

# Apolo Smintheus y dos cultos de Herakles

PICKLESIMER, María Luisa

## *Abstract*

The phenomenon of Apollo's association with field and cattle needed an explanation. There is a tendency to connect the cult-name Smintheus (as Parnopios or Nomios) with an aboriginal character of Apollo as a peasant-god, who became lastly, as the god of Delphoi, Apollo the Archer, the musician and physician god. But this evolutionary process would be going against all plausibility. If we try to explain cult-names and aetiological legends dealing with field or cattle, we must take as its starting point Apollo's aboriginal character as an Indo-European magician-god, connected with Scandinavian Odinn.

De todos los apelativos y advocaciones de Apolo, es posiblemente *Smintheús* el que ha dado lugar a mayores elucubraciones.

1. La interpretación más extravagante es sin duda la que pretende identificar a Apolo con una rata o un ratón, significado de la voz griega *sminthós*. Incluso algún estudioso ha rizado el rizo en este sentido, como H. Grégoire, quien pretende que se trata, no ya de un dios-ratón, sino de un dios-topo, al igual que serían dioses-topos su hijo Asklepio y el dios hindú Rudra.<sup>1</sup>

Nos parece totalmente absurda la interpretación, por desgracia aún bastante extendida, de la personalidad de los dioses griegos como resultado de la evolución de una primitiva naturaleza animal de los mismos. Grecia no es Egipto, aunque muchos pretendan buscar un origen oriental para todos los dioses griegos.

Los dioses olímpicos, como sus paralelos de otras culturas indoeuropeas, nunca tuvieron naturaleza animal. Sí tuvieron, por un lado, una relación estrecha con ciertos animales que les servían y acompañaban, como Zeus con el águila o Atenea con la lechuza. Por otro lado, los dioses indoeuropeos, o al menos gran parte de ellos, detenían el poder de la metamorfosis, poder que de suyo debería revertir a los dioses de primera función, por tratarse de una manifestación de la naturaleza mágica de la soberanía. Odín, al igual que Zeus, tiene así el poder de convertirse en diversos animales, posibilidad que, como sabemos, Zeus aprovecha a menudo para sus aventuras galantes. Aunque no sólo los dioses de la primera función detienen este poder: también el dios guerrero Indra, por ejemplo, se transforma alguna vez en águila.

1. GREGOIRE, H., COOSSENS, R., MATHIEU, H., *Asklèpios, Apollon Smintheus et Rudra*, Bruxelles, 1949.

2. Otra interpretación bastante extraña es la que ofrecía V. Grohmann,<sup>2</sup> quien identificaba a Apolo *Smintheús*, al igual que al hindú Rudra, con un dios de los muertos y príncipe de los demonios. Llegaba a esta conclusión pasando por la identificación de Apolo *Smintheús* con un dios de la tormenta, carácter que al parecer lo pondría en contacto con las almas de los muertos; y también por la comparación del mito griego con el cuento del flautista de Hamelín, quien no sería sino un “conductor de muertos”.

Es evidente que Apolo jamás fue un dios de la tormenta, y que tampoco representó el papel de psicopompo.

El único hecho que podría llevar a pensar en una conexión de Apolo con el mundo inferior es la existencia de algún culto en cavernas; pero hemos de tener en cuenta que no sólo los dioses ctónicos son honrados en cavernas, sino que también lo son Posidón, Pan y las Ninfas, y otros.<sup>3</sup> Por nuestra parte, vemos más natural, en el caso de Apolo, que un culto en una caverna tenga relación con la mántica que con el mundo de ultratumba.

3. La tercera interpretación que se suele ofrecer es mucho más coherente, aunque no por ello más aceptable.

Al interpretarse el significado de *Smintheús* como “matador de ratas”, de acuerdo con el mito que recogen las fuentes griegas al respecto, se ha relacionado naturalmente este apelativo con otros de ambiente agrario: *Parnópios*, “destructor de saltamontes” o *Thargélios*, “protector de las espigas”; e igualmente con otros de sentido menos concreto: *Agreús*, “cazador” o “protector de los cazadores”, y *Nómios*, “pastor” o “protector de los rebaños”. Podemos añadir la relación de Apolo con el lobo, cuya imagen se asocia frecuentemente a la del dios en las monedas, y que estaría en el origen de la advocación de *Lýkeios*, aunque algunos la relacionan etimológicamente con la región de Licia o con la voz “luz”.

Todas estas conexiones han llevado a menudo a suponer un origen pastoril para la figura de Apolo, interpretación que por otra parte se ha aplicado a diversos dioses griegos. Así, la profesora Duchemin considera que Apolo fue originariamente un dios pastor, y más concretamente un dios protector de los rebaños.<sup>4</sup> Y el profesor Cotterell escribe llanamente: “Apolo fue originariamente patrón de los pastores; sólo después de su instalación en Delfos adquirió poder sobre el tiro con arco, la música y la medicina”.<sup>5</sup>

Este evolución es evidentemente impensable a la luz de la tripartición funcional de los panteones indoeuropeos.<sup>6</sup> Supondría que un dios de la tercera función habría

2. GROHMANN, V., *Apollo Smintheus*, Praha, 1862.

3. Podemos encontrar un catálogo de las grutas sagradas en GIANNOULIDOU, K., “Historikàs spélaia tês arjaiótetos”, *Platon* 23 (1971), 186-208, y 24 (1972), 130-156.

4. DUCHEMIN, J., *La Houlette et la Lyre I: Hermès et Apollon*, Paris, 1960.

5. COTTERELL, A., *A Dictionary of World Mythology*, Oxford UP., 1979; citamos por la traducción española, Barcelona, 1988, p. 166.

6. Recordemos que, según la teoría de Georges DUMEZIL, las tres funciones son: 1) la administración

adquirido unas prerrogativas que lo habrían situado entre los dioses soberanos de la primera función. Porque el Apolo Delfico se nos presenta como un dios mago de primera función, en su calidad de dios oracular y de patrón de los poetas: así lo entiende Ovidio cuando pone en boca del dios (*Met.* 517-18): “por mediación mía se revela lo que será, lo que fue y lo que es; por mediación mía se acomodan los poemas a las cuerdas”.

La poesía va así emparejada con la música, que la profesora Duchemin considera propia de los pastores y de los dioses-pastores. Hesíodo lo dice sin embargo bien claro, oponiendo, en un plano de igualdad, el valor funcional de Apolo al de Zeus, que aparece aquí como el dios legalista de primera función (*Teog.* 94-96): “Pues por las Musas y por Apolo que hiere de lejos existen sobre la tierra hombres aedos y citaristas, y por Zeus reyes”.

Por lo que se refiere al tiro con arco, es evidentemente una de las características primitivas de Apolo el ser un arquero excepcional: “Apolo que hiere de lejos”, “Apolo del arco de plata”, “el flechador Apolo”, son apelativos que aparecen ya en Homero y Hesíodo. Incluso en su papel de patrón de la música es representado Apolo con su arco; así se refiere Calímaco, en el *Himno a Apolo* v. 19, a “la cítara y el arco, armas de Febo Licóreo”. Y el arco es un arma propia principalmente de los dioses de primera y segunda función, si bien en Grecia casi todos los dioses lo manejan con destreza.

En cuanto a la medicina, cuyo ejercicio hace derivar la profesora Duchemin de las habilidades de un dios pastor,<sup>7</sup> hemos de entenderla originariamente en el plano de la magia, la que cura por medio de conjuros y encantamientos.

Aunque hemos de tener en cuenta que también la medicina parece haberse basado en una doctrina médica tripartita en el mundo indoeuropeo. Benveniste observó la relación entre los tres tipos de medicina que practican los dioses Aśvin en un himno del R̥gveda: curan a quien está ciego, a quien está muy delgado, a quien tiene una fractura, con los procedimientos curativos que le enseña el centauro Quirón a Asklepio en la tercera *Pítica* de Píndaro: encantación, pociones o drogas e incisiones. Ambas listas responden respectivamente a la magia de la primera función, a los recursos agrarios de la tercera, y a la violencia de la segunda. En un orden distinto figura igualmente el aspecto trifuncional en un texto avéstico: medicina del cuchillo, de las plantas, de las encantaciones.<sup>8</sup>

---

a la vez misteriosa y regular del mundo; 2) el juego del vigor físico, de la fuerza, principalmente guerrera; 3) la fecundidad, con muchas condiciones y consecuencias tales como la prosperidad, la salud, la longevidad, la tranquilidad, la voluptuosidad, la “gran cantidad”. Por otra parte, la primera función está representada por dos dioses complementarios: un soberano mago y un soberano legislador. Véase *Les dieux des Indo-européens*, Paris, 1952; trad. española: Barcelona, 1970.

7. Op. cit. p. 63: “Es muy posible que los talentos veterinarios de cada uno de esos dioses (Apolo y Rudra) hayan precedido a sus talentos médicos en las creencias y la adoración de los hombres”.

8. Cf. DUMEZIL, G., *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*. Bruxelles, 1958, p. 21. Bajo esta perspectiva no puede chocar que incluso un héroe genuinamente guerrero como Herakles se haya convertido también en héroe médico: cuenta Pausanias (IX, 24, 3) que en Beocia existía un templo de Herakles

4. Aunque algunas de sus características puedan ser compartidas por divinidades de otros niveles funcionales, entendemos que Apolo fue originariamente, como dios oracular al igual que como inspirador de la poesía, un dios soberano de primera función, si bien en la organización del panteón griego no queda demasiado clara la tripartición primitiva, por razones históricas más que religiosas.

Pensar que Apolo pueda haber llegado a alcanzar la personalidad de un dios mago de primera función, partiendo de la figura de un dios pastoril, va en contra de lo que sabemos de los dioses indoeuropeos. En efecto, se observa en las distintas culturas emparentadas, tanto en el mundo de los dioses como en el de los hombres, una estrecha conexión entre las dos primeras funciones y una separación tajante entre ellas en conjunto y la tercera función.

Así, en Escandinavia los dioses se dividen en dos grandes grupos: los Ases y los Vanes; los Ases comprenden a los representantes de las dos primeras funciones y los Vanes a los de la tercera. Se han producido incluso interferencias en los atributos y prerrogativas de los dioses de las dos primeras funciones en los diversos pueblos. Por ejemplo, el rayo o el arma mítica que lo representa, que era el arma del dios guerrero, y que es así atributo del Índra védico o del Thor escandinavo, ha pasado en Grecia y Roma a un dios de primer nivel: Zeus o Júpiter. Y en Escandinavia el carácter de Odín, el dios soberano mago, presenta múltiples facetas de la figura del dios guerrero.

Por otra parte, el mito recoge la diferencia de rango social de los dioses de la tercera función frente al conjunto de las dos primeras. La mitología escandinava recoge así un enfrentamiento violento entre los Ases y los Vanes; y una tradición védica indica que los dioses de la tercera función no formaban parte en un principio de la sociedad divina, y que sólo entraron a formar parte de ella tras vencer una fuerte oposición por parte de los dioses de las dos primeras funciones.

Todo esto no quiere decir que cada dios no colabore con los demás, o que no actúe eventualmente en la zona de otro; existe una solidaridad e incluso una interpenetración entre sus campos de acción. Pero tampoco permite que una figura socialmente de rango inferior pase a pertenecer a una de las dos primeras funciones.

De hecho, lo que sí es usual es que un dios de primera o de segunda función invada el campo de la tercera. Los dioses guerreros son a menudo protectores de los ganaderos y agricultores: Thor, Indra, Marte, son invocados por los campesinos; el guerrero Herakles es invocado en la región del Eta como *Kornopíon*, “destructor de saltamontes”. Y también los dioses soberanos se relacionan con el campo y sus gentes. En Grecia, el apelativo *Nómios* es compartido por Apolo y Zeus, por Hermes, a quien consideramos un dios auxiliar de primera función, e igualmente por un dios de tercera función: Pan. En Escandinavia, Odín está también ligado a prácticas y creencias de la vida rural.

Precisamente respecto a Odín, en quien algunos han querido ver un carácter originario de dios de la tercera función, e incluso de dios ctónico, ofrece Dumézil una explicación que nos parece perfectamente aplicable a la figura de Apolo: “Si se admite que los valores solidarios de jefe de los dioses y del mundo y de gran mago son

fundamentales y originales en el dios, el resto se deduce sin artificio, todos los desarrollos y precisiones son plausibles, ya que, en verdad, la “función de soberanía” es la única que confiere virtualmente las otras y puede fácilmente actualizar estas virtualidades”.<sup>9</sup>

5. Hemos indicado que diversos estudios han considerado a Apolo como paralelo del dios védico Rudra. También la profesora Duchemin ve en ambos dioses una “llamativa comunidad de caracteres”,<sup>10</sup> considerando a ambas figuras como dioses pastores en su origen.

Sin embargo, hemos de hacer notar que tampoco ha sido nunca Rudra un dios de tercera función. Es dios del ganado, ciertamente, pero sólo del ganado apto para ser sacrificado; el apelativo *pasú-pati* que recibe significa de hecho “Señor de las víctimas”, lo que le confiere un cierto aspecto fúnebre. Su interés en el sacrificio parece señalar más a la primera que a la tercera función, al igual que su carácter de dios solitario, que lo convierte en patrón de la ascesis.

Por otra parte, es un terrible cazador que maneja con extrema destreza el arco, y cuyas flechas son mortales tanto para los hombres como para las bestias, para la salvación de los cuales, hombres y bestias, es por otra parte invocado como sanador. Evidentemente, este carácter de arquero infalible a la vez que de sanador pueden ponerse en relación con la personalidad de Apolo, aunque algunos, como J. de Vries, han visto también en la figura de Rudra una similitud con la de Odín.<sup>11</sup>

Pero posiblemente la característica de Rudra que se opone más claramente a la posibilidad de un origen pastoril sea el hecho de que se le considera padre de los Marút, los jóvenes guerreros del séquito del dios Indra, que reciben en los Himnos el apelativo de *Rudriya*, “hijos de Rudra”. Es más, el profesor Dumézil recoge una división de los dioses védicos en tres grupos, con una denominación colectiva que engloba a los diversos dioses de cada una de las funciones, y que se compone de: los *Aditya*, los *Rudrá* y los *Vasu*. En muchos himnos el segundo término es reemplazado por los Marút, “noción casi sinónima de Rudrá y colectiva como ella”.<sup>12</sup>

6. En cuanto a los apelativos de Apolo que revierten al mundo rural, suelen basarse en algún hecho de la vida mítica del dios. Por ejemplo, los poetas tuvieron buen cuidado en explicar que Apolo fue llamado *Nómios* porque en una ocasión desempeñó el oficio de pastor, cuando tuvo que servir, como condena por la muerte de los Cíclopes, en casa del rey Admeto de Feras. Incluso cuando la razón de la servidumbre ha sido dislocada, se sigue considerando la estancia en Feras como origen de la advocación: así en el *Himno a Apolo* de Calímaco, quien supone que Apolo

---

al que peregrinaban los enfermos en busca de curación. Y la tradición figurada representa a Herakles *Keramýntès* luchando con la maza contra la Kèr.

9. DUMEZIL, G., *Les dieux des Germains*, Paris, 1959. Citamos por la traducción española, México, 1973, p. 57

10. Op. cit., pp. 61 ss.

11. Cf. DUMEZIL, *Los dioses de los Germanos*, p. 77.

12. Cf. DUMEZIL, *Los dioses de los Indoeuropeos*, pp. 13-14.

actuó movido por el amor hacia Admeto, e insiste en los beneficios que el dios derramó sobre los rebaños del rey (v. 46-54). Por otra parte, tan ajena podía parecer la figura de Apolo al mundo rural que Cicerón, quien según su costumbre distingue varios dioses del mismo nombre, dice que al “cuarto Apolo” los arcadios lo llamaban *Nómios* porque decían que de él recibieron sus leyes (*De Nat. deor.* III, 23, 57).

Varias de las advocaciones “agrarias” de Apolo responden a cultos locales atenienses. Así, Apolo *Thargélios* es el patrón, junto con su hermana Artemis, de las fiestas Targelias, fiestas rurales que se celebran en el mes Targelión, mes ateniense que ocupa desde mediados de mayo a mediados de junio. Al igual, por otra parte, que en agosto, el mes Karneios de los lacedemonios, se celebraban en el Peloponeso durante nueve días las fiestas dedicadas a Apolo *Karneios*, “protector de los carneros”.

Es también ateniense la advocación a Apolo *Parnópios*, cuyo origen explica así Pausanias (I. XXIV,8): “Enfrente del templo hay un Apolo de bronce y dicen que la estatua la hizo Fidias; y lo llaman Parnopio, porque el dios dijo que arrojaría del país a las langostas que devastaban sus campos: y saben que las arrojó pero de qué modo no lo dicen”.<sup>13</sup> Y es igualmente por haber alejado una plaga de Atenas, en este caso la peste, por lo que, siempre según Pausanias (VIII, 41, 8), recibe Apolo el apelativo de *Alexíkakos*, “alejador de males”.

En otro culto local, aunque esta vez localizado en Tróade, se basa la advocación de Apolo *Smintheús*. Una sola vez aparece el apelativo en la *Iliada* (I, 39), en conexión con el patronazgo del dios sobre las ciudades de Crisa y Cila y sobre la isla de Ténedos. Y jamás dejará de presentar la advocación una estrecha relación con su lugar de origen: de las dos veces que aparece en Ovidio, una (*Fast.* VI, 425) es mencionada al consultar el rey Ilo de Troya a Apolo, y la otra (*Met.* XII, 585) es puesta en boca de Neptuno, en el contexto de la guerra troyana.

Del mito que sustenta esta advocación tenemos noticias por varias fuentes, que curiosamente dan dos explicaciones distintas:

a) La primera parece haber existido ya en el siglo VII A. C., puesto que procedería de una elegía de Calino, que recoge Estrabón (XIII,1). Lo que no podemos, naturalmente, saber, es si era esta versión la que conocía ya Homero. Según esta tradición, las ratas habrían vencido a unos invasores que, procedentes de Creta, pretendían apoderarse de la ciudad de Crisa en Tróade. Las ratas consiguieron su propósito royendo las cuerdas de los arcos de los invasores. En recuerdo de esta victoria, se consideraban sagradas las ratas que pululaban alrededor del templo de Apolo *Smintheús*, noticia que Estrabón toma del historiador Heráclida del Ponto.

b) La segunda tradición se refiere a una invasión de ratas de campo, y es posiblemente bastante posterior, o al menos la primera noticia al respecto, que sepamos,

13. Trad. DÍAZ TEJERA, A., *Pausanias, Descripción de Grecia: Atica y Laconia*, Madrid, 1964.

se encuentra en el geógrafo Polemón, a quien sigue el *Escolio A a Ilíada* I,39. Aquí el relato es mucho más complejo: encolerizado por la actitud de un tal Crinis, un sacerdote de la ciudad de Crisa, Apolo había enviado una invasión de ratas para que destruyeran las cosechas. Pero después, y tras aparecerse al jefe de los boyeros de Crinis, destruye con sus flechas a las ratas invasoras. En agradecimiento, Crinis hace construir un templo a Apolo *Smintheús*.

Una tradición hasta cierto punto paralela recoge Eliano (*Nat. Anim.* XII, 5), localizada esta vez en la ciudad de Amaxito, también en Tróade, según la cual en esa ciudad se criaban ratones sagrados en el templo de Apolo *Smintheús*, en recuerdo de una ocasión en que el dios libró a la ciudad de una plaga de ratones.

Esta diversidad de tradiciones resulta altamente sospechosa, y hace pensar en un intento de explicar, por medio de un mito etiológico, un culto aparentemente atípico de Apolo. La motivación del mismo fue sin duda la existencia, que recoge Estrabón, de una estatua, en el templo de Apolo *Smintheús* en Crisa, que representaba al dios con el pie sobre una rata. Notemos que esa representación es la de un destructor, lo que parece oponerse a la tradición transmitida por Calino, y que por otra parte conoce también Eliano, ya que según ésta las ratas habrían sido altamente beneficiosas para la ciudad.

Quizá entendamos mejor el problema de Apolo *Smintheús*, si lo ponemos en relación con dos cultos de Herakles, que han dado igualmente lugar a que algunos especulen sobre un origen de la figura ajena a sí misma.

7. En algunos lugares, el ritual observado en honor de Herakles presentaba rasgos únicos, cuya significación escapaba a los propios devotos, que hubieron de recurrir a mitos etiológicos para explicarlos.

Así, en el puerto de Lindos, en Rodas, se sacrificaba un buey en medio de maldiciones rituales, conmemorando una ocasión en que Herakles arrebató un buey a un campesino que se lo había negado y éste, no pudiendo impedir que el héroe lo matara y se lo comiera, se desahogó lanzándole maldiciones desde lejos (cf. APD. II, 5, 11). J. H. Croon<sup>14</sup> considera que se trata de una fiesta de labradores en la que los insultos tienen un valor apotropaico, y que existía en Lindos antes de ser dedicada a Herakles. Se trata de un tipo de fiesta o ritual que presenta paralelos en otras culturas, siempre en conexión con alguna fuente. Pero en estos otros casos no es usual el sacrificio de un buey, por lo que Croon supone que los insultos pertenecían a una etapa primitiva del ritual; posteriormente se introduciría el sacrificio del buey, y finalmente a Herakles como receptor de tal sacrificio, a causa de su fama como protector de las aguas termales.

Particularmente importantes eran las fiestas de Cos, en recuerdo de la llegada de Herakles a la isla. En la ciudad de Antimaquea, el sacerdote oficiaba vestido con ropas femeninas. Esto ha sido interpretado modernamente como un vestigio de una

14. CROON, J. H., "Herakles at Lindus", *Mnemosyne* 6, 4ª serie, pp. 283-299.

antigua ceremonia de *hierós gámos*,<sup>15</sup> o también como indicador de un origen fenicio del ritual.<sup>16</sup> Pero los propios griegos justificaban el disfraz femenino del sacerdote recordando que, cuando la toma de la isla por Herakles, éste se vió obligado a disfrazarse de mujer para escapar de sus enemigos (cf. PLUT. *Q. Gr.* 58).

Vemos aquí cómo dos rituales atípicos dedicados a Herakles fueron a posteriori justificados por medio de leyendas etiológicas. No sabemos cuál era el primitivo origen de estos rituales, pero es muy posible que, como sugiere Croon para el de Lindos, existieran antes de ser adjudicados a Herakles, y estuvieran dedicados a alguna figura local.

Ahora bien, si ha sido posible justificar su dedicación a Herakles, es porque las características personales del héroe lo permitían. Para que una leyenda etiológica de este tipo funcione, tiene que encajar en la personalidad del dios o del héroe al que se aplica.

Para el ritual de Lindos, los hacedores de mitos disponían de dos características de Herakles adaptables a tal fin. Una era, como dice Croon, la especial conexión de la figura de Herakles con las fuentes de aguas termales: sabemos que en todo el mundo griego tales aguas eran denominadas *Herákleia loutrá*, “baños de Herakles”. La otra era el extraordinario apetito de Herakles, resultado de su excepcional estatura, y que es característica propia de los personajes divinos y heroicos de segunda función: el escandinavo Thor, el védico Indra, el gigantón Bhima, uno de los héroes del *Mahabharata*, muestran igualmente en el mito un apetito desmesurado.

Pero es que además la historia del encuentro de Herakles con el campesino de Lindos tiene un paralelo en la de su encuentro con el dríope Tiodamante, aunque en este caso el dueño del buey no se limitó a lanzarle maldiciones, sino que corrió a la ciudad en busca de un destacamento armado y murió en la lucha que se entabló a continuación. Vemos pues cómo un cuento tesalio, que ilustra una de las características personales del héroe, ha pasado a Rodas, al igual que otros mitos tesalios pasaron a las islas por obra de los poetas épicos.

En cuanto al ritual de Cos, el disfraz femenino que se atribuye a Herakles en el mito es también acorde a su personalidad de héroe guerrero. Es en efecto un motivo común en la tradición de las diversas culturas indoeuropeas que el guerrero se disfrace de mujer para no ser reconocido. Y en el caso de Herakles existía también el motivo de su disfraz femenino en casa de Onfale; por cierto que en el drama satírico *Onfale* de Ion de Quíos parece que el desmesurado apetito del héroe jugaba un papel en su aventura en la corte de Lidia, según se desprende de unos versos recogidos por Herodoro (fr. 6 Müller).

8. Acabamos de ver cómo dos mitos etiológicos referentes a Herakles fueron creados para explicar unos cultos de difícil interpretación; ambos mitos se adaptaron

15. Así lo interpreta FARNELL, L. R., *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, 1921, pp. 165-166.

16. Por ejemplo BERCHEM, D., “Sanctuaires d’Hercule-Melqart. Contribution à l’étude de l’expansion phénicienne en Méditerranée”. *Syria* 44, pp. 73-109 y 307-338.

a características propias de la figura del héroe, y se inspiraron además en historias ya existentes en el bagaje mitológico del personaje.

Nuestro parecer es que éste fue igualmente el procedimiento utilizado en el caso de Apolo *Smintheús*. El problema es que, como hemos visto, existieron dos tradiciones, lo que dificulta considerablemente la interpretación del mito.

Si nos atenemos a los testimonios extantes, la tradición más antigua sería la transmitida por Calino, aunque por supuesto cabe la posibilidad de que se hayan perdido referencias anteriores a la segunda tradición. Pero en esta versión de la historia parece que las ratas obraron por propia iniciativa, al igual que lo hicieron en su día las ocas del Capitolio.

Por otra parte, el detalle de las ratas sagradas de Crisa, que reaparece en las ratas o ratones sagrados de Amaxito, esta vez en conexión con la segunda tradición, parece indicar que es éste el lazo de unión entre ambas tradiciones.

Cabe la posibilidad de que, en varias ciudades de Tróade, existiera una historia que ponía en conexión unas ratas sagradas con un templo, estuviera éste o no dedicado originariamente a Apolo. Al crearse el culto a Apolo *Smintheús*, se reelaboró la historia, convirtiéndola en un mito acorde a la personalidad del dios.

Apolo *Smintheús* es en efecto un dios arquero, lo que corresponde a su carácter primitivo, al “Apolo que hiere de lejos” de la *Ilíada*, poder que demuestra al dar muerte a las ratas con sus flechas. Es asimismo el salvador que aparece en Atenas bajo las advocaciones de *Parnópios* y *Alexíkakos*, el que aleja las plagas que ponen en peligro a los campos y a los hombres. Quizá la tradición de Amaxito se atenía a ese aspecto amable y bondadoso del dios.

Pero la tradición de Crisa recurre a otro aspecto de la figura de Apolo: a su aspecto inquietante de soberano mago, cuya cólera, al igual que la de Varuna o la de Odín, es siempre terrible. De acuerdo con este carácter, cuando su cólera lo empuja a castigar al sacerdote Crinis, no lo hace directamente sobre su persona, sino sobre todo el pueblo a través de las cosechas, y además recurriendo a un procedimiento un tanto tortuoso. Por otra parte, aprovecha para ello su poder sobre los animales, que no obedece a un supuesto carácter de *Pótnios therón*, sino a su personalidad de dios mago. También Odín se rodea de animales que le sirven.

Por cierto que en su relación con los animales presenta Apolo curiosos puntos de contacto con Odín. Los animales propiamente odínicos son el lobo y el cuervo, éste pájaro de augurios.

En Escandinavia, la banda de jóvenes guerreros que constituían en la India, con el nombre de Marút, el séquito del dios guerrero Indra, han pasado a pertenecer al ámbito de Odín, convirtiéndose en los Berserkir, grupo de guerreros salvajes que tiene bastante similitud con los hombres-lobo del folklore. Por otra parte, uno de los peores enemigos de los dioses es el lobo Fenrir, representante del caos final del mundo, a quien Odín venció por medio de su magia y de un engaño, victoria que causó a Tyr, el dios legalista correpresentante de la primera función, la pérdida de su mano derecha.

La relación de Apolo con los lobos parece haber sido negativa; al menos así se desprende de la interpretación que hace Esquilo (*Sept.* 145-146) del apelativo *Lykeios* como “matador de lobos”: “y tú, soberano Matador de lobos, conviértete en Matador de lobos para el ejército enemigo”. Aunque es cierto que esto no es una prueba concluyente, ya que, al no estar tal advocación respaldada por una tradición mítica conocida, pudo perderse naturalmente el significado primitivo de la misma.<sup>17</sup> Y la protección del ganado contra los lobos se encomienda en ocasiones a Herakles, héroe protector por excelencia, y al agreste Pan.

Por otra parte, Odín tenía a su servicio dos cuervos, llamados Huginn y Muninn, que se posaban sobre sus hombros para comunicarle lo que habían visto por el mundo, ya que el dios les había enseñado a hablar. También hablaba el cuervo servidor de Apolo, el que le informó de la infidelidad de Coronis.

Sin duda hemos de entender como una representación de esta relación del primitivo Apolo con los cuervos tres placas arcaicas de marfil encontradas en el templo de Artemis Orthia en Esparta, que muestran a un dios de rasgos orientalizantes que lleva en sus manos rapaces domesticadas. La profesora Duchemin considera esta representación como la de un Apolo *Pótnios*, “señor de los animales”,<sup>18</sup> pero creemos que debe ser puesta en relación con la figura del soberano Apolo, dios mago de primera función.

9. Hemos visto cómo la segunda tradición referente al apelativo *Smintheús* se ciñe a la personalidad de Apolo. Veíamos también que el mito que explicaba el ritual de Herakles en Lindos tenía su paralelo en el encuentro de Herakles y Tiodamante. De hecho, es bastante usual que un mito etiológico se adapte a un esquema mítico preexistente relacionado con la misma figura.

También el mito de Apolo *Smintheús* tiene su modelo: en el libro I de la *Ilíada*, cuando Agamenón se niega a devolver a Criseida, Apolo escucha la súplica del anciano Crises y hace recaer su terrible cólera, no sobre Agamenón, sino sobre los griegos en general, enviándoles con sus flechas una peste que asola el campamento. Y sólo cuando Agamenón ha devuelto a Criseida y el anciano le suplica que cese su cólera, aleja Apolo la peste del campamento aqueo. Y no olvidemos que, curiosamente, el anciano Crises es sacerdote de la ciudad de Crisa, y en su boca pone Homero la única mención de todo el poema a Apolo *Smintheús*.

17. Parece que existió un culto argivo a Apolo relacionado con lobos, que FARNELL, op. cit. p. 144, interpreta como un culto a Apolo dios-lobo, “importado” de Tarsos.

18. Op. cit., p. 269.