

# Posibles menciones religiosas en las tablillas de Tebas

Alberto Bernabé

Universidad Complutense de Madrid

albernab@filol.ucm.es

## 1. Introducción

Mi propósito en este estudio es presentar los términos que se han propuesto como nombres o epítetos de dioses en las tablillas tebanas, para valorar críticamente las propuestas que se han dado y avanzar algunas nuevas. En un primer momento, analizaré los términos que se han interpretado como teónimos o epítetos divinos, tanto exentos, como formando parte de antropónimos, compuestos o derivados. Una primera criba de tal análisis será de carácter lingüístico, aunque también se echará mano de evidencias externas (como términos semejantes atestiguados en el primer milenio o paralelos religiosos). En un segundo momento presentaré un panorama de las discusiones sobre la naturaleza de las tablillas en las que aparecen los teónimos propuestos, para discutir los argumentos de quienes las ven dentro de un contexto religioso y de quienes niegan tal posibilidad. Terminaré con unas reflexiones metodológicas y alguna propuesta, así como con un balance de lo discutido.

## 2. Teónimos. Argumentaciones lingüísticas y sobre paralelos

### 2.1. Relación de teónimos propuestos

Los términos que han sido propuestos como teónimos exentos son: *a-pu-wa*, *e-ma-a<sub>2</sub>*, *e-ra*, *ka-ra-wi-ja*, *ko-ma-we-te-ja*, *ko-wa*, *ma-ka*, *o-po-re-i*, *po-ti-ni-ja* y *si-to*, y como antropónimos, compuestos o derivados que pueden contener un teónimo: *a-re-i-ze-we-i*, *a<sub>2</sub>-pa-a<sub>2</sub>-de*, *di-wi-ja-me-ro*, *di-wi-ja-wo*, *ka-wi-jo*, *ma-ri-ne-we-ja*, *po-to-a<sub>2</sub>-ja-de*, y *te-re-ja-de*. No está claro en qué categoría debemos situar la secuencia, ante fractura, *di-wi-ja*].

En el análisis de las posibles menciones de divinidades examinaré primero algunos casos aislados, para ocuparme luego de la cuestión de si se documenta en Tebas una diosa que corresponde a Deméter, pero mencionada por otros nombres (la llamaré la diosa *πολυώνυμος*), para terminar por la muy discutida tríada *ma-ka*, *o-po-re-i* y *ko-wa*.

### 2.2. *e-ma-a<sub>2</sub>*

En **TH Of 31.3** aparece documentada la palabra *e-ma-a<sub>2</sub>*. Aunque se duda sobre el caso en que está y su contexto es muy poco claro, parece bastante aceptable

interpretarla como */Hermáhas/*, el nombre de Hermes, dado que está documentado como tal en Pilo **PY Xn 1357.1**, **Tn 316v.7** y **Un 219.8** y, de forma más dudosa, en **KN D 411** (*e-ma-a<sub>2</sub>-o*)<sup>1</sup>.

### 2.3. *e-ra*

En **TH Of 28.2** se menciona la diosa Hera (*e-ra*) acompañada del misterioso epíteto *ke-o-te-ja*, sobre el que no disponemos de propuesta aceptable. Como teónimo *e-ra* está documentada, fuera de Tebas, en **PY Tn 316v.9** y quizá en **Un 853.1** (*e-ṛa*).

### 2.4. *po-ti-ni-ja*

El nombre genérico de diosa femenina *po-ti-ni-ja* */Pótνια/* ‘la Señora’, que encontramos a menudo, acompañado o no por epítetos, en Pilo, Cnoso y Micenas<sup>2</sup>, se documenta también en **TH Of 36.2**:

po-ti-ni-ja , wo-ko-de , a-ke-ti-ra<sub>2</sub> ku LANA 1 [

Se trata de unas «decoradoras» (en la producción de telas */askétriai/*) y del envío de una cantidad de lana «a la casa (e. d. santuario<sup>3</sup>) de la Señora» */Potniās woikónde/*.

### 2.5. *a-re*

El nombre del dios Ares (documentado en dativo *a-re* en **KN Fp 14.2** y en el derivado *a-re-ja* en **PY Tn 716v.9**)<sup>4</sup> aparece en Tebas como primer elemento de compuesto en dos antropónimos masculinos, uno con dos variantes formales, *a-re-ṛ-me-ne* (en una inscripción sobre cerámica de lectura dudosa, **TH Z 849**) y *a-re-me-ne* (**TH Z 852**), y otro *a-re-i-ze-we-i* (**TH Of 37.1**), cuyos segundos elementos tendrían que ver, respectivamente, con μένος para el primero y probablemente con σεῦω < \**tseuō*, para el segundo.<sup>5</sup>

### 2.6. *di-wi-ja*

En Cnoso y Pilo se atestigua una diosa, que aparece bajo las formas *di-wi-ja* y *di-u-ja* */Díwya/*<sup>6</sup>, y que por su nombre parece una páredro de Zeus. Puede estar documentada en **TH Gp 313.2** *di-wi-ja*[, ante una fractura, e indirectamente en el

1. Véase *DMic s.v.* sobre propuestas acerca de esta última forma y Ruijgh 2004, 10 para la etimología del nombre.
2. Detalles en *DMic s.v.* Cf. Boëlle 2004.
3. Boëlle 2004, 82.
4. También en antropónimos como *a-re-i-jo* **KN Le 641.1**, **Vc 208**, **PY An 656.6**.
5. Cf. Ruijgh 2003, 221, así como los términos más dudosos *a-re-ta-to* en **KN Sd 4402.a**, *a-re-ta<sub>2</sub>*, **KN Df 1325.B**, **X 7556.B**, quizá compuestos de este nombre, cf. *DMic s.v.*
6. Cf. *DMic s.v.*

antropónimo escrito *di-wi-ja-wo* (TH Ug 11) y *di-u-ja-wo* (TH Of 26.3) e interpretado como /*Diwyáwōn*<sup>7</sup>, así como en la palabra *di-wi-ja-me-ro* (TH Gp 109.1).

La primera mención no es segura, ya que puede ser leída como una parte de *di-wi-ja[-wo]* o de *di-wi-ja[-me-ro]*. En cuanto a *di-wi-ja-me-ro*, aparece atestiguada en el siguiente contexto:

- .1 \*63-te-ra-de , di-wi-ja-me-ro , qe-te-jo ,  
.2 VIN 2 V 5

\*63-te-ra-de<sup>8</sup> es un adlativo y *qe-te-jo* un adjetivo verbal en -τέον, con el sentido ‘hay que pagar’<sup>9</sup>, al que sigue una cantidad de vino. Lejeune y los editores<sup>10</sup> interpretan *di-wi-ja-me-ro* como dos palabras Διψίας μέρος. Los editores se basan en que «la diosa *di-wi-ja* se atestigua en otra tablilla (Gp 313.2)» lo que, como acabamos de ver, no es del todo cierto, ya que lo que se lee en ella es *di-wi-ja*[, ante fractura.

Pero hay obstáculos más graves para aceptar esta idea: uno, señalado por Palaima<sup>11</sup>, es que μέρος no se atestigua en ningún otro texto micénico, el segundo, es que una expresión como «hay que pagar la parte de *Diwia*» no tendría mucho sentido, ya que ni puede referirse a la parte que debe pagar *Diwia*, ni es verosímil que sea la que alguien tiene que pagar a la diosa, ya que para estos casos lo habitual en los textos micénicos es que el nombre de la divinidad receptora vaya en dativo solo o acompañado de *do-so-mo* o un término similar. Así pues, considero más verosímil la propuesta de Melena<sup>12</sup> de leer *di-wi-ja-me-ro* como *dwiāmeron* ‘para dos días’, ya que da un sentido muy aceptable y, además, se atestiguan en griego alfabético tanto el adjetivo διήμερος ‘que pasa dos días’, como el sustantivo τὸ διήμερον ‘período de dos días’<sup>13</sup>.

Pese a descontar *di-wi-ja-me-ro*, y aun cuando *di-wi-ja* ante fractura pudiera ser otra atestiguación del mismo término, la presencia del antropónimo *di-wi-ja-wo* / *di-u-ja-wo* es motivo suficiente para aceptar la existencia de la diosa en el ámbito tebano<sup>14</sup>, sobre todo, porque en Of 26.3 *di-u-ja-wo* aparece junto a *po-re-si*, dativo plural de la palabra que aparece documentada en contexto religioso en PY Tn 316, aunque su sentido preciso se discuta<sup>15</sup>.

7. Aunque tal interpretación presenta problemas, ya que aparece ante *do-de* y se esperaría una forma de genitivo, cf. Morpurgo 2006, 120.

8. Melena 2001, 50 lee *zi-te-ra-de* y transcribe *Skhistērade* ‘A la Bifurcación’.

9. *DMic s.v.* junto a otras interpretaciones menos verosímiles. Cf. precisiones sobre el término en Hutton 1993, Palaima 2000-2001, 481, Killen 2006, 88.

10. Lejeune 1997b, 289, *Thèbes* I, 277s.

11. Cf. Palaima 2000-2001, 480.

12. Melena 2001, 51. La propuesta es preferida por Palaima 2000-2001, 479.

13. *DGE s.v.* Véase, además, Meier-Brügger 2006, 114.

14. Deger-Jalkotzky 2006, 29.

15. *DMic s.v.*

### 2.7. *ko-ma-we-te-ja* y *ma-ri-ne-we-ja*

Aparecen *ko-ma-we-te-ja* y *ma-ri-ne-we-ja* en **Of 35.1**, como destinatarias de lana. La primera de las dos formas está documentada en **PY Tn 316.3-3a**<sup>16</sup>, donde es una mención religiosa, si bien poco clara<sup>17</sup>, algo así como ‘la Melenuda’, mientras que *ma-ri-ne-w<sub>2</sub>-ja* se ha explicado como derivado del nombre de un dios<sup>18</sup>; no obstante, también se ha propuesto que se trate de derivados de nombres de *collectors*<sup>19</sup>.

### 2.8. *a-pu-wa*

Aravantinos, Godart y Sacconi han propuesto<sup>20</sup> leer Ἄρπυια ‘Harpía’ en la palabra *a-pu-wa* mencionada en varias tablillas tebanas<sup>21</sup>. Los autores son conscientes de la dificultad fonética, ya que se esperaría \**a-pu-ja*, y tratan de solventarla diciendo que «como se trata de un préstamo, no puede excluirse la existencia de un digamma en la raíz», pero esta dificultad no es la única: en primer lugar, no es tan evidente que se trate de un préstamo, ya que no está excluida la posibilidad de que Ἄρπυια sea un participio perfecto de ἐρέπτομαι modificado luego por etimología popular con ἀρπάζω<sup>22</sup>; en segundo lugar, lo habitual es encontrar las Harpías en dual o plural, no en singular; en tercer lugar no se trata de divinidades que reciban culto, sino de seres malignos propios de una religiosidad popular; y en último lugar, habla en contra de aceptar la propuesta el paralelo de *e-re-u-ti-ja* Ἐλεῦθια, con una formación paralela, aunque también discutida<sup>23</sup>. Por todas estas razones, la interpretación como «Harpía» de *a-pu-wa* me parece muy improbable. La mayoría de los autores prefiere ver en *a-pu-wa* un antropónimo: Ruijgh<sup>24</sup>, un nombre prehelénico del tipo de Ἀργόλας, derivado del topónimo *a-pu<sub>2</sub>* atestiguado en Pilo, de donde Ἀφύᾱς; Duhoux<sup>25</sup> prefiere Ἀφύᾱ, relacionado con el nombre del boquerón, y Neumann<sup>26</sup> un derivado de la raíz \**āpu-* ‘llamar a gritos’ presente en ἦπυω y en νήπυος < *nāpwio-*, que el autor relaciona, a su vez, con el nombre propio mic. *na-pu-ti-jo*.

### 2.9. Formas en -de: *a<sub>2</sub>-pa-a<sub>2</sub>-de*, *po-to-a<sub>2</sub>-ja-de* y *te-re-ja-de*

En **TH 104[+]**191**** aparecen las formas *po-to-a<sub>2</sub>-ja-de* y *te-re-ja-de*, que han sido interpretadas por Aravantinos, Godart y Sacconi<sup>27</sup> como formas de adlativo en

16. Del Freo 1998, Deger-Jalkotzky 2006, 21.

17. *DMic s.v.*

18. Weilhartner 2005, 49; 203

19. Killen 1983, Hiller 2006, 74.

20. *Thèbes I*, 214.

21. **THFq (2) 229; (2) 249.2; (2) 254.4; (2) 257.2: a-pu[-wa]; (2) 275.2; (1) 343.2: a-pu[-wa]; (2) 382.2: a-]pu-wa.**

22. *Dictionnaire, s.v.*

23. *Dictionnaire, s.v.* Ἐλεῦθια.

24. Ruijgh 2003, 223.

25. Duhoux 2005, 9; 2007, 190.

26. Neumann 2006.

27. *Thèbes I*, 175.

de de Πτώια ‘fiestas de Apolo Πτῶιος<sup>28</sup> y de Τέλεια ‘fiestas en honor de Hera Teleia’.

Hay algunos problemas fonéticos para esta interpretación: *po-to-a<sub>2</sub>-ja-de* no corresponde directamente a Πτώια, sino que tendría que leerse Πτῶια-δε, Πτοηια-δε o Πτοιηια-δε. Tales problemas han sido discutidos por Meier Brugger<sup>29</sup> quien aporta al *dossier* la forma tebana *a<sub>2</sub>-pa-a<sub>2</sub>-de* (TH Wu 94.β), interpretada por Hiller<sup>30</sup> como ‘fiestas de Afaya’. Sobre la base de la dificultad de que unas fiestas puedan ser consideradas como un topónimo y recibir así la partícula adlativa *-de*<sup>31</sup>, Melena<sup>32</sup> prefiere leer topónimos, la «comarca Ptoihea», que puede hacer referencia a las estribaciones del monte *Ptoón* (*Ptōhiōn*) de Beocia, al N de Tebas, y *Ste(i)leiyānde* ‘El Tronco’, esta última sin embargo más dudosa, ya que no corresponde al sentido de *στελεά* en el primer milenio, que es siempre ‘mango’ o el ‘ojo’ del hacha, donde se acopla el mango, y no un ‘tronco’.

Así las cosas, no es imposible aceptar en Tebas la existencia de una diosa Afaya, y quizá de una Teleia y un Ptoō, estos dos últimos no necesariamente correspondientes con Hera y Apolo, respectivamente.

## 2.10. La diosa πολύωνυμος

Protagonista absoluta de los comentarios filológicos de la edición de Aravantinos, Godart y Sacconi es la diosa Deméter, aunque no aparece con este nombre en las tablillas tebanas ni en las de los demás centros. Tampoco aparece otro nombre antiguo atestiguado en el primer milenio, Deó o Deyó. Sin embargo, Aravantinos, Godart y Sacconi, consideran que la diosa aparece numerosas veces en las tablillas tebanas y en contextos que consideran muy semejantes a los propios de Eleusis. Aunque no puedo ocuparme aquí de tales contextos, debo señalar que las propuestas en el sentido de ver semejanzas entre determinados nombres de oficio tebanos y otros eleusinos son más que dudosas. De momento, me limitaré a analizar la aceptabilidad lingüística de los posibles teónimos considerados alias de Deméter: Στώ, μᾶ Γᾶ, Γαῖᾶ y Γραία y los paralelos externos que se han propuesto.

2.10.1. El término *si-to* aparece documentado varias veces en las tablillas tebanas<sup>33</sup>. Para centrar la discusión, veamos uno de los contextos (TH Av 100.1-3), en una serie que registra nombres de personas y/o asignaciones de grano o de otro producto:

*supra mutila*

- .1 ] *vestigia*
- .2 ], po-te-we , si-to , ku-na-ki-si GRA 2 V 2 Z 2
- .3 ]so , / si-to GRA 3

28. Cf. Keil, *Inscr. Boeot.* XXXIII, 1625, IG VII.

29. Meier-Brügger 2006, 113.

30. Hiller 2000, 213.

31. Lo cual es contrario a la práctica de los escribas, cf. Palaima 2000-2001, 480.

32. Melena 2001, 31.

33. TH Av 100.2.3; 101.6b: *si-to*; Ft 219.1: *si-to*; 220[+]248.1, cf. además TH Fq 224.4 *si-to*].

Aravantinos, Godart y Sacconi<sup>34</sup> interpretan:

- .2 ] pour *Potewe*, pour *Sito*, pour les chasseresses BLE 196 l.  
 .3 ]*so?* , pour *Sito*, BLE 288 l.

En la línea 2, *po-te-we* sería pues, según los citados estudiosos, un antropónimo en dativo, correspondiente al nominativo *po-te-u* de **PY Cn 45.13**, mientras que *si-to* sería un teónimo en dativo (Σιτωῖ), epíteto de Deméter, y *ku-na-ki-si* se leería *κυναγίσσι*, dativo plural de *κυναγίς*, *κυναγίδος*, compuesto de *κύων* ‘perro’ y el verbo *ἀγέομαι*, por lo que se traduciría ‘para las que llevan a los perros’, e. d. ‘para las cazadoras’. De acuerdo con esta propuesta, interpretan la forma *si-to-po-ti-ni-ja* en **MY Oi 701.3** como Σιτωῖ Πορτίαι, una propuesta que ya había sido hecha por Chadwick<sup>35</sup>. Añaden aún a la evidencia una palabra fragmentaria documentada en **TH Av 104.1**:

ka-zo-de , si-to-ko[ ]ro-na-de VIR 20

Es claro que debemos completar la palabra siguiente *si-to-ko[-wo]*, una palabra que aparece en **PY An 292.1**, aunque allí se trata de mujeres. Los editores<sup>36</sup> interpretan *si-to-ko[-wo]* como ‘desservants de Sitó’, un compuesto de Σιτώ y de *-κοφος*<sup>37</sup>; el segundo elemento se relacionaría con el verbo *κοφέω*, que traducen ‘ocuparse de’ y concluyen que los *si-to-ko-wo* serían ‘sirvientes (del santuario de) de *Sito*’. Melena y Palaima<sup>38</sup> prefieren entender *si-to* como un nominativo, *σίτος* ‘grano’ (probablemente trigo) y *ku-na-ki-si* *γυναῖξί* ‘para las mujeres’.

Dejando el problema de *ku-na-ki-si* que ahora no nos afecta, pero que desde luego admite una interpretación mucho más verosímil como ‘mujeres’, hay varios motivos para preferir que *si-to* es simplemente grano y no un teónimo.

- El primero es que, si entendiéramos que se trata de tres dativos, una entrada de trigo se asignaría a tres receptores, presentados en asindeton, lo cual no tiene paralelos en las tablillas, un argumento señalado por Del Freo<sup>39</sup>, quien sin embargo considera que no afecta en absoluto la aceptabilidad de la teoría de los editores.
- Por contra, añadido, si *si-to* fuera una diosa receptora de grano, se le asignarían dos partidas distintas al mismo receptor en la misma tablilla, en las líneas 2 y 3, la primera compartida con *po-te-we* y con las ‘cazadoras’ o ‘mujeres’ y otra para ella sola.
- Además, *si-to* está muy atestiguado<sup>40</sup> como designación del grano, acompañando al logograma GRA. Por citar un ejemplo,

**MY Au 658.4**

to-so VIR 20 *si-to* GRA 4.

total, 20 hombres, trigo, 4 unidades mayores.

34. *Thèbes* I, 166s. y 396.

35. *DMic s. v. si-to-po-ti-ni-ja*, con la bibliografía pertinente.

36. *Thèbes* I, 173.

37. *Thèbes* I, 174s.

38. Melena 2001, 30, Palaima 2000-2001, 478 y 485.

39. Del Freo 2001, 87. Cf. Palaima 2000-2001, 478.

40. *DMic s.v.* , cf. Palaima 2000-2001, 478.

- d) Por último, como argumenta Meier-Brügger<sup>41</sup>, si *si-to* fuera el dativo de un tema en *-oi* se esperaría que se escribiera en micénico *\*si-to-je* o *\*si-to-e*.

En cuanto a la línea en que aparece *si-to-ko[-wo]*, comienza por un topónimo con la partícula alativa *-de*. Melena interpreta *Kaskonde*, mientras que Aravantinos-Godart-Sacconi no proponen una transcripción, pero, a partir de su interpretación religiosa del conjunto, consideran probable<sup>42</sup> que el lugar era la sede de un santuario o una fiesta que se desarrollaba en un santuario. Por mi parte, considero verosímil que se trate de un topónimo *Χαλκίων* o *Χάλκιον*, y que la grafía *zo* refleje el resultado de la palatal producto de la pronunciación *Allegro* de *Χάλκιον*. Apoyarían mi interpretación, por una parte, el caso paralelo de *ka-za* para *χάλκια* en **KN Sp 4452** y, por otra, para el uso como topónimo de un derivado de esta raíz, el caso de *Χαλκίς*.

En cuanto al compuesto en sí, Melena<sup>43</sup> considera que se trata de *sītokhowoi*, ‘distribuidores de raciones’ o, mejor ‘medidores de la cosecha de cereal’, enviados a diversos lugares. Sería, pues, un compuesto de *σίτος* ‘cereal’ y *χέψω* ‘verter’. Presentaré argumentos que apoyan como mucho más verosímil su interpretación. Si la existencia de *Sitó*, como aún argumentaremos, es poco verosímil, tampoco la interpretación del segundo término resulta creíble. El verbo *κοέω* significa en griego ‘percibir, comprender, entender’ y también ‘vigilar’. Siempre se usa para cuando se observa atentamente algo a fin de conocer el verdadero estado de cosas y asegurarse de que éstas están en orden. Es un verbo de percepción y de entendimiento. Si aceptamos que el primer compuesto es una diosa, serían personas que ‘perciben, vigilan o comprenden a la diosa’, lo cual no tiene demasiado sentido.

Aducen los autores como apoyo de su propuesta la existencia en micénico de otros compuestos cuyo segundo elemento es *κοέω*, a saber, *e-pi-ko-wo*, *e-ri-ko-wo* y *pu-ko-wo*, y de términos del vocabulario sagrado del griego alfabético como *πυρκός* y *θυοσκόος*. Pero en todos estos términos *κοέω* mantiene el mismo valor que acabo de precisar. Así, en **PY An 657.1** leemos:

o-u-ru-to , o-pi-a<sub>2</sub>-ra , e-pi-ko-wo  
 ώς φρύντοι όπιθαλα έπικόφοι ‘así protegen las zonas costeras los vigilantes’<sup>44</sup>.

La tarea de estos *e-pi-ko-wo* es la de examinar las zonas costeras para comprobar que no hay peligro. Observan, vigilan, para conocer la situación real.

En **KN As 4493.1** aparece:

]e-pi-ko-wo , e-qe-ta , e-re-u-tē[,

Si no aceptamos para *e-pi-ko-wo* la interpretación alternativa de Melena<sup>45</sup> *έπίκοφοι* ‘que están a cargo de los aprendices’ (cf. *κόφοι*), tenemos el mismo

41. Meier-Brügger 2006, 115s.

42. *Thèbes* I, 174.

43. Melena 2001, 31.

44. Cf. *DMic s.v. -u-ru-to* y Hom. *ρῦσθαι, έρῶμαι*, etc.

45. Melena 1975, 42.

valor del término que acabo de describir: los ἐπίκοφοι ἐκ<sup>w</sup>έται ἐρευτήρες serían ‘jefes inspectores que ejercen la vigilancia’ en este caso de la producción textil.

Por su parte, *e-ri-ko-wo* y *pu-ko-wo* son antropónimos. En el primero, un sentido ‘que vigila atentamente’ parece bastante aceptable para el adjetivo que le serviría de base. El adjetivo del que procede πύρ-κοφος significaría ‘que vigila atentamente el fuego’, bien sea para que no se apague, bien en el sentido que el término tiene en el primer milenio, documentado por Hesiquio: πυρκόου· ὑπὸ Δελφῶν ἱερεῖς δι’ ἐμπύρων μαντευόμενοι ‘sacerdotes que ejercen la adivinación por las víctimas quemadas’. En cualquier caso, el sentido que aporta el segundo elemento del compuesto a esta palabra sigue siendo el mismo. Estos sacerdotes vigilan las víctimas que se queman en el fuego para obtener de su observación atenta una conclusión sobre el estado de cosas, en este caso, un vaticinio. Igual sentido tiene el compuesto θυοσκόος documentado en *Od.* 21.145 y glosado por Hesiquio como εἶδος μάντεως διὰ σπλάγγων τὸ μέλλον δηλοῦντος ‘tipo de adivino que muestra el porvenir a través de las entrañas’<sup>46</sup>.

En los términos que acabo de analizar, -κόφοι implica que alguien vigila para que algo esté en orden, porque puede no estarlo, sean costas susceptibles de ser atacadas por enemigos, sean obreros que pueden trabajar poco o mal. O para interpretar algo, en el caso de los adivinos por el fuego o por las entrañas de las víctimas. Sería poco aceptable que se ejerciera esta clase de vigilancia o de inquisición sobre la diosa. Así pues, no parece que -κόφοι pueda tener aquí el sentido ‘que se ocupa de’ en el sentido de ‘sirviente’.

Por último, no se me alcanza el motivo por el que el palacio iba a distribuir supuestos sirvientes de Sitó a diversos centros de culto o fiestas. Ello indicaría que una serie de siervos de la diosa residirían normalmente en el palacio y que estarían disponibles para que se les envíe a un lado o a otro, para servicios itinerantes de aquí para allá, para celebrar cultos o fiestas, como si se tratara de feriantes en las ferias de los pueblos.

Todo ello me hace descartar la posibilidad de que los *si-to-ko-wo* puedan ser ‘sirvientes de la diosa Sito’. En cambio, la alternativa, que se trate de un compuesto cuyo segundo elemento sea -χόφος tiene mucha mayor verosimilitud. Un compuesto σιτοχόφος es idéntico en su formación a οἰνοχόος ‘escanciador de vino’ o a χρυσοχόος ‘orfebre’. Incluso hay en micénico documentados compuestos de este tipo, como *re-wo-to-ro-ko-wo* λεφστροχόφοι > λουτροχόοι ‘que vierten el agua de baño’.

Que también se puede usar χέω con grano y no sólo con líquidos, se comprueba en términos como οὐλοχοεῖον ‘vaso en que se guarda la cebada sagrada’, οὐλοχύται ‘granos de cebada esparcidos sobre la víctima’, προχύται (sc. κριθαί) ‘granos quemados ante un altar’, en Eur. *El.* 803, *IA* 1112 etc. Y no sólo encontramos este valor en términos del lenguaje religioso. En *Od.* 2.354 Telémaco se dirige a Euriclea y le pide que le prepare viandas para su viaje y que le llene ánforas de vino. Y añade:

46. No «les flammes des sacrifices» como traducen *Thèbes* I, 174.

ἐν δέ μοι ἄλφριτα χεῦον ἐϋρραφέεσσι δοροῖσιν·  
 échame harina en los odres bien cosidos.

Hasta aquí, la argumentación lingüística. En cuanto a paralelos externos, los autores señalan como apoyo de su propuesta que Σιτώ aparece en el primer milenio como epíteto de Deméter. Pero está documentado como tal sólo en Sicilia, concretamente en Siracusa, según una noticia que procede de Polemón<sup>47</sup>. Siracusa no es un área de tradición micénica, ni Polemón, un historiador del III-II a.C., una fuente muy antigua. Polemón añade que la estatua de Sitō se encuentra en un templo dedicado a Ἀδηφαγία, la Gula personificada. Dado que el epíteto sólo aparece en área itálica, no puedo evitar la sensación de que Σιτώ vendría a ser una especie de traducción de *Ceres*, el nombre latino de la diosa del grano, que es también una personificación sobre la raíz de *creresco*<sup>48</sup>. Ἀδηφαγία parece corresponder a la latina *Copia*. Pero yo creo que hemos de ir más allá. Esta curiosa combinación parece más una broma sobre la proverbial afición siciliana a la buena mesa que un dato serio. Como si yo pudiera tomarme en serio a alguien que dijera que en Cataluña hay un convento de monjetas que se llama La Mare de Deu de la Butifarra. Y la coexistencia de Σιτώ una personificación, junto a otra, la de la Gula, indudablemente nada antigua, nos hace desconfiar de la validez del testimonio para argumentar sobre la situación micénica<sup>49</sup>.

En cuanto a *si-to-po-ti-ni-ja* en **MY Oi 701.3** parece preferible un Σίτων Ποτνία, sobre el paralelo de formas como **KN Gg 702.2**, **Oa 745.2** *da-pu<sub>2</sub>-ri-to-jo po-ti-ni-ja* Δαφυρίνθοιο ποτνία ‘a la Señora del laberinto’, **PY Fr 1206** *po-ti-ni-ja a-si-wi-ja* Ποτνία Ἀσφίας ‘Señora de Asia’<sup>50</sup>.

2.10.2. La segunda candidata a encubrir a Deméter, según los editores, es *ma-ka*, que aparece en gran número de tablillas tebanas<sup>51</sup>. Desde el primer momento<sup>52</sup> la interpretaron como Μᾶ Γᾶ ‘madre tierra’, El culto antiguo de Deméter en Tebas es atestiguado por Pausanias 9.16.5, quien nos transmite una tradición según la cual el santuario de Deméter Tesmóforo fue la casa de Cadmo y sus descendientes,

47. Cf. Athen. 3.109a οὐ τοῦτου οὖν τοῦ Ἄρτου ὁ νῦν καιρὸς ἦν, ἀλλὰ τῶν εὐρημένων ὑπὸ τῆς Σιτοῦς καλουμένης Δήμητρος καὶ Ἰμαλίδος· οὕτως γὰρ ἡ θεὸς παρὰ Συρακοσίοις τιμᾶται, ὡς <δ> αὐτὸς Πολέμων ἱστορεῖ ἐν τῷ περὶ τοῦ Μορύχου (fr. 74 Preller) ‘Pues bien, en esta ocasión no era el Pan el que era requerido, sino las hogazas inventadas por la llamada Deméter del Grano y Abundancia, pues con estos títulos es honrada la diosa en Siracusa, como recuerda Polemón en su obra acerca de Morico’, 10.416b Πολέμων δ’ ἐν α’ τῶν πρὸς Τιμαίων (fr. 39 Preller) παρὰ Σικελιώταις φησὶν Ἀδηφαγίας ἱερὸν εἶναι καὶ Σιτοῦς Δήμητρος ἄγαλμα, οὐ πλησίον ἰδρῶσθαι καὶ Ἰμαλίδος ‘Polemón en el libro I de su réplica a Timeo dice que entre los griegos de Sicilia hay un templo a Glotonería y una estatua de Deméter del Grano, y no lejos se yergue otra de Abundancia’ (de donde procede Ael. *VH* 1.27 λέγεται δὲ ἐν Σικελίᾳ Ἀδηφαγίας ἱερὸν εἶναι καὶ Σιτοῦς ἄγαλμα Δήμητρος).

48. Cf. Ernout-Meillet *s.v. Ceres*.

49. Sobre el compuesto *si-to-ko-wo*, vid. *infra*.

50. Indecisa Boëlle 2004, 76.

51. **TH Fq (1) 126.1**; **(1) 130.1**; **(1) 131.1**: *ma-]ka*; **(1) 213.1**: *ma-]ka*; **(2) 214.1**; **(2) 229.1**: *ma-]ka*; **(2) 254.2**; **(2) 258.1**; **(2) 263.1**; **(2) 285.1**: *ma-]ka*; **(2) 304.1**; **(2) 357.1**: *ma-]ka*.

52. Godart, comunicación en enero 1996, *CRAI* 1996.

y por Jenofonte *HG* 5.2.29, según el cual las mujeres tebanas celebraban la fiesta de las Tesmoforias en la Cadmea<sup>53</sup>. Esta interpretación había sido avanzada por Ruijgh<sup>54</sup> y fue aceptada por Lejeune, Milani, Del Freo<sup>55</sup> y Meier-Brügger<sup>56</sup>, que presenta *ma* como *Kurzform* micénica de μάτηρ. Ruijgh<sup>57</sup> va más allá y cree que la mención pilia *ma-na-sa* (PY Tn 316.4) es una «grafía cuasi haplográfica» de \**ma-wa-na-sa* Māi Φανάσσαι ‘madre soberana’ basándose en el uso del epíteto ἄνασσα de Deméter en Ξ 326, y que *wa-na-so-i* (PY 1222 etc.) debe leerse Φανάσσουιν ‘las dos soberanas’, correspondiendo al posterior τῶ θεῷ. Explica en cambio la forma Mā no como una *Kurzform*, sino como un préstamo prehelénico<sup>58</sup>.

La secuencia Mā Γã la encontramos en Esquilo<sup>59</sup>, y Esteban de Bizancio *s.v.* Μάστουρα entiende Mā como primer elemento del nombre, ya que ἐκαλεῖτο δὲ καὶ ἡ Πέα Mā, mientras que Estrabón 12.2.3 nos cuenta que en Asia Menor llamaban Mā a la diosa Enio. Asimismo Esquilo *Choeph.* 45 emplea la forma derivada Μαῖα Γãα.

La propuesta es rechazada por Melena y Palaima, quienes se hacen eco de una declaración de antipatía de Chadwick<sup>60</sup>. Palaima<sup>61</sup> argumenta que la unión de *ma* y *ka* no puede deberse al deseo de evitar la ambigüedad de los monosílabos. Pero no hay ninguna necesidad de recurrir a tal explicación, ya que la unión de *ma-ka* sería de la misma naturaleza que la de *a-ta-na-po-ti-ni-ja* o *pa-si-te-o-i*<sup>62</sup>. Propone como alternativa<sup>63</sup> dos personificaciones: Μάχã del combate o Μαῖ (cf. μάσσω) del tratamiento del grano. Ninguna de las dos propuestas alteraría su condición de mención religiosa, pero tendrían la desventaja de cambiar una secuencia como μã Γã, que tiene paralelos en el primer milenio, por personificaciones que no los tienen. Posteriormente<sup>64</sup> sugiere que se trata de un *nomen actionis* μαγãι ‘amasado’. Melena propone un antropónimo, como Μάλκα(ς) o Μαργã, incluso Μάχã<sup>65</sup>. Por su parte, Duhoux<sup>66</sup> también propone leer un antropónimo, iniciado por Μαχ-, por Μãγ-, por Μακ- o por Μαργ-.

Concluimos, a la espera del análisis posterior, que la propuesta es irreprochable desde el punto de vista lingüístico y que tiene paralelos inequívocos en el griego posterior.

53. Ruijgh 2004, 4.

54. Ruijgh 1996, 454.

55. Lejeune 1997a, 279-281; Milani 2003, Del Freo 2001, 83; 86.

56. Meier-Brügger 2006, 114

57. Ruijgh 2003, 222; 2004, 5

58. Ruijgh 2004, 7.

59. A. *Suppl.* 889s, 898ss μã Γã μã Γã βοãν.

60. Melena, 2001, 50; Palaima 2000-2001, 477s; Chadwick 1996-1997, 293, quien pospone «for another occasion» su argumentación. Lamentablemente no pudo cumplir su propósito.

61. Palaima 2000-2001, 478.

62. Cf. *DMic ss.vv.* y Ruijgh 2004, 4.

63. Palaima 2000-2001, 481.

64. Palaima 2003b, 35.

65. Melena 2001, 50, nombres considerados ‘noms qui étonnent’ por Ruijgh 2003, 222.

66. Duhoux 2005, 16.

2.10.3. A la multiplicación camaleónica de nombres de la diosa Deméter en las tablillas de Tebas habría que añadir aún otro, ΓαῖFα, que formaría parte del término *ka-wi-jo*, documentado varias veces en las tablillas tebanas<sup>67</sup> e interpretado por los editores<sup>68</sup> como un dativo singular γαιFίωι ‘desservant de la terre’. Las bases de su argumentación son:

- 1) Una carta de Ruijgh en la que el autor declara que encuentra sugestiva la hipótesis<sup>69</sup> de que gr. γαῖα puede ser una amalgama de γᾱ̃ y de αῖα.
- 2) La hipótesis de que la forma original de αῖα debía ser αῖFα<sup>70</sup>.
- 3) La inferencia de que, si γαῖα es una amalgama de γᾱ̃ y de αῖFα, tendría que venir de γαῖFα.
- 4) La convicción de que en micénico ya se habría producido esa amalgama y de que, por tanto, alternarían ya los nombres Γᾱ̃ (documentado en *ma-ka*) y γαῖFα (en el derivado γαιFίος).
- 5) El postulado de que *ka-wi-jo* debe leerse γαιFίος.
- 6) La conclusión de que γαιFίος significaría ‘desservant de la terre’.

El postulado 1) es rechazado por Ruijgh<sup>71</sup>, sobre la base de que Γαῖα es un derivado de Γᾱ̃ (quizá diminutivo), como Μαῖα lo es de Mᾱ̃, propuesta en la que le sigue Meier-Brügger<sup>72</sup>. En cuanto a 2), Ruijgh<sup>73</sup> considera que puede probarse la presencia de wau en αῖFα sobre la base de los antropónimos *a<sub>3</sub>-wa-ta* ΑῖFάτᾱς y *a<sub>3</sub>-wa-ja* ΑῖFαῖᾱ, que corresponden a Hom. Αἰέτης y Αἰαίη. Contra el postulado 3), en el texto de Corina (Corin. 2 b 8) encontramos la forma γῆαν, pese a que en otras palabras se conserva F (cf. 2 καλὰ Fεροῖ̃, 10 κοσμεῖσα Fἰδιο[, etc.)), lo que excluye la presencia de wau en γαῖαν, lo mismo que la forma inscripcional γαιFίος de IG V 1, 213, y por tanto excluye la posibilidad de que se trate de una amalgama. Contra 4) puede argumentarse que no se documenta nunca ni †*ma-ka-wa* (esto es Mᾱ̃ ΓαῖFα), ni †*ka-jo* (Γαῖος). No habría, pues, una verdadera alternancia de los nombres.

Con respecto a 5) caben múltiples lecturas alternativas. Pero el postulado menos verosímil es 6), esto es, que un derivado en -ίος pueda significar ‘desservant de’. Si hubiera que leer γαιFίος y si este fuera un derivado de γαῖFα, la palabra significaría ‘de tierra’, ‘terrestre’.

Y por último, ¿cómo explicar la presencia de este ‘desservant de la Terre’ en la documentación de *ka-wi-jo* en Pilo (PY An 192.14)?

67. Fq 123.1, 130.3, 229.6, 247.2, etc.

68. *Thèbes* I, 182.

69. Enunciada por Brugmann 1903-1904, 94s.

70. Brugmann relacionaba etimológicamente αῖα con lat. *auia*.

71. Ruijgh 2004, 12.

72. Cf. Meier-Brügger 2006, 114.

73. Ruijgh 2004, 12.

2.10.4. Aún hay que agregar a la lista de nombres de la diosa πολώνυμος la propuesta de leer *ka-ra-wi-ja*, documentada tres veces en Tebas y una en Micenas<sup>74</sup> (aquí en la forma *ka-ra-u-ja*) como Γραΐα.

En este caso, la argumentación es aún más débil<sup>75</sup>. Se menciona<sup>76</sup> que en Mesapio *Damatira / Doimata Grahis / Graiva* corresponde a Δημήτηρ / Δωμάτηρ, Γραῦς / Γραῖα, «Deméter la vieja» y se explica por la versión del mito según la cual Deméter, cuando buscaba a su hija Core, llegó a Eleusis travestida de anciana. Llegar a una conexión eleusinia a través del mesapio me parece ya muy dudoso<sup>77</sup>. Duhoux<sup>78</sup> propone leer Γραῖα y la considera un antropónimo.

### 2.11. La «tríada tebana»

Otra de las propuestas más discutidas de las emitidas en la editio princeps es la existencia de una «tríada tebana» compuesta por *ma-ka* (la «Madre tierra»), *ko-wa* y *o-po-re-i*. Tríada que Ruijgh<sup>79</sup> califica con reservas de «matriarcal», porque *ma-ka* recibe la mayor cantidad de grano, y distinta de la peloponesia predoria en que el dios principal es Posidón. Ya he hablado de *ma-ka*, exclusivamente desde un punto de vista de verosimilitud lingüística y de aceptabilidad de los paralelos posteriores. Veamos ahora las otras dos menciones, desde un punto de vista formal. Luego nos plantearemos la posibilidad o no de su existencia desde el punto de vista del contexto general y de la función que se les asigna a las tablillas.

2.11.1. Los editores<sup>80</sup> consideran la forma *o-po-re-i*, documentada varias veces en Tebas<sup>81</sup>, como el dativo de un teónimo masculino que corresponde a una forma que se documenta en una inscripción de Acrafia<sup>82</sup> ΚΡΙΤΟΝ ΚΑΙ ΘΕΙΟΣΔΟΤΟΣ ΤΟΙΔΙΤΟΠΟΡΕΙ e. d. Κρίτων καὶ Θεϊόδοτος τοῖ Δι τῶπωρεῖ. La última palabra se había considerado tradicionalmente dativo de ὄπωρεύς, pero la forma micénica, si está emparentada con ésta, tendría que corresponder al dativo de un sustantivo en -ης, esto es, ὄπόρης<sup>83</sup>. Por su parte, Melena y Palaima<sup>84</sup> prefieren un antropónimo relacionado con el neutro ὄρος ‘monte’.

74. **TH Fq 169.4, 207.1** (a partir de la reconstrucción de la primera sílaba y la lectura dudosa de la segunda) y **228.2** y en **MY Fu 711.8**.

75. *Thèbes* I, 201.

76. Citando F[auth] 1972, 648.

77. Ruijgh 2004, 9 lo considera simplemente una epiclisis de la Madre, paralela a la de la Hija como Κόρφᾶ.

78. Duhoux 2005, 9; 2007, 191.

79. Ruijgh 2003, 221s.

80. *Thèbes* I, 190ss. Acepta la hipótesis Del Freo 2001, 83.

81. **TH Fq (1) 126.2; (1) 130.2; (1) 169.2: o-po-re-]i; (1) 213.2: o-po-]re-i; (2) 214.2; (2) 229.2; (2) 249.1: o-po-re-]i; (2) 254.3: o-po-re-]i; (2) 257.1: o[-po-]re-i; (2) 304.2: ]o-po-re-]i; (1) 331.1: o-]po-re-]i[.**

82. *IG VII 2733*.

83. Ruijgh 2003, 221 presenta paralelos de nombres en -ης que «font pendant» a los apelativos en ηF, cf. Ruijgh 2004, 16-23.

84. Melena 2001, 50, Palaima 2000-2001, 479; 2006, 141.

Fonéticamente hay dificultades para aceptar que mic. *o-po-re-i* pueda corresponder a ὀπώρης; ὀπώρα es un compuesto de ὀπι- ‘después de’, cuyo segundo término se discute. Chantraine<sup>85</sup> recoge una hipótesis de Schulze<sup>86</sup> \*ο(σ)αρᾶ ‘verano’, a partir de un neutro \*ῥ(σ)αρ, alternando con un radical en -n, documentado en formas eslavas como aesl. *jeseni*, aprus. *assanis* ‘otoño’, gót. *asans* ‘cosecha, verano’. Pero, de ser así, el resultado micénico sería †*o-po-a<sub>2</sub>-re-i*, quizá †*o-po-a-re-i*. Si se trata de un compuesto de ὄρα, dado que la etimología de esta palabra remonta a una forma con yod inicial, \*yōrā (cf. av. \*yārδ y, con vocalismo e, gót. *jer*), entonces tendríamos en micénico †*o-pi-jo-re-i* o bien †*o-pi-o-re-i*.

Los propios autores reconocen la necesidad de buscar una etimología alternativa y Meier-Brügger<sup>87</sup> no encuentra base lingüística para la propuesta. Por su parte, Ruijgh<sup>88</sup> postula ὀπ-ώρα, lo cual no deja de ser una solución *ad hoc*.

En cambio, la alternativa de Melena y Palaima, aceptada por Duhoux<sup>89</sup>, de ver un compuesto de ὄρος, resulta bastante verosímil. Aún así no tenemos por qué ver aquí un epíteto de Zeus, ya que, como señala Palaima<sup>90</sup>, no es normal que un epíteto descriptivo de una divinidad se use independientemente, sin el nombre de la divinidad acompañándolo.

2.11.2. Por su parte, *ko-wa* se documenta a menudo en las tablillas de Tebas<sup>91</sup> como receptora de cantidades de grano. El término aparece reiteradas veces con el significado ‘hija’ en las tablillas micénicas<sup>92</sup>, por lo que la lectura Κόρφᾶ es intachable. Naturalmente que en una interpretación *more Eleusinio* como la propuesta por los autores, *ko-wa* tendría que ser la equivalente de la Κόρη hija de Deméter<sup>93</sup>. Melena se limita a señalar que *ko-wa* admite otras interpretaciones<sup>94</sup> y Palaima<sup>95</sup> argumenta en contra de la propuesta por la posición de *ko-wa* en otras tablillas tebanas, lo que le lleva a considerar preferible que signifique ‘hija’ asociada en cada caso a la entrada anterior (que, por cierto, nunca es *ma-ka*). Duhoux critica con razón esta interpretación<sup>96</sup> y considera que se trata de un antropónimo<sup>97</sup>. En un trabajo posterior<sup>98</sup>, Palaima se hace eco de la propuesta de Del Freo<sup>99</sup> de ver en *ko-wa* y *ko-wo* en las tablillas de la serie **Aa**, **Ab** y **Ad** de

85. *Dictionnaire*, s.v. ὀπώρα.

86. Schulze 1892, 475.

87. Meier-Brügger 2006, 115.

88. Ruijgh 2004, 22.

89. Duhoux 2005, 15.

90. Palaima 2000-2001, 479.

91. **TH Fq (1) 126.2; (1) 130.2; (1) 169.2: ko-wa[; (2) 229.3: ko-wa[; (2) 239.1: ko-wa; (2) 240.2; (2) 241.2: ko-wa; (2) 249.2: ko[wa; (2) 254.4: ko-wa; (2) 257.2; (2) 258.2; (2) 275.2; (2) 307.2: ko-wa; (2) 309.2: ko-wa[.**

92. *DMic* s.v.

93. *Thèbes* I, 189s.

94. Melena 2001, 50.

95. Palaima 2000-2001, 479.

96. Duhoux 2007, 225-227.

97. Ya en Duhoux 2005, 16.

98. Palaima 2006, 141s.

99. Del Freo 2001-2002.

Pilo no una designación para el ‘hijo’ y la ‘hija’ (que en micénico serían *i-ju* y *tu-ka-te*), sino ‘aprendiz’.

No obstante, la propuesta de Del Freo presenta una seria dificultad. Es sabido que en **Aa** y **Ab** no se mencionan varones adultos y que en **Ad** se hace una relación de los *ko-wo* que son calificados con el logograma VIR, lo que implica que han llegado a su edad adulta, y sin duda para llevárselos de los grupos en los que estaban. Así pues, se daría la paradoja de que los pilios se dedicarían a enseñar a aprendices varones para, una vez que han aprendido, dedicarlos a otra cosa. Creo que en Pilo, como en otros lugares, existen los sinónimos y cuasisinónimos y hoy no diríamos que en español «el chico de Pedro», «el enano de Manolo», o «la niña de Matilde» significan otra cosa que «el hijo o la hija». Palaima propone (en nota) un antropónimo como eretrio Κόρη, o un nombre derivado de un término descriptivo *Khowās* ‘libación’ y más adelante<sup>100</sup> nos presenta en sociedad a una miss *Younggirl* para traducir la *ko-wa* de **TH Fq(2) 254[+]**255.4.

### 3. Argumentaciones sobre el contexto: la serie Fq

Las menciones religiosas discutibles (me refiero a *ma-ka*, *o-po-re-i*, *ko-wa*) aparecen en la serie **Fq**, aunque *ma-ka* se documenta también en un pequeño fragmento **Gp 201** (sobre *e-pe-to[-i]*) y **X 152** (sobre *te-no-υ[ ]*). Aún he de señalar que el hipotético teónimo *si-to* se encuentra también en **Av 100.2-3** y **101.6b**, así como en **Ft 219.1**, **220[+]**248.1, con los ideogramas GRA, GRA+PE, OLIV. Pero ya he mostrado mi negativa a aceptarlo como un teónimo.

Concentrémonos, pues, en la serie **Fq**, que contiene el ideograma HORD. Se refiere a entregas de cebada a diversos destinatarios, además de los que estamos discutiendo, a otros designados por nombres de oficio, antropónimos, étnicos y lo que parecen ser grupos de animales.

Aravantinos-Godart y Sacconi, seguidos por Del Freo y Ruijgh<sup>101</sup>, atribuyen a las tablillas un contexto religioso, en el que no sólo *ma-ka*, *o-po-re-i* y *ko-wa* corresponderían a la tríada eleusinia, y *si-to* sería uno entre otros nombres de Deméter, sino que la mayoría de los apelativos de persona y los topónimos se interpretan *more religioso*, incluso como un doble casi exacto de Eleusis. Han sido quizá los excesos interpretativos en este sentido los que han provocado el rechazo frontal de autores como Melena y Palaima<sup>102</sup> y, sobre todo, Duhoux<sup>103</sup>. Las críticas de los dos primeros se basan sobre la interpretación de los términos y ya ha sido aludida en los comentarios de detalle. Por su parte, Duhoux ha emprendido una verdadera cruzada contra esta interpretación, ya que ha dedicado a demolerla tres trabajos que suman más de 200 páginas. Otros autores se han mantenido en posturas menos extremas.

100. Palaima 2006, 146.

101. *Thèbes I*, Del Freo 2001, Ruijgh 2003, 2004, 2006.

102. Melena 2001, Palaima 2000-2001, 2003a, 2006.

103. Duhoux 2005, 2006, 2007.

Comenzaremos el análisis de la cuestión por un artículo en que Sarah James analiza contextualmente la serie<sup>104</sup>. Señala que el área en que aparecieron las tablillas parece haber sido un almacén en el que se guardaría la cebada que se distribuye y que éstas debieron ser escritas por la persona encargada de la distribución. Considera razonable pensar que el *set* original estaría compuesto al menos por 13 tablillas, que el escriba conocía o podía anticipar en límites razonables las entradas que debía incluir en cada tablilla y que articulaba la información en una serie de grupos, de acuerdo con una especie de jerarquía cuya base de organización eran las mayores o menores cantidades de cebada que reciben. La mayor cantidad corresponde a *ma-ka*. Cada tablilla parece representar un período determinado de tiempo (probablemente un día) para el que se asigna la cantidad de cebada a individuos y grupos para su uso. Y considera que las cantidades mayores se refieren a supervisores o élites relacionados de alguna forma con el palacio, pero que se trata en todos los casos de personas y no de divinidades; asimismo explica la mayor cantidad asignada a *ma-ka* entendiendo que se trata de un *nomen actionis* (esto es, sigue la hipótesis de Palaima).

En cuanto a Duhoux<sup>105</sup> argumenta que *ma-ka*, *ko-wa* y *o-po-re-i* no forman una tríada, porque la condición infalible de una tríada es que los nombres se sigan el uno al otro y ello no ocurre en las tablillas. Asimismo se atiene a un *a priori* metodológico negativo: salvo prueba de lo contrario, todo término lineal B pertenece al registro no religioso. Su análisis de los demás términos de la serie, que son antropónimos, nombres de oficio y otros dudosos (que acaba por clasificar como lo uno o lo otro) lo lleva a concluir que los nombres de la supuesta tríada son antropónimos. Lo que ocurre es que en este primer trabajo, su crítica abusa a menudo de descalificaciones sin demostración<sup>106</sup>, sin que se indiquen ni las críticas, ni las dificultades ni una referencia bibliográfica donde encontrarlas.

En 2007 insiste en su crítica de una manera más sistemática y aparentemente demoledora, en que examina término por término y aparición por aparición. Desarrolla los principios metodológicos anteriores, que son, en esencia:

- a) La asociación directa de dos términos implica naturaleza igual entre ellos.
- b) La semejanza de raciones implica semejanza de destinatarios.
- c) Debe hacerse una distinción entre «acción religiosa» y «acción civil» dentro del mismo acontecimiento, de suerte que, por ejemplo, es religioso un sacrificio, pero no el banquete subsiguiente.

Argumenta, asimismo, sobre otras cuestiones en las que ahora no puedo entrar, referidas a las «dataciones con ὄρε» (que interpreta como referencias a entierros y no a fiestas ni actos religiosos) y a los nombre de animales (ninguno de los cuales lo es, según el autor). Pero, lo que es más importante, critica punto por punto un

104. James 2007.

105. Duhoux 2005, 5-6.

106. «Cette interprétation a ... suscité plusieurs critiques» (p. 8), o «se heurte à plusieurs difficultés» (9, 11), o «le contexte ne favorise pas une interprétation divine» (9).

trabajo de Killen que conoce antes de su publicación y que ahora ya ha sido publicado<sup>107</sup>. Conviene, pues, que señalemos ahora los argumentos de Killen, antes de pasar a las objeciones de Duhoux.

Killen señala que hay un número de rasgos de las tablillas de las series **Fq**, **Ft** y **Gp**, que pueden apoyar una interpretación religiosa:

- las cantidades de productos, que son muy pequeñas.
- el tipo de productos, que aparecen (aunque no sólo) en contextos religiosos.
- términos de vocabulario, especialmente la comparación de **KN M 719 y TH Gp 176** (que no recojo porque no contiene menciones de nombres de dioses) y **KN F(1) 51 y TH Fq 254[+]255.1-6**, que sí presento aquí:

**KN F(1) 51** (‘‘124’’d)  
HORD T 7 V 5 Z 3[

v. .1 wa HORD T 1 V 3 po-ro-de-qo-no V 2 Z 2  
.2 di-we HORD T 1 HORD T 4 Z 1 ma-qe HORD V 6

.2 Traces of deletion and rewriting. ma-ka not excluded. V 6 over [[T]]

**TH Fq 254[+]255** (305)

.1 de-qo-no HORD T 1 V 2 Z 3 o-te , a-pi-e-qe L J ke-ro-ta  
.2 pa-ta , ma-ka HORD T 1 V 2 Z 2 a-ko-da-mo V 2  
.3 o-po-re-i[ ]ma-di-je V 1[ ]1 ka-ne-jo V 3  
.4 ko-wa Z 2 a-pu-wa Z 2 ko-ru Z 2  
.5 qe-re-ma-o V 1 Z 2 zo-wa V 1 a-me-ro V 1  
.6 ka-wi-jo FAR V 1 \*63[ ]ka[ ] i-qo-po-qo-i V 1 Z 1

La comparación entre los textos pone de relieve correspondencias entre las palabras tebanas *ma-ka* y *de-qo-no* y las cnosias *ma-ka* o *ma-qe* y *po-ro-de-qo-no*. Y en Cnoso tenemos, además, la clara mención religiosa *di-we*, dativo del nombre de Zeus.

También es consecuente, aunque no exclusiva, con menciones religiosas la presencia de otros rasgos como los adlativos en *-de*, la forma *qe-te-(j)o* y los dativos de plural de grupos de personas.

Duhoux<sup>108</sup> pasa revista a los argumentos de Killen para tratar de rebatirlos. Su contraargumentación es la ya conocida, pero ahora presentada *in extenso*. En casos en que el rasgo no es exclusivo (por ejemplo, ofrendas de cebada que pueden ser o no destinadas a los dioses), no se considera probatorio. Y en cambio esgrime como argumentos centrales:

- si el destinatario discutible está junto a un destinatario humano, es que también es humano;

107. Killen 2006.

108. Duhoux 2007, 217-219.

- b) si recibe una cantidad semejante a la de un humano, es humano;
- c) una forma documentada como teónimo en otros lugares no necesariamente tiene que serlo en un contexto dado, lo cual es verdad, pero en la argumentación de Duhoux el argumento se torna en el extremo contrario. Si un supuesto teónimo está al lado de un término discutible, tampoco en ese contexto será un teónimo. Y así, *di-we* en **KN F(1) 51** no será un teónimo. Completa su argumentación en otro trabajo<sup>109</sup> en el que examina la tablilla cnosia y concluye que no debe leerse *ma-ka*, sino *ma-qe*, aunque no propone una lectura para esta forma. Además, considera que falta una palabra ante HORD T 4 Z 1, por lo que falta un nombre que sería el receptor de estas cantidades y, siendo así, *ma-qe* no va tras *di-we* ni puede ser tampoco una forma de *ma-* seguida de la enclítica *-qe*. Asimismo, se extraña de la mención final V 6 que debería ser T 1. No me parece un principio argumentativo sólido postular primero un nombre que no está, para luego usarlo como pieza de evidencia para negar la relación de *ma-qe* con *di-we* y concluir así que *di-we* no es un teónimo. Además, Ruijgh<sup>110</sup> explica la situación de otro modo. Se registrarían dos entregas, a Zeus una T 1 y otra T 4 Z 1, y a *ma-ka*, otras dos, por ejemplo V 1 y V 5, pero el escriba no habría tenido sitio y habría preferido consignar el total como V 6.

Por su parte, Hiller<sup>111</sup> se pregunta cómo explicar la aparición frecuente de los mismos destinatarios y considera que da la impresión de que se trata de un grupo de personas que se reúnen reiteradamente en un orden similar, en general, pero con ligeros cambios internos de los grupos e incluyendo regularmente a *ma-ka*, *o-po-re-i* y *ko-wa* en el grupo principal. No sabe si tenemos textos preliminares y otros que sumarizan la información de los otros o si se trata de eventos religiosos diferentes.

#### 4. Limitaciones de un método: un test

Tal como aparece expuesto por Duhoux, el método es incontestable. Y sin embargo, la cuestión no es tan evidente. Propongo la práctica de un ejercicio de *reductio ad absurdum*, aplicando el método a una tablilla conocida (**PY Un 219**) e imaginando que se nos hubiera perdido una parte de ella. Veamos el texto:

##### PY Un 219

- .01 e-ke-ra-ne , tu-wo 2 O 1[  
 .02 pa-de-we , O 1 pa-de-we , O 1  
 .03 ka-ru-ke , PE 2 KA 1 O 6  
 .04 te-qi-jo-ne , O 1 a-ke-ti-ri-ja-i , KA 1  
 .05 a-ti-mi-te , O 1 da-ko-ro-i , E 1  
 .06 di-pte-ra-po-ro , RA 1 O 3 ko-r̥o[ ] 1

109. Duhoux 2006.

110. Ruijgh 2004, 3s.

111. Hiller 2006, 72.

.07	a-na-ka-te ,	TE 1	po-ti-ni-ja[
.08	e-[ ]	U 1	e-ma-a <sub>2</sub> , U 1 pe -[
.09	a-ka-wo-ne ,	MA 1	pa-ra-[ ]2
.10	ra-wa-ke-ta ,	MA 1 KO 1 [ ]	ME 1 O 1 WI 1
.11	KE 1 [ ]		vacat
.12 -17			vacant

Imaginemos que la tablilla estuviera rota en 7/8, y no tuviéramos *po-ti-ni-ja* ni *e-ma-a<sub>2</sub>*. Aplicando estrictamente la metodología de Duhoux tendríamos:

1. Antropónimos claros 1. *e-ke-ra-ne*, 4. *te-qi-jo-ne* y 9. *a-ka-wo-ne*, todos ellos en dativo singular.
2. Nombres de oficio claros: unos en dativo singular 3. *ka-ru-ke*, que, de nuevo aplicando estrictamente el método, interpretaríamos como un «heraldo» civil, que no tiene por qué tener funciones religiosas, 9. *ra-wa-ke-ta* un cargo de la burocracia palaciega bien conocido como humano y civil, 6. *di-pte-ra-po-ro* un nombre de oficio, que tampoco tiene por qué ser religioso, «a menos que fallen todas las demás explicaciones», y otros, en dativo plural, los incontestables grupos de oficios humanos 4. *a-ke-ti-ri-ja-i* y 5. *da-ko-ro-i* que tampoco tendrían por qué ser oficios religiosos.
3. Términos dudosos: 2. *pa-de-we* que, dado que va junto a *ka-ru-ke* y que recibe la misma cantidad que *te-qi-jo-ne*, que es un ser humano, tiene que ser humano él mismo, probablemente un antropónimo; *ko-ro*, que es un antropónimo documentado en Cnoso, y 9. *pa-ra-*, cuya posición junto a *a-ka-wo-ne* lo revela como antropónimo. Así que *a-ti-mi-te*, asociada a los *da-ko-ro-i* que son humanos y que recibe lo mismo que *te-qi-jo-ne*, que es humano, tiene que ser un antropónimo. No sería la diosa Ártemis, sino una vecina pilia del mismo nombre.

En consecuencia, el contexto de la tablilla sería civil, y nada de lo que pudiera aparecer en ella sería religioso. Y sin embargo, en esa tablilla tan civil, aparecen los indiscutibles *po-ti-ni-ja* y *e-ma-a<sub>2</sub>*.

Lo mismo podríamos decir para **PY Fn 187**, presentada como paralelo por Killen<sup>112</sup>, en que conviven como destinatarios de cantidades de cebada e higos grupos ocupacionales, un nombre divino e individuos humanos.

El método no resulta, pues, tan infalible. Podríamos hallar fácilmente otros ejemplos para comprobar como su aplicación estricta sería falseadora de los hechos.

## 5. Reflexiones metodológicas y una propuesta alternativa

En el análisis de las menciones religiosas de Tebas se ha producido un movimiento pendular en dos direcciones opuestas y, en mi opinión, igualmente excesivas. El primer extremo del movimiento del péndulo fue una identificación apresurada. La presencia de *ko-wa* unida a una posible Madre Tierra dio lugar a una interpretación

112. Killen 2006, 90.

*more Eleusinio* de todo el conjunto, en la que no sólo se identificaba a Deméter con *ma-ka*, sino con toda una galería de nombres más. A ello se unieron no menos apresuradas interpretaciones de otros términos tras los que estaban el *daduco* con las antorchas, los iniciados, los heraldos y toda la parafernalia de los misterios. Para ello se sacrificó notablemente no sólo el rigor de los análisis lingüísticos, sino el debido en las investigaciones de historia de las religiones. En efecto, en una filología en la que la propia lectura de los textos es tan problemática como en la micénica es de rigor que las propuestas de interpretación respeten las reglas de la lingüística y de los hábitos de escritura micénicos. Si una propuesta nueva contradice una etimología aceptada, conviene que haya poderosas razones para hacerlo y hay que intentar proponer una etimología alternativa más satisfactoria que la anterior. Las evoluciones semánticas que se postulan deben obedecer a principios de verosimilitud y no operar por procesos del tipo «el sentido *a* se parece al significado *b* y este se relaciona con *c*, de modo que *a* y *c* son lo mismo». Y eso se ha hecho con notable profusión en las interpretaciones iniciales.

En cuanto al respeto a lo que sabemos de historia de las religiones, es bien conocido que la identidad de los dioses es fluctuante y que no podemos extrapolar impunemente al segundo milenio datos del primero. Menos aún cuando no coinciden ni siquiera los nombres. El resultado de análisis poco rigurosos de los documentos fue considerar que la Cadmea de Tebas era una especie de antepasado directo del *telestherion* de los Misterios. Independientemente de los problemas lingüísticos y de interpretación textual que he ido esbozando, hay una cuestión más chocante y que me obliga a ser aún más escéptico con el esquema postulado por Aravantinos, Godart y Sacconi. El vocabulario cultural es muy conservador. En mi experiencia de un terreno como la religión órfica, el vocabulario que se le asocia prácticamente no cambia desde sus primeras manifestaciones (como sus reflejos en Píndaro, las primeras laminillas de oro y el Papiro de Derveni) hasta las últimas, los textos transmitidos por los filósofos neoplatónicos, en un arco temporal de más de mil años. En cambio el único nombre coincidente que puede aducirse para comparar los textos de la Cadmea con los referidos a Eleusis es *kóρη*, un término tan general, que resulta escasamente demostrativo, mientras que no aparece nunca ninguna de las formas correspondientes al nombre de la diosa Perséfone, pese a que se trata de un nombre con todas las trazas de ser antiguo, incluso prehelénico. Tampoco aparecen Δημήτηρ ni epítetos tradicionales como θεσμοφόρω. En cambio sí tendríamos cuatro nombres alternativos distintos del de Deméter: Σιτώ (con su supuesto derivado σιτωκόφος), Γραία, μᾶ Γᾶ, incluso Γαῖα, a partir de su supuesto derivado *ka-wi-jo*. Cinco, si añadimos a la lista la *si-to-po-ti-ni-ja*. Ya hemos visto que toda esta construcción parece escasamente convincente desde el punto de vista lingüístico. Pero todo puede crecer como una bola de nieve. Hemos visto que Ruijgh identifica *ma-na-sa* con el epíteto ἄνασσα. Del Freo<sup>113</sup>, con la convicción de un iniciado, cree que en Tebas se narraba el mito de Deméter disfrazada de anciana, que se revelaban los misterios a los iniciados y que *ka-pa* es la σκάφη que llevaban

113. Del Freo 2001, 88-89.

los metecos a Eleusis<sup>114</sup>, y añade la identificación de Perséfone con la *u-po-jo-po-ti-ni-ja*. Y, aunque no puedo desarrollar este tema aquí, tampoco hallamos la mínima coincidencia en los términos del vocabulario cultural que se han propuesto. A la realidad supuestamente designada con *a-ke-ne-u-si* ἀγνεῦσι, ‘los puros’, corresponden en el primer milenio μύσταις o καθαροῖς u otros términos distintos, no éste. A la realidad presuntamente aludida por *to-pa-po-ro-i* supuestamente ‘portadores de antorchas’, corresponden en el primer milenio los δαδοῦχοι, mientras que para los *a-ko-ro-da-mo* la comparación es con ἀγυρμός, y los supuestos στωκῶφοι no habrían dejado la mínima huella en época alfabética, y así sucesivamente.

Hasta aquí, uno de los extremos de la oscilación pendular. Pero el extremo contrario no es menos criticable. Reconocidos los excesos de la interpretación inicial, procedería limarlos, descartar lo descartable, analizar desapasionadamente. Pero no ha sido así. Frente al «eleusinismo extremo» se llega al otro extremo, el «laicismo desafortunado», y a que en los nuevos textos de Tebas no habría ni siquiera menciones religiosas; una postura cerrada, con un *parti pris* negativo, en que se le exige a las posibles menciones religiosas de los textos unos requisitos de autenticidad extremos.

¿Sobre qué bases se opera en esta postura? En resumen serían tres: el postulado de que sólo debe aceptarse una mención religiosa cuando hayan fallado todos los demás, una determinada idea del «contexto», y su consecuencia, la idea de que no deben aparecer dioses al lado de destinatarios humanos, especialmente si reciben cantidades semejantes.

Con respecto a la primera, se trata de un prejuicio innecesario, tan rotundo como si yo dijera que un antropónimo es la solución que debe aplicarse cuando fallen todas las demás. Sí que diría que se ha abusado demasiado de proponer antropónimos sin base científica, sin atender a todo lo que sabemos de procedimientos de formación de antropónimos.

En cuanto a la segunda base sobre la que se opera, detengámonos en el análisis de nuestro «contexto». El hecho de que sea el mismo almacén el que libra cantidades de cebada no quiere decir que la cebada vaya a ser empleada para fines homogéneos. Unas raciones pueden ir a funcionarios, otras, a operarios, otras a grupos cuya función no es fácil de determinar, otros a personal que va a utilizarla con fines religiosos (por lo que al escriba puede resultarle cómodo consignar la finalidad, el dios, y no el destinatario, el ser humano que la recibe). Hemos de reconocer nuestra incapacidad de saber por qué cada destinatario o grupo consignado recibe una determinada cantidad de cebada. Tan erróneo es tratar de forzar los datos para concluir, a partir de la aceptación de que *ma-ka* y *ko-wa* sean posibles menciones divinas, que todo el contexto restante es religioso, como lo contrario, tras constatar que determinados destinatarios son civiles, todo el contexto restante debe ser laico. Sería tanto como considerar que los clientes que compran en unos grandes almacenes son homogéneos.

La discusión sobre destinatarios divinos o humanos es bastante ociosa. Todos son humanos, porque las entregas nunca se le hacen al dios mismo. Otra cosa es

114. *Thèbes* I, 263-265. También aceptado por Ruijgh 2003, 226.

que la indicación del destinatario se haga por su propio nombre o por el nombre de la divinidad para cuyo culto se va a emplear.

Y en medio de todo este movimiento pendular, la gran olvidada: la religión. Se habla de menciones religiosas o se niegan sin atender a la aceptabilidad de la propuesta desde el punto de vista de la historia de las religiones. Debo señalar la excepción de Ruijgh, que hace un brillante aporte de materiales religiosos, aunque algunos puedan discutirse.

Otra excepción destacable en la historia de los estudios de las tablillas que estamos estudiando es la de Killen. Su trabajo es meditado, cauto, sin estridencias. Desde otra perspectiva, la de la naturaleza y función de los documentos micénicos, concluye que el contexto religioso es muy verosímil, pero que muchas de las propuestas concretas que se han hecho no lo son. Suscribo ambas afirmaciones.

En consecuencia con todo lo dicho, intento abrir algún camino nuevo para las propuestas.

1. La primera cuestión es si las tablillas de la serie **Fq** admiten una interpretación religiosa. Rechazados los excesos hipercríticos, creo que pueden aceptarse los argumentos de Killen, en favor de que sí la admiten.
2. En segundo lugar, se trata de ver si las propuestas de lectura como nombres divinos son lingüísticamente aceptables. Hemos podido ver que *si-to*, *a-pu-wa*, *ka-wi-jo* y *ka-ra-wi-ja* no lo son. En cambio no hay reproches lingüísticos contra *ma-ka*, *ko-wa* y *o-po-re-i*, si interpretamos este último como un compuesto de *ὀπί* y de *ὄρος*.
3. En tercer lugar, la cuestión es determinar qué contenido religioso se le puede dar a estos nombres.

Acepto la argumentación de Duhoux de que no son una tríada. Tres dioses no necesariamente forman una tríada, pero ello no quiere decir que no sean dioses.

*Mã Gã* sería una designación de la Madre Tierra, una vieja divinidad, que se mantiene separada en algunos reductos aún en el primer milenio. Es verdad que en diversas fuentes griegas se interpreta el nombre *Δαμάτηρ* como *Δã mãτηρ*, y se identifica *Δã* con *γã*. Baste citar el *Papiro de Derveni*, en el que se identifican la Madre Tierra, Deméter, Rea y Hera<sup>115</sup>. Pero en cambio nunca se confunde a Deméter con la Madre Tierra ni en Eleusis ni en los lugares en que se rinde culto a la diosa como madre de la Core. Si tuviera que contestar a la pregunta de si *ma-ka* es o no Deméter, diría que no lo es **todavía**. Deméter no existe como tal hasta que no tiene su nombre, sus cultos, sus mitos.

No hay demasiadas dificultades para aceptar un culto tebano a una entidad tan primigenia como la Madre Tierra, en relación con ofrendas de cereal, ni en admitir

115. *P. Derveni* col. XXII 7ss.

“Γῆ” δὲ καὶ “Μήτηρ” καὶ “Ρέα” καὶ “Ἥρα” ἢ αὐτὴ. ἐκλήθη δὲ  
 “Γῆ” μὲν νόμοι, “Μήτηρ” δ<έ>, ὅτι ἐκ ταύτης πάντα γ[ί]νεται.  
 “Γῆ” καὶ “Γαῖα” κατὰ [γ]λῶσσαν ἐκάστοις. “Δημήτηρ” [δὲ  
 ὀνομάσθη ὠσπερ ἢ “Γῆ Μήτηρ”, ἐξ ἀμφοτέρων ἔ[ν] ὄνομα: 10  
 τὸ αὐτὸ γάρ ἦν.

que una epiclesis propia del vocativo pueda tener una declinación. Incluso si en Cnoso leyéramos *ma-ge* (asunto en el cual no entro), podemos aceptar un  $M\tilde{a} \kappa^w\epsilon$  ‘y a la Madre’.

Tampoco es extraño que una diosa antigua tenga el nombre de  $K\acute{o}\rho\alpha$  ‘la muchacha’ (no necesariamente hija). Es ya tópico señalar que una pareja de diosas de fertilidad compuesta por una diosa Madre y por una diosa joven, como una especie de interpretación divina de los ciclos de la naturaleza, encuentra numerosos paralelos en lugares muy diversos<sup>116</sup>. De nuevo, si tuviera que responder a la pregunta de si *ko-wa* es o no Perséfone, diría que no lo es **todavía**.

La mención de Acrafia en que aparece Zeus Opores (u Oporeo) no debe inducirnos a llevarlo al segundo milenio, sobre todo porque si Zeus es paredro de la diosa madre en el esquema religioso que se postula, ¿cómo se documenta también en Tebas la *Diwia*, que es una paredro de Zeus? ¿Cómo encajar un cuadro religioso con una paredro de un paredro? Así pues, nos quedan al menos dos posibilidades para este tercer nombre. Una es que bien podría ser  $\text{Ὀπορής}$  el nombre de un dios de la montaña tebano, que luego, en el primer milenio, se convertiría en un epíteto de Zeus, de acuerdo con un proceso bien conocido en la historia de las menciones religiosas griegas<sup>117</sup>. Los dioses de la montaña tienen paralelos abundantes en Asia Menor. Una segunda posibilidad es que fuera un epíteto  $\text{ὀπορής}$ . Si es así, no debemos descartar otra posibilidad que sólo el prejuicio triádico o un machismo recalcitrante ha impedido ver hasta la fecha, que yo sepa: la de que se trate de un nombre de diosa de la montaña, de la que derivaría una divinidad bien conocida en el primer milenio, la  $\text{Μῆτηρ Ὀρεία}$ <sup>118</sup>. A este respecto es curioso que Pólux 5.13 explica que «la diosa se llama  $\text{Ὀρεία}$  por  $\delta\rho\omicron\varsigma$ ,  $\text{Ἰδαία}$  por el Ida y  $\text{Δίκτυννα}$  por  $\delta\acute{\iota}\kappa\tau\upsilon\omicron\nu\omicron\nu$ », acumulando una galería de epítetos bien conocidos en micénico<sup>119</sup>. El texto más interesante en este sentido es una laminilla de oro de Feras, Tesalia<sup>120</sup>, en que se lee

πέμπε με πρὸς μυστῶν θιάσους· ἔχω ὄργια [Βάκχου]  
Δήμητρος Χθονίας τε <τέ>λη καὶ Μητρὸς Ὀρεί[ας]

A la luz del paralelo de las demás laminillas no cabe duda de que la divinidad a quien el mista se dirige con el imperativo *πέμπε* es Perséfone. Se asocian a ella (ya que son aludidas por el emisor) una diosa madre de la tierra (Deméter Ctonia), y una diosa, también madre, pero de la montaña ( $\text{Μῆτηρ Ὀρεία}$ ). Sobre la base de este paralelo, no sería extraña la presencia en Tebas de tres diosas, que no comportarían una tríada *stricto sensu*: una la *ma-ka*  $M\tilde{a} \Gamma\tilde{\alpha}$  ‘Madre Tierra’ correspondiente a la posterior Deméter Ctonia, que representaría la integración de esta vieja diosa

116. Richardson 1974, 13ss; Bianchi 1975, 178; Burkert 1985, 161.

117. Por ejemplo, y como señala el propio Palaima 2000-2001, 479 *e-nu-wa-ri-jo*  $\text{Ἐνωαίωι}$  debía ser inicialmente un dios, convertido luego en epíteto de Ares.

118. E. *Cret.* fr. 472 Kannicht, Hipp. 141, Hel. 1301, Ar. *Av.* 746, *Himno a los dáctilos del Ida* 8 Telest. fr. 6.2 Page, Poll. 5.13.

119. ἡ δὲ θεὸς ... ὀρεία ἀπὸ τῶν ὄρων, καὶ Ἰδαία ἀπὸ τῆς Ἰδης, καὶ Δίκτυννα ἀπὸ τῶν δικτύων κτλ.

120. Cf. Parker-Stamatopoulou 2004.

madre de la tierra en la divinidad del grano, una Ὀρορής quizá entendida en un primer momento como Mā Ὀρορής (tal vez aún en las propias tablillas de Tebas, sobreentendiendo el Mā de la mención precedente), que correspondería a la posterior Μήτηρ Ὀρεία, y una Κόρῤῥα ‘la muchacha’. No hay ni tiempo ni es lugar para aportar documentación sobre la importante tradición anatolia y de los materiales griegos sobre viejas divinidades de la montaña, pero dejo la sugerencia como una vía posible de estudio posterior.

Concluyo. Podemos constatar la probable existencia de diversos dioses en Tebas: tres de ellos corresponden por sus nombres al panteón olímpico: Hermes, Hera y Ares, el nombre de otra, Core, tendría también una correspondencia, aunque aún no se hubiera identificado con Perséfone. Otros nombres no pertenecen al panteón olímpico, pero son conocidos en el primer milenio: la Madre Tierra y los epítetos Potnia, Teleia (no necesariamente Hera) y Ptoō (no necesariamente Apolo). Los demás nombres y probablemente sus portadores fueron objeto de mayores refecciones en el primer milenio, como Diwia y Opores o simplemente habrían desaparecido, si es que aceptamos como menciones divinas la Melenuda y Marineus. Rechazamos, en cambio, como nombre divinos Sito, Graia y Harpía.

## Bibliografía

- Bianchi, U. (1975). *La religione greca*. Torino.
- Boëlle, C. (2004). *Po-ti-ni-ja. L'élément féminin dans la religion mycénienne (d'après les archives en linéaire B)*. Nancy.
- Brugmann, K. (1903-1904). «Beiträge zur griechischen, germanischen und slavischen Wortforschung», *IF* 15, p. 87-104.
- Burkert, W. (1985). *Greek Religion*. English translation by J. Raffan, Cambridge Mass. Traducción española, Madrid 2007; 2ª ed. alemana, Stuttgart, Kohlhammer, 2011.
- Chadwick, J. (1996-1997). «Three Temporal Clauses». *Minos* 31-32, p. 293-301.
- Deger-Jalkotzky, S. (2006). «Theben und Pylos: Terminologische und onomastische Korrespondenzen?». *Neuen Theben*, p. 19-35.
- Del Freo, M. (1998). «Osservazioni su miceneo *ko-ma-we-te-ja*». *Minos* 31-32, 1996-1997, p. 145-158.
- (2001). Reseña de *Thèbes I*. *RFIC* 129, p. 78-91.
- (2001-2002). «Les rumeurs d'*a-po-ne-we*». *Studia Minora Facultatis Philosophicae Universitatis Brunensis* 6-7, p. 83-90.
- Duhoux, Y. (2005). «Les nouvelles tablettes en linéaire B de Thèbes et la religion grecque». *L'Antiquité Classique* 74, p. 1-19.
- (2006). «Adieu au *ma-ka* Cnossien. Une nouvelle lecture en KN F 51 et ses conséquences pour les tablettes linéaire B de Thèbes». *Kadmos* 45, p. 1-9.
- (2007). «Dieux ou humains? Qui sont *ma-ka*, *o-po-re-i* et *ko-wo* dans les tablettes linéaire B de Thèbes?». *Minos* 37-38, 2002-2003 (aparecido en 2007), p. 173-253.
- F[auth], W. (1972). «Persephone». *Kleine Pauly* IV, p. 647-649.
- García Ramón, J. L. (2006). «Zu den Personennamen der neuen Texte aus Theben». *Neuen Theben*, p. 37-52.
- Graf, F.; Johnston, S. I. (2007). *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. London-New York.

- Hiller, S. (2000). «TH Wu 94, *a<sub>2</sub>-pa-a<sub>2</sub>-de*. Aphaia, Theben un Aegina». *Ziva Antika* 50, p. 117-124.
- (2006). «Some Minor Observations Concerning the New Thebes Texts». *Neuen Theben*, p. 71-78.
- Hutton, W. F. (1993). «The meaning of *qe-te-o* in Linear B». *Minos* 25-26, p. 103-131.
- James, S. A. (2007). «The Thebes tablets and the Fq series: a contextual analysis». *Minos* 37-38, 2002-2003 (aparecido en 2007), p. 397-417.
- Killen, J. (1983). «Mycenaean Possessive Adjectives in *-e-jo*». *TPhS* 1983, p. 66-69.
- (2006). «Thoughts on the functions of the new Thebes tablets». *Neuen Theben*, p. 79-110.
- Lejeune, M. (1997a). «Sur les offrandes thébaines à Mère Terre», *Mémoires IV*, p. 277-279.
- (1997b). «Anatomie de la série thébaine Gp», *Mémoires IV*, p. 285-292.
- Meier-Brügger, M. (2006). «Sprachliche Beobachtungen». *Neuen Theben*, p. 111-118.
- Melena, J. L. (1975). *Studies on some Mycenaean Inscriptions from Knossos dealing with Textiles*. Salamanca.
- (2001). *Textos griegos micénicos comentados*. Vitoria-Gasteiz.
- Milani, C. (2003). «La madre terra nei nuovi testi micenei di Tebe». *Aevum* 77, p. 1-8.
- Morpurgo Davies, A. (2006). «Linguistic Evidence from the Thebes Texts in Linear B (Handout)». *Neuen Theben*, p. 119-114.
- Neumann, G. (2006). «Gans und Hund und ihresgleichen». *Neuen Theben*, p. 124-138.
- Palaima, Th. G. (2000-2001). Reseña de *Thèbes I*. *Minos* 35-36, p. 475-486.
- (2003a). Reseña de *Thèbes I*. *AJA* 107, p. 119-121.
- (2003b). «Reviewing the new Linear B tablets from Thebes». *Kadmos* 42, p. 31-38.
- (2006). «65 = FAR? or ju? and other interpretative conundra in the new Thebes tablets», *Neuen Theben*, p. 139-148.
- Parker, R.; Stamatopoulou, M. (2004). «A new funerary gold leaf from Pherai». *AE* p. 1-32.
- Richardson, N. J. (1974). *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford.
- Ruigh, C. J. (1996). «La 'déesse mère' dans les textes mycéniennes». *Atti Roma-Napoli I*, p. 453-457.
- (2003). Reseña de *Thèbes I*. *Mnemosyne* 56, p. 219-228.
- (2004). «À propos des nouvelles tablettes de Thèbes, I». *Mnemosyne* 57, p. 1-44.
- (2006). «The Three Temporal Clauses (Th Fq 126; 130; 254)». *Neuen Theben*, p. 159-169.
- Schulze, W. (1892). *Quaestiones Epicae*. Gütersloh.
- Weilhartner, J. (2005). *Mykenische Opfergaben nach Aussage der Linear-B Texte*. Wien.