 de junio de 2021. El texto que presentamos está ampliamente reelaborado respecto al de la comunicación presentada en dicho congreso y recoge los resultados de investigación posterior en el marco del proyecto PID2021-122594NB-I00: «La mitografía antigua: fuentes orales y escritas» (MAFOE). Agradezco a los dos evaluadores sus valiosas observaciones y sugerencias.

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

Declaración de contribución de autoría

Joan Pagès: conceptualización, obtención de fondos, investigación, metodología, administración de proyecto, validación, supervisión, visualización, redacción-borrador original, redacción-revisión y edición.

BIBLIOGRAFÍA

- Bremmer, J. (1983) «Scapegoat Rituals in Ancient Greece», *Harvard Studies in Classical Philology* 87, pp. 299-320. <https://doi.org/10.2307/311262>
- Bremmer, J. (2008) *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, Jerusalem Studies in Religion and Culture, vol. 8, Leiden – Boston: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004164734.i-426>
- Burkert, W. (1979) *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley – Los Ángeles – Londres: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520352032>
- Burkert, W. (1997) *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, 2ª ed., Berlín – Nueva York: De Gruyter.
- Burkert, W. (2007) *Religión griega arcaica y clásica*, Madrid: Abada.
- Buxton, R. (1987) «Wolves and Werewolves in Greek Myth», en Bremmer, J. (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, Londres: Routledge.
- Caballero González, M. (2017) *Der Mythos des Athamas in der griechischen und lateinischen Literatur*, Classica Monacensia 51, Tübinga: Narr Francke Attempto Verlag.
- Capel Badino, R. (2010) *Filostefano di Cirene. Testimonianze e frammenti*, Milán: Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia.
- CTH = Laroche, E. (1971) *Catalogue des textes hittites*, 2ª ed., París. [versión actualizada en línea: <https://www.hethport.uni-wuerzburg.de/CTH>].
- Cuartero, F. J. (2010) *Pseudo-Apol·lodor; Biblioteca*, vol. I, Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Detienne, M. (1989) *L'écriture d'Orphée*, París: Gallimard.
- Detienne, M. y Svenbro, J. (1989) «The Feast of the Wolves, or the Impossible City», en Detienne, M. y Vernant, J. P. (eds.), *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, Chicago – Londres: Chicago University Press, pp. 148-168.
- EGM = Fowler (2000)
- EGM II = Fowler (2013)
- Ferrari, G. (2008) *Alcman and the Cosmos of Sparta*, Chicago – Londres: University of Chicago Press.
- Fowler, R. (1993) «The Myth of Kephalos as an Aition of Rain-Magic (Pherekydes FGrHist 3F34)», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 97, pp. 29-42.
- Fowler, R. (2000) *Early Greek Mythography*, Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780198147404.book.1>
- Fowler, R. (2013) *Early Greek Mythography II: Commentary*, Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780198147411.book.1>
- Gallini, C. (1963) «Il katapontismos», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 34, pp. 61-90.
- García Trabazo, J. V. (2002) *Textos religiosos hititas. Mitos, plegarias y rituales*, Madrid: Trotta.
- Haas, V. (1994) *Geschichte der hethitische Religion*, Leiden – Nueva York – Colonia: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004293946>
- Haas, V. (2006) *Die hethitische Literatur. Texte, Stilistik, Motive*, Berlín – Nueva York: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110193794>
- Jouan, F. (2002) *Eurípide: Tragédies, Vol. VIII, 2e partie, Fragments (Sthénébée-Chrysippos)*, París: Les Belles Lettres.
- Kirk, G. S. (1985) *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona – Buenos Aires – México: Paidós. [Edición original inglesa: Cambridge University Press, Londres 1970].
- Laoudi, A. (2006) «The Greek Myth of Pleiades in the Archaeology of Natural Disasters. Decoding, Dating and Environmental Interpretation», *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 6, pp. 5-22.
- Larson, J. (2007) *Ancient Greek Cults*, Londres: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203356982>

- LIV2 = Rix, H. et al. (2001) *Lexikon der Indogermanischen Verben. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage*, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- McMahon, G. (1991) *The Hittite State Cult of the Tutelary Deities*, Assyriological Studies 25, Chicago: Chicago University Press.
- Meccariello, C. (2014) *Le Hypotheseis narrative dei drammi euripidei*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Michels, J. (2022) *Agenorid Myth in the Bibliotheca of Pseudo-Apollodorus. A Philological Commentary of Bibl. III 1-56 and a Study into the Composition and Organization of the Handbook*, Berlin – Nueva York: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110610529>
- Müller, K. (1855) *Geographi Graeci Minores*, vol. I, París [Reimpr. 2012, Cambridge: Library Collection-Classics].
- Pagès, J. (2020) «Pélope en Lesbos: análisis del escolio D a *Iliada* 1.38 y el Papiro de Hamburgo 199 (*Mythographus Homericus*)» *Polymnia* 5, pp. 1-19.
- Pagès, J. (2022) «The Mythographus Homericus», en Smith, R. S. y Trzaskoma, S. M. (eds.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Mythography*, Oxford: Oxford University Press, pp. 211-225. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190648312.013.17>
- Pàmias, J. (2004) *Eratòstenes de Cirene, Catasterismes*, Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- PEG = Bernabé, A. (1987) *Poetarum Epicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta*, Pars I, Leipzig: Teubner.
- PMG = Page, D. (ed.) (1963) *Poetae Melici Graeci*, Oxford: Clarendon Press.
- Reiche, H. A. T. (1989) «Fail-Safe Stellar Dating: Forgotten Phases», *Transactions of the American Philological Association* 119, pp. 37-53. <https://doi.org/10.2307/284259>
- Scheer, E. (1908) *Lycophronis Alexandra*, vol. II *scholia continens*, Berlín: Weidmann.
- Sirivianou, M. G. (1989) *The Oxyrhynchus Papyri, volume LVI (Nos. 3822-3875)*, Londres: Egypt Exploration Society.
- Soussan, A. C. (2006) *La figure d'Athamas dans la mythologie Gréco-Latine*, Tesis doctoral: París.
- TrGF = Kannicht R. (ed.) (2004), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. V, Gotinga: Vanderhoeck & Ruprecht.
- Van Thiel, H. (2014) *Scholia D in Iliadem. Proecdosis aucta et correctior*, Colonia: Universitäts- und Stadt Bibliothek Köln. <https://kups.ub.uni-koeln.de/5586/1/vanthiel.pdf>
- Watson, P. A. (1995) *Ancient Stepmothers. Myth, Misogyny and Reality*, Leiden – Nueva York – Colonia: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004329485>
- Wendel, C. (1935) *Scholia in Apollonium Rhodium uetera* [reimpr. 1999], Hildesheim: Weidmann.
- West, M. L. (1985) *The Hesiodic Catalogue of Women*, Oxford: Oxford University Press.
- West, M. L. (1997) *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198150428.001.0001>